KÖPRÜLÜ KÜT.
504



كتاب
التقرير شرح مختصر فخر الاسلام في أصول الفقه
للشيخ اكمل الدين



الحمد لله الذي اكمل الوجود بافاضة الحكم من ايات كلامه المجيد • الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خ[لفه] تنزيل من حكيم حميد • هدى بمحكم اوامره ونواهيه الى محاسن الدين السديد
وانقذ بنصوص زواجره عن [الضلا]ل وما يفضي اليه من العذاب الشديد • عمت خبايا الطائفة المجتهدين
بان جعلهم يتاملون المشكل والمبهم • واختص سرادقات عزته بظهور تاويل المتشابه من غير ان يشارك له احد
من الراسخين • ربط ظواهر نظام نظمه بالحقيقة والمجاز والصريح والكنايات • وبين مجمل مراده ومفسره من
خفايه بالاقتضاء والدلالة [والاشا]رة والعبارات • والصلاة والسلام الاتمان الاكملان الاطيبان على
سيدنا محمد صاحب السنن [الب]اهرات • افضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب والمعجزات الباهرات
وعلى اله واصحابه المكرمين بكرامة حجية الاجماع المبرئين عن الاجتماع على الضلالات • الموقرين بالاجر والثواب
على الخطاء والصواب في الاعتبارات • صلوات الله عليه وعلى اله واصحابه ومتابعيه وسلامه وازكى
التحيات **اما بعد** فان العبد الضعيف النحيف الحنيف المحتاج الى رحمة ربه الخفي محمد بن محمود
بن احمد المدعو بالاكمل الحنفي يسر الله امنيته وسهل عليه منيته يقول لما من الله علي وجعلني من حملة كتابه
العظيم • وجعلني على متابعة سنن نبيه الكريم • وعصمني من مخالفة اهل السنة والجماعة • وحملني على اعتقاد
ان القياس حجة الى قيام الساعة • صرفت العنان والعناية في طلب التحقيق • الى حضرة تدريسه الذي هو
معدن التوفيق • وترددت الى مجالس مجاورة العلما ازمنة • وتزودت من لطايف مناظراتهم اونة • فاخذت
اقتبس الشرايف من مواردهم • واقتبس القران من فوايدهم • ولم ازل في تخلية افكاري بدرر انتثرت
من اقلامهم على القراطيس • ولم انل في تحلية اسراري غرر انسفرت عند الصباح في افق التدريس
فالفت الانوار في شرح المنار بما وصل ذهني من عباراتهم اليه • ومما وفقني الله له ووقفني عليه من مباحثات
شريفة واشارات لطيفة وسالكات طريفة • وكنت في تضاعيف ذلك راتعا في رياض تصانيف ذوي التحقيق
جامعا لما انتشر منهم في التحرير والتقرير من ازاهير التلفيق • من ذلك كتاب الامام والقرم الهمام مقلد لوا
الحقايق • وفلك كواكب بحر الدقايق • كاشف اسرار دقايق المنقول والمعقول • عامر ابنية الفروع والاصول
محرر المعاني معقد المباني قدوة الانام فخر الاسلام تغمده الله برحمته واسكنه اعلى غرف جنته كتاب
ناب على الطلبة المستعدين مرامه واستعصى على العلما المحققين زمامه • يعطس بانف شامخ من الاباء
ويثنو لعطف جامح من استعصاء فما تعلقت الفاظه وخفيت رموزه والحاظه • واشتمل من الاصول
على اسرار ليس لها من دون الله كاشفة • واشتعل في الفروع بانوار اقمار ليس لها في شرع الله كاشفة
حكاية حدثني شيخي الامام العلامة عمدة العلما المحققين اسوة الفضلا المدققين • حجة الاسلام
والمسلمين وارث الانبيا والمرسلين • علم الهدى استاد الدنيا شمس الحق والملة والدين الاصبهاني
الذي لم تر مثله الشمس شمسا مثله انه حضر يوما عند الامام المحقق والحبر المدقق مولانا قطب الدين الشيرازي
رحمهما الله رحمة واسعة وكان اخر يوم من حيوته وكان موت العالم كان يوم مماته فاخرج كراريس من تحت
المخدة نحو خمسين كراسا معدة وقال كتاب في اصول الفقه لفخر الاسلام الحنفي ابو الحسن بن علي بن محمد
بن الحسين البزدوي تعبت عليه زمانا كثيرا ولم اجده عن نظري الاسير اوجب عليه ما في هذه

الكراريس

الكراريس من الفوايد ولم اقدر على حل ما فيه من المعاقد فخذها لعل الله يفتح عليك لشرحه • ويغلق دونه
ابواب نقصه وجرحه فاشتغلت به سنين سرا وجهارا ولم ازل في تامله ليلا ونهارا وعرضت اقيسته
على قوانين اهل النظر • وتعرضت لمقدماته بانواع التقسيم والفكر فلم اجد ما يخالفه الا الانتاج من الشكل
الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف • وذلك وما اشبهه مما جوزه اهل الجدل بلا ضعف ولا ريب
ثم لم يتيسر لي شرحه وتعين لي طرحه فانظر الى هذا من الحبر الذي لم يسمح بمثله الادوار • ما دار الفلك
الدوار كيف اخبر عن نبوة الطلبة من هذا الكتاب ونبوه الطلبة في حلبته من استصعاب وانا
قد كنت عاكفا مدة مديدة في مساجد سياسته واقفا على ابواب زواياه ومكامنه • مشتغلا فيه
على اشياخ الذين لهم عثور على الجواهر في معادنه بذاكرة اصحابي الفرسان الذين لهم عبور على ميادينه
وكنت احتاج احيانا ان اركب ما يحل غوامضه • وافحص عن الموضوع الاصلي لعوارضه • فطال ذلك علي
وتكررت المسئلة لدي وتجاذبني الحيفان المساواة ضياع ما ناولنيه المشايخ من الاقداح • وما
حصلته بقدح الفكر من وفور سهم من القداح • وسماع ما قيل من صنف فقد استهدف والاملاء الذ
بالافتضاح • وجرا من مسارحي في الخورنق للنعمان والطعن من كل متعسف فصاح • فصرت كما قيل عدا
رجلا وبوخر اخرى بين اقدام للتاليف • واحجام حذرا مما قيل في السنة • حتى ربطني البواعث
بتحصيل محاسن الافادة والانتفاع • وثبطني الرتايب عن اختيار الترك والامتناع • فشرعت عاملا
لله • متوكلا على الله مستعينا بالله • في تحرير ما احاوله • وتقرير ما اقاوله • من تاليف شرح محرر
لا يخل بالحجارة • ويحصل في ايسر مدة اجازه • يظهر خفاياه • ويخبر عن خفاياه • يبين ضمايره • ويعين سرايره
ونصدت لتقييد اوابده • واطلاق شواهده • ونشر فوايده • ونظم قلايده • ولم ازد على تقرير ما في الكتاب
مخافة السامة للاسهاب • ولم اورد من الاعتراضات الا ما احتاج منها الى الجواب • وتركت الايرادات
الكليلة • والسوالات العليلة • والعبارات التي فيها الفايدة قليلة • الا ما شذ او ندر او ما هو
من لسان العلم اشتهر وسميته التقرير لاصول فخر الاسلام • وسالت الله ان ينفع به كما نفع باصله طلبة
الاسلام • اسناد الكتاب حدثني به شيخي الامام قدوة الانام مفخر الايام حافظ علوم الاسلام مرشد
الطالبين كشاف المشكلات حلال المعضلات • الشيخ قوام الدين محمد بن محمد بن احمد البخاري رحمه الله
رحمة واسعة • قرات عليه مدة سنتين اولهما من السابع من شوال سنة ثلث واربعين وسبعماية
بالجامع المارديني بظاهر القاهرة المحروسة وهو رواه عن شيخه • قال حدثني به شيخي علامة الورى مالك
ازمة الفتوى • مصنف اخر الزمان علاء الملة والدين عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري طيب الله ثراه
وجعل الجنة مثواه بقراتي عليه في المدرسة الحريرية ببخارى • قال حدثني به شيخي وعمي الامام المحقق والعو
المدقق قطب المجتهدين وختم المجتهدين محمد بن محمد بن محمد الباسر المايمرغي • قدس الله روحه ونور ضريحه
قال حدثني به استاد الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الايمة محمد بن عبد الستار الكردري تغمده
الله بالرحمة والرضوان من اول الكتاب الى باب بيان اسباب الشرايع ومنه الى اخر الكتاب
الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمود بن محمود بن عبد الكريم الكردري المعروف بخواهر
زاده راويا عن خاله هذا • قال حدثني به شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين محمد بن عبد الجليل الرشداني
رحمه الله قال حدثني به مفتي الثقلين امام الخافقين نجم الملة والدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي
عن الشيخ الامام المحقق والحبر المدقق المرضي الالقاب مصنف ذلك الكتاب رحمه الله **وصية واعتذار**
ثم اني ايها الرفيق الشفيق التمس من نفاسة رتبتك وصفاء سريرتك انك اذا نظرت فيه بذهنك
الثاقب وفكرك الصايب • وخاطرك اليقظان وانتباهك الجيد الشان • ان تكون نظرتك
ذات نظر الكمال والرضا لا نظر النقص والسخط والجفا • فان ذلك الكتاب ظاهره انيق • لكنه كما
نبهت عليه بحر عميق واني لا ادعي احاطة جميع ما اورد الشيخ مما فيه ولا احاطة جميع ما اورد عليه



من مخالفيه بل ذكرت ما علمت ان لفهمي اليه سبيلا ۰ وقد قال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا ۰ فما
كان منه صوابا فلله الحمد على ذلك ۰ وما كان غير ذلك فنعوذ بالله من هنالك مناجاة اللهم يا واسع الرحمة
ذا الجود ويا مفيض الجود على كل موجود ۰ يا معين الضعفاء يا معز الاذلاء يا مجري القلم يا واهب العلم النصر
دايك والفيض شعارك لا ينقص فيضك العطاء وكلنا يدنك بالجرسيحا فلا تجعل المقصد نا الذي نحن بيه ابدا
بالعجب لنا من لدنك رحمة وهي لنا من امرنا رشدا ديباجه **قال رحمه الله** الحمد لله خالق

لق

النسم ورازق القسم مبدع البدايع وشارع الشرايع ۰ اقتدى الشيخ رحمه الله بالكتاب العزيز ۰
بذكر الحمد في اول تصنيفه على ذريعته شكر المانن الله تعالى عليه بجعله ممن فهم الشرايع فصار مصنفا
في علمها والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل ۰ فقولنا هو الوصف يشمل المحدود وغيره ۰
وقولنا بالجميل يخرج الوصف بالقبيح ۰ وقولنا على جهة التفضيل يخرج الوصف بالجميل على جهة
استهزا وليس في هذا المفهوم ما يعيده بالنعمة فهو مقول في مقابلة النعمة وغيرها فيقال حمدت
الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته ويقاربه المدح ويدل على ذلك استقاق وعلى هذا
بني من قال لا تحمدن امرا حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجريب ۰ فان الذم مقابلة المدح ۰ واما الشكر ۰

الشكر

فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح **قال** افادتكم النعماء مني ثلاثة ۰ يدي
ولساني والضمير المحجبا ۰ ومقابله الكفران قال صاحب الكشاف التعريف فيه كالتعريف في
ارسلها العراك وهو تعريف الجنس ومعناه الاشارة الى معرفة كل احد من ان الحمد ما هو والعراك
ما هو من اجناس الافعال واستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم منهم وهذا كما نرى فيه رد
على من قال ان كونه للجنس مذهب اهل السنة والجماعة واشارة الى انه معلوم التصور لكل احد
ودسيسة الاعتزال بمنعه الاستغراق فان عندهم المحامد المتعلقة بافعال العباد لخالقها فلم
يستحق الحمد مستغرقا والمسئلة معروفة **وقال** والله اصله الاله قال معاد الاله ان يكون
كلطه ونظر الناس اصله لاناس **قال** ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا بحذف الهمزة ۰
وعوض منها حرف التعريف ولهذا قيل في النداء يا الله بالقطع كما يقال يا اله والاله من اسماء الاجناس
كالرجل والفرس اسم يقع على المعبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم
غلب على الثريا والبيت على الكعبة وفيه بحث فان المراد من اسم الجنس اما ان يكون ما يطلق على
افراد متفقة الحقيقة كالرجل والفرس كما يدل عليه ظاهر كلامه ۰ واما ان يكون ما علق على شيء ۰
وعلى ما اشبهه اعم ان يكون الافراد متفقة الحقيقة اولا ولا سبيل اليهما جميعا ۰ اما الاول
فلان حقيقته تعالى ممتازة عن سائر الحقايق لم يشاركه فيها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ۰ واما الثاني ۰
فلانتفاء المشابهة لقوله تعالى ليس كمثله شيء ولعل الحق في ذلك ان يجعل مشتركا لفظيا **وقال**
واما والله بقطع الهمزة فمختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره وهو صحيح ۰ قال الله تعالى هل تعلم له سميا
لكن الاختصاص المذكور في كلامه يحتمل وجهين ۰ احدهما ان يكون ذلك بعد العلمية وليس بظاهر
لانه ذكر بكلمة التفصيل معرضا عما تقدم من العلم ۰ والثاني ان يكون بوضع علمي وهو حق وعليه
شكان ۰ الاول ان العلمية انما تعتبر اذا لم يكن صفة وهو ممنوع ۰ والثاني ما اورد بعض المتعينين ۰
ان المفهوم منه لا يخلو اما ان يكون كليا او جزئيا فلا سبيل اليهما ۰ اما الاول فلان العلم لا يكون
موضوعا له لان العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول ما اشبهه ۰ واما الثاني فلانه لا بد من دخوله
تحت كلي فيكون مركبا والتركيب على الله محال **واجيب** عن الاول بانه يوصف ولا يوصف
به فدل انه ليس بصفة **قال** الكشاف ان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري
عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت جارية على غير اسم موصوف بها وهذا محال ۰ وفيه نظر ۰
لانه يجوز ان يكون هذا بناء على ان عندهم لا يجوز ان يكون لله تعالى صفات واسما لا نعرفها ۰

تفضلا

تفضلا وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه المعروف اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته
في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك يرده وعلى هذا لم لا يجوز
ان يكون هذه اللفظة صفة والموصوف بالصفات كلها اسم مستاثر في علم الغيب عنده تعالى
وتقدس ولم يكن الجواب صحيحا الا اذا ثبت ان كل تركيب توصيفي لا بد فيه من موصوف مذكورا
ومقدرا معلوم للمخاطب باسمه وذلك بعيد ۰ وعن الثاني بانه علم باعتبار ما صدق عليه ۰
والخالق اسم فاعل من خلق والخلق والتكوين والاخراج والاحداث واحد وهو ايجاد شيء
مسبوق بالعدم ومعناه انه حصل لشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن والنسمة النفس والانسان
والنسم جمعه **والرازق** اسم فاعل من رزق والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ من الخير
قيل ان الشيخ راعى براعة الاستهلال فان غرضه من هذا الكتاب اصول الفقه والفقه على ما فسره
الامام ابو حنيفة رحمه الله ما لها وما عليها فاحتاج الى بيان النفس فقال خالق النسم واول ما لها
هو ما يقوم بطنها به وهو الرزق اي الغذاء فقال ورازق القسم ولما احتاج الى ما يبين عليها
قال مبدع البدايع والابداع هو ان يكون من الشيء وجود لشيء يتعلق به فقط دون توسط من
مادة او آلة او زمان فهو اعلى مرتبة من التكوين والاحداث ولعله اراد بها صفات الواجب ۰
تعالى وتقدس فان اول ما يجب معرفته على النفس معرفة خالقه وذلك لا يكون الا بمعرفة الصفات ۰
ثم معرفة الشرايع التي كلفت بها من جهة خالقه للامتثال بما امر والانتهاء عما نهى عنه المقصود من
خلقها فقال وشارع الشرايع **قال** رحمه الله دينا رضيا ونورا مضيا وذكرا للانام
ومطية الى دار السلام ۰ انتصاب دينا يمكن ان يكون على الحال ويمكن ان يضمن الشارع معنى الجاعل

الدين

والمصير فيكون منصوبا على انه مفعول ثان والدين وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات كذا قيل وفيه مباحث الاول ان الدين مقول على الاديان بالاشتراك المعنوي
او اللفظي وفيه مقامان الاول ان يكون مقولا على الاديان مطلقا ۰ والثاني على الاديان الحقة اما ۰
على الاول فهو مقول عليها بالاشتراك اللفظي لانه تعالى سمى غير دين الحق دينا ۰ قال ومن يبتغ غير الاسلام
دينا ۰ وقال ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ۰ وقال لكم دينكم ولي دين ودينهم بالحقيقة مخالف
للدين الحق كقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة ۰ واما على



الثاني فهو مقول عليها بالاشتراك المعنوي لانه معنى واحد في ضمن الجزئيات المختلفة الكمية والكيفية
ولا بعد ان يكون الشيء الواحد مقولا على الافراد بالاشتراك اللفظي وعلى بعض افراد تلك الافراد
بالاشتراك المعنوي ۰ المبحث الثاني انه مقول عليها بالتشكيك او التواطؤ الاحار ان يكون
متواطيا لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وما كان متواطيا لا يكون كذلك ولا يستلزم ۰
ذلك عدم جواز النسخ الاشد او للاضعف واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان د ۰
الملازمة ان ما كان متواطيا لا يقبل الشدة والضعف ولا الاولوية والاقدمية والواقع ۰
خلافه فان بعض الاديان اشد تكليفا من بعض لتقبيه ولمة وان بعضها اولى واقدم اما زمانا
او رتبة فاذن لا يكون مقولا عليها بالتواطؤ ۰ المبحث الثالث في حل الفاظ تعريفه وبيان الفوايد
اما قوله وضع فالمراد به التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الالهية وغيرها ۰ وقوله
الهي احتراز عن سائر الاوضاع الصناعية وغيرها مما كان يشرع الكفار والمنافقين وشياطينهم ۰
وقوله سايق احتراز عن الاوضاع الالهية السابقة لتخصيصاته تعالى انبات الاراضي
والاشجار في بعض الاماكن بالاجابة المعينة له ۰ وقوله لذوي العقول يمكن ان يكون احترازا عن ۰
التخصيصات للعقول المجردة فانها عقول لا ذووها عند من يقول به اخر لانها لما كلفوا به
انها ادبا ثم الا ان يصطلح عليه احد والاصوب ان يجعل سايق لذوي العقول قيدا واحدا

احترازا عما ذكرنا وعن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاحجار لئلا يكون تفسيرا بما لا يكون
المصنف قايلا به ظاهرا • وقوله باختيارهم يمكن ان يكون اشارة الى انه تعالى اعطاهم الاختيار في الاتيان
بالمشروعات وتركها لئلا يكون عبادة او عصيانا يثاب عليها او يعاقب به ويمكن ان يكون احترازا عن
الاوضاع الالهية السابقة لا باختيار كالوجدانيات السابقة من هو فيه الى غايتها وقوله
المحمود يمكن ان يكون صفة مادحة للاختيار واشارة الى ان الاختيار لتكليف حسن كما هو المذهب
الصحيح ويمكن ان يكون احترازا عن الكفر فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد وارادة غير
الحسن سايق لذوي العقول باختيارهم ولكن باختيارهم مذموم • وقوله الى الخير متعلق بسايق
فان الوضع الالهي السايق لذوي العقول باختيارهم المحمود لا يكون الا الى الخير وهو ما وعدهم
الله تعالى لهم من الكرامات على الامتثال بالاوامر والاجتناب عن النواهي • وقوله بالذات
يمكن ان يكون متعلقا بسايق ويكون معناه ان ذلك الوضع الالهي بذاته سايق لانه ما وضع الا
كذلك ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات
بذاته خير والخير حصول الشيء الحاصل المناسب من حيث انه براه من القوة للشيء الحاصل له كمال
ومن حيث انه موثر حسن والرضى فعيل من رضي بمعنى مفعول دينا رضيا اي مرضي الله وعباده الصالحين
لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والنور قيل في بعض الشروح انه كيفية عارضة من
الشمس والقمر والنار على ظاهر الاجسام بعروضها تصير المرئيات منكشفة متجلية ولهذا
قيل في تفسيره هو الظاهر المظهر لغيره والحق انه الثاني من الاضواء والاضواء قيل هي اجسام
شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك
جسم ورد بمنع حركتها قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ذلك بل هو يحدث في قابله للقابل
دفعه لكن لما كان حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس
فالحق انها كيفيات فمنها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء
وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف • ومنها ما هو ثان وهو
الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر ويسمى هذا النوع نورا وعلى هذا فعدول الشيخ رحمه الله من الضوء الاول الذي
يسمى ضياء الى الضوء الثاني الذي يسمى نور العلة باعتبار انه لما صار دينا رضيا متعلقا بالشرايع
التي هي الفروع لا بالبدايع التي هي الاصول صار فيه جهة فرعية فناسب ان يطلق عليه ما هو
الثاني والكلام مشتمل على ما يشبه المعقول بالمحسوس بوجه حسن لانه لما كانت البدعة وكل
ما هو جهل يجعل صاحبها كمن يمشي في الظلام فلا يهتدي للطريق ولا يامن ان يناله مكروه فاشبهت
البدعة بالظلمة فلزم ان يشبه الشريعة وكل ما هو علم وهداية بالنور وشاع هذا حتى
تخيل انه ماله بياض واشراق • قال صلى الله عليه وسلم اتيتكم بالحنيفية البيضاء وقيل انه
لطريق الاستعارة التخييلية وفيه نظر لكون طرفي التشبيه مذكورين والذكر والشرف قال
الله تعالى ص والقران ذي الذكر اي ذي الشرف قاله المفسرون والانام الخلق اسم جمع
لا واحد له من لفظه والمطية المركب وسماها مطية لانها وسيلة الى دار السلام وسميت
الجنة دار السلام لسلامة ما فيها من الفنا او لان السلام من اسماء الله تعالى **قال**
رحمه الله احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله واصلي عليه وعلى اله واصحابه
وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين • لما وصف الله تعالى بالاوصاف المذكورة صار

باعتنائه

النور

باعتنائه على الحمد بانيا فعال احمده ولما نظر في عظم نعم الله وعرف ان القدرة البشرية لا تفي
بواجب حمده كما هو مستحقه قال على الوسع والامكان • قيل الامكان اعم من الوسع لان تنصيف
الجبال ممكن وان لم يكن في وسع البشر والرضوان هو الرضى وقولنا طلب بالاستعانة على طريقة قوله
تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم ذكر الشهادتين لانه من سنن الخطب واصلي عليه اي ادعو له
بالوسيلة والزلفى والفضيلة لان الصلوة من المؤمنين الدعاء وتقديم الال والاصحاب
على الانبياء في الصلوة لتكميل الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم والفقه تزد لكن لا للتفضيل
على الانبياء والال من جهة النسب ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هم اولاد علي وعقيل
وجعفر والعباس ومن جهة الدين كل مومن تقي لذا اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن
الال **قال** رحمه الله العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام
اللام في العلم اما ان يكون للعهد والمراد به العلم الذي كان العلماء يعدونه علما وهو العلم المنجي او
العلم الذي اشتغلوا فيه تعلما وتعليما • واما ان يكون الاستغراق العرفي لقولهم جمع الامير العلماء
اي علماء مصره واطراف مملكته وعلى هذا يندفع ما قيل ان الخبر اخص من المبتدا • وهو غير جائز
وحقيقته غنية عن التعريف وقد رسمه الشيخ ابو منصور انه صفة تتجلى بها المذكور لمن
قامت به وعلم التوحيد والصفات المراد به علم الكلام والتوحيد هو الوصف بالوحدانية
لان توحيد الواحد الحقيقي من كل وجه تحصيل الحاصل وصفات الله تعالى قديمات قايمات بذاته
تعالى لا يقدر وهي لا عينه ولا غيره على ما عرف في موضعه • والمراد بعلم الشرايع العلم المشروعات
سببا كان او علة او شرطا او حكما وهو الاثر الثابت بالشيء كالحل والحرمة والجواز والفساد
فالشرايع وان كانت تعمها ولكن افرد الاحكام لكونها المقصود من البواقي وفيه تلويح هذا الكلام
الى ما ذكرنا في اول الخطبة من ان المراد بالبدايع صفات الله تعالى **قال** رحمه الله
والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق
السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي عليه
ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم • اعلم
ان الاصل في النوع الاول اي علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب يعني بمحكمه والسنة
يعني المتواترة منها لان المطالب فيها قطعية فلا بد من كون الدليل قطعيا ومحكم الكتاب والسنة المتواترة
كذلك • فان قيل هذا انما يستقيم اذا كان المتمسك ممن اقر بالرسالة وحجية الكتاب
اما غيرهم من الفلاسفة ومنكري الرسالة • والاصل فيه بالنسبة اليهم العقل الصرف فالجواب
عنه اما بان كلام الشيخ مع المقرين بالرسالة وحجية الكتاب ولهذا ضم الى ذلك مجانبة الهوى
والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه
الصالحون فان في ذلك اشارة الى ما ضبط بعض اهل القبلة مثل ما قالت المعتزلة في قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه مشروط بالتوبة ومثل ما قالت الروافض ان المراد من قوله
انما الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان ونحو ذلك مما مالت اليهم نفوسهم الخبيثة
واستلذت به من غير داعية الشرع ومن غير ان يكون ذهب اليه احد من الصحابة والتابعين
واما بان الحاجة بالعقل كانت قبل تقرر الشرايع وظهور الادلة الشرعية واما بعده فلم يحق
للجدال في الاحتجاج مدخل ولا الى الحجج العقلية الصرفة التقات بل بقي الاسلام او السيف الا سلا
يعلو ولا يعلى والمراد من مشايخنا العلماء الذين اشتغل الشيخ عليهم كالامام احمد الطواويسي
وشمس الائمة الحلواني وقيد الاصحاب بالعامة لما ان بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كبشر
ابن ابي غياث كان موسوما بالبدعة **قال** رحمه الله وقد صنف ابو حنيفة في

نسخ العلم

ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات واثبات تقدير الخير والشر من الله تعالى وان
ذلك كله بمشيته واثبت الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة يخلق الله اياها
كلها ورد القول بالاصلح • صنف ابو حنيفة رحمه الله في التوحيد والصفات كتاب الفقه
الاكبر وسماه الاكبر لان شرف العلم بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذاته وصفاته تعالى
وذكر في اثبات الصفات لم يزل ولا يزال بصفاته واسمايه لم يحدث له صفة ولا اسم فمن قال
انها مخلوقة محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر وذكر فيه ايضا اثبات الخير والشر
فقال يجب ان يقول امنت بالله وملايكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى
وذكر فيه ايضا ان افعال العباد كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وكلها بمشية الله •
وعلمه وقضايه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضاه والمعاصي بدونهما فاما مسئلة
الاستطاعة ورد القول بالاصلح فلم توجد في الفقه الاكبر فلم يكن قول الشيخ واثبت الاستطاعة
عطفا بل ابتدا كلام وكذلك قوله ورد القول بالاصلح ولكن فيه تعقيد لانه فصل بين المعطوف
والمعطوف عليه بالاجنبي لا ضرورة لفظي **قال** رحمه الله وقد صنف كتاب العالم
والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لا يكفر احدا بالذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له
وكان اماما صادقا في علم الاصول • وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في
مسيلة خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه ان من قال بخلق القران فهو كافر وقد
صح هذا القول عن محمد • وصنف ابو حنيفة رحمه الله كتاب العالم والمتعلم • وقال فيه ان
المومن لا يكون لله عدوا وان ارتكب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب الذنب
فالله تعالى احب اليه من ذلك وصنف كتاب الرسالة وهو كتاب بعثه الى عثمان البتي من اصحابه
وقال فيه لا يكفر احدا بالذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له اي يقال رحمه الله وكان ابو حنيفة
رحمه الله اماما صادقا في علم الاصول اي عالما به على التحقيق لا كما ظنه بعض الجهلة المبتدعة
ان ابا حنيفة قال ذلك لا عن علم وبصر لانه كان مستعملا بتخريج المسايل الفقهية لا في اصول •
الدين ورد الشيخ عليهم بالمبالغة قال الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب ابي حنيفة عن
يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر اردد فيه •
وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة وكنت نازعت طبقات الخوارج
والمعتزلة والروافض واهل الاهوا وكنت قهرتهم بحمد الله وكنت اعد الكلام افضل
العلوم فراجعت في نفسي وقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي والتابعين واتباعهم لم يخوضوا •
فيه تركت الخوض فيه اقتدا بهم • وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسيلة
خلق القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه ان من قال بخلق القران يعني الصفة القايمة بذاته •
تعالى فهو كافر واما ما هو المكتوب في المصاحف فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة انه مخلوق وقد
صح هذا القول يعني المتفق عليه بين ابي حنيفة وابي يوسف عن محمد رحمهم الله قال شمس الايمة •
البزدوي وصل الينا هذا القول منهم بطريق الاحاد والمشهور منهم لا يكفرا واهل قبلتكم
قال رحمه الله ودلت المسايل المتفرقة عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط •
على انهم لم يميلوا الى شي من مذاهب اهل الاعتزال • والى ساير الاهوا تفرقوا اولا ست فرق
العدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجية ثم تفرق كل فرقة اثني عشر فرقة فصاروا
اثنين وسبعين فرقة وقد دلت مسايل اصحابنا في كتبهم على انهم لم يميلوا الى شي من مذاهبهم فمنها
ما قالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فصلى كل واحد منهم الى جهة فمن علم حال امامه فسدت
صلوته لان امامه مخطي في زعمه فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما قالت المعتزلة لما صح القول •

بفساد الصلاة كما لو صلوا كذلك في جوف الكعبة • قيل انما حكموا بفساد الصلاة لان كل مجتهد مصيب
في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل لغيره باجتهاده بخلاف الصلاة في الكعبة فان كل جهة حق
بالنسبة الى جميع الناس **اجيب** بانه اذا كان اجتهاده في حق نفسه حقا لا بد ان يعتقد الغير
الحقية بتلك النسبة وههنا اعتقده مخطيا مطلقا ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد
الصلوة والمتوضي يقتدي بالمتيمم حيث يصح صلاته عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان جواز الادا
بالمتيمم في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا وفيه نظر لان ثبوت جواز •
الادا في حق الامام المتيمم دون المقتدي مناف لجواز الاقتدا به • ومنها ما قالوا فيمن حلف ان
لم ات غدا ان استطعت فكذا انه يقع على سلامة الاسباب والالات للعرف فان قال عنيت
به استطاعة القضا صدق ديانة فدل انهم قايلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف قول
المعتزلة وفيه نظر لان المسيلة تدل على ان استطاعة القضا ثابتة اما انها تدل على انها مع الفعل
فلا • ومنها انهم قالوا بجواز امامة الفاسق مع الكراهة وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من
ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز وقالوا ايضا القاضي بشهادة الفاسق نفذ لانهم مسلمون وفيه
رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض • ومنها انهم
اتفقوا على عدم جواز الدعا بقوله اللهم اني اسالك بمقعد العز من عرشك • واختلفوا في جواز الدعا
بمعقد العز فجوزه ابو يوسف ولم يجوزه ابو حنيفة ومحمد ذكره في كراهية الجامع الصغير وفيه رد •
لمذهب المشبهة • ومنها ما قالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجري عليه الحد لا يحصل به
التطهير من غير توبة اليه اشير في شرح المبسوط وفيه رد لمذهب المرجية فان عندهم لا يضر مع
الايمان ذنب ثم ان الشيخ رحمه الله نفى عنهم مذهب الاعتزال اولا ثم نفى مذهب جميع اهل الاهوا
لان المعتزلة اكثرهم خلافا في المسايل والدلايل ويدعون ان اصحابنا كانوا على مذهبهم لا غير فنفى ذلك
اولا للاهتمام **قال** رحمه الله وانهم قالوا بحقية روية الله بالابصار في دار الاخرة •
وحقية عذاب القبر لمن شا وحقية خلق الجنة والنار حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لجهم اخرج عني يا كافر
وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة على ما نطق به الكتاب والسنة وهو فصل يطول تعداده • اما
بعض الشارحين كسر الهمزة على انه كلام مستانف لا فتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد في
المسايل ما يدل على حقية روية الله تعالى ولكنه ذكر في الفقه الاكبر يراه المومنون وهم في الجنة
باعين روسهم بلا تشبيه ولا كيفية ومنشا هذا توهم ان المسايل لا تطلق الا على الفقهية • وذكر فيه
ايضا ان اعادة الروح الى البدن في القبر حق وضغطة القبر حق وعذابه حق لكل الكفار ولبعض •
المسلمين • وذكر فيه ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا فنا لهما ولا لاهلهما ابدا • **قال** ابو
حنيفة رحمه الله لجهم بن صفوان الترمذي راس الجبرية اخرج عني يا كافر لانه كان يرى فنا وهما مع اهلهما
شتما له لغلوه في هواه وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة من البعث بعد الموت وقراة الكتب ووزن
الاعمال والصراط والشفاعة مثل ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من
في القبور • وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرون كتابهم والوزن يوميذ الحق ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة • وقوله صلى الله عليه وسلم ان الصراط جسر ممدود على متن
جهنم شفاعتي لاهل الكباير من امتي • وروي انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين جديدين فقال انهما
ليعذبان وما يعذبان لكبيرة اما احدهما فانه كان لا يستتره البول والاخر يمشي بالنميمة وهي اي
النوع الاول وهو علم التوحيد وما يتعلق به فصل يطول تعداده **قال** رحمه الله •
والقسم الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والثاني اتقانه وهو
معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها • والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس •

العلم مقصودا فاذا تمت هذه الوجوه كان فقها • ذكر القسم موضع النوع فانه قال في صدر الكلام العلم
نوعان • وقال الاصل في النوع الاول اشارة الى ان المراد بالنوع ليس ما اصطلح عليه كثير من منطقيين •
بالحقيقة في جواب ما هو لان القسم اعم منه ولا دلالة للعام على الخاص حتى يحمل مجازا على ما يعرف ان
شاء الله ولو جاز لما منع عن ذلك مانع وسمى هذا القسم نوعا فقال علم الفروع باعتبار الغالب فانه
جعله ثلثة اقسام اى اجزاء ولا شك في فرعية العمل بالنسبة الى العلم ولا في فرعية علم المشروع اى
علم الاحكام كالحل والحرمة والصحة والفساد وغير ذلك بالنسبة الى الادلة المستنبطة هي منها
او باعتبار الجميع فان ذلك الادلة حجة توقف على صدق المبلغ وهو الرسول ومعرفة ذلك انما
هو بالنوع الاول ولا نعني بالفرعية الا كون الشيء بحيث يبنى على غيره • والضمير في قوله وهو العقد
يحتمل ان يرجع الى المضاف اليه وذكره باعتبار الخبر ويحتمل ان يرجع الى المضاف وكذلك الواقع
اسم ان والضمير في قوله بنفسه راجع الى المشروع اى بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج عنه وهو احتراز
للاحتراز عن الاسباب والشروط فانها شرعت بالنظر الى غيرها اى الاحكام • واما الاحتراز عن •
القسم الثاني وهو اتقان المعرفة اى بالمشروع فان المقصود منه استنباط الاحكام منها قوله
وهو راجع الى الاتقان لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى اى اتقان المعرفة
بالمشروع هو معرفة النصوص مع معانيها اللغوية والشرعية لان المعنى من المعنى ما يفهم من العبارة
وهو اعم من ان يكون لغويا او شرعيا فلا يتوهم الجمع بين الحقيقة والمجاز او عموم المشترك كما يفهم من
قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط انه كناية عن الحدث لغة وهو خروج النجاسة من هذا المحل
ليعلم من ذلك الحكم في الخارج من غير السبيلين شريعة • وضبط الاصول بفروعها ليعلم ما ذا يترتب
عليها من الاحكام الفروعية كما اذا تيقن ان اليقين لا يزول بالشك ضبط ان من تيقن بالطهارة ثم
شك في الحدث يجوز ان يصلي بذلك الطهارة • فان قيل هل راعى الشيخ اصطلاح من خصص •
العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات حتى قال علم المشروع في الاول واتقان المعرفة في الثاني
اجيب بانه يمكن ان يكون مراده من كلامه على ذلك الوجه ذلك ويكون معنيا بالفقه
عبارة عن العلم بكليات الاحكام المشروعة وعن معرفة كل حكم جزئي باصله المستنبط هو •
منه وعن العمل بذلك الجزئي ويمكن ان لا يكون • فان قيل فما وجه جعل العمل قسما من الفقه
وانه مخالف له لان الفقه في كلامه ههنا بيان للعلم والعلم مخالف للعمل جدا وحقيقة ••
اجيب بانه ما جعل قسما من العلم المطلق بل انما جعله قسما من علم الفروع وزعم انه
كل له اجزاء ثلثة فهو يستدل على ذلك وجه لا مخالفة فهو تقسيم للكل الى اجزائه لقوله فاذا
تمت هذه الوجوه كان فقها لا تقسيم الكلي الى جزئياته • فان قيل اللام في قوله حتى لا يصير نفس
العلم مقصودا لا يخلو اما ان يكون للعهد والمعهود علم الفروع او النوع الاول او الجنس •
ولا سبيل الى شيء من ذلك • اما الاول فلان العمل من اجزائه ولا يبقى على الاية • واما الثاني
فلانتفاء القرينة حينئذ لانه في بيان انه جزء من الثاني ولا تعلق له بالنوع الاول • واما الثالث
فلانتفاء القرينة ولانا نسلم ان لا يكون جنس العلم مقصودا فان معرفة الواجب وصفاته هو •
وقدمه معها مقصود في علم الكلام اجيب بانا نختار الاول واطلاق العلم على اغلب
اجزائه بطريق المجاز • فان قيل الفقه لا يخلو اما ان يكون مفهوما حقيقيا او اعتباريا والثاني
باطل لانها احكام حقيقية شرعية مع ادلتها المحققة والعمل الموجود في الخارج فتعين الاول
فلا يكون قوله حتى لا يصير نفس العلم مقصودا في نحره لانه اذا كان العمل جزء مفهومه لا يكون
القصد وعدمه مدخل وحاصل هذا الجواب انه مفهوم اعتباري اجيب
بانه ليس المراد جعل العمل جزء منه على الحقيقة وانما هو تنبيه لقاصد العلم ان التواني في العمل

لم يتم له هذا النوع من العلم وهو الفقه قال رحمه الله وقد دل هذا على ان المعنى ان الله تعالى
سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتي الحكمة من يشاء الاية وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في •
القرآن بعلم الحلال والحرام • وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اى بالفقه والشريعة
والحكمة في اللغة هو العلم والعمل وكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه •
وهو العلم بصفة الاتقان مع العمل به • قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام • طبا فقيها
بذوات الابلام • سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا
والا فهو فقيه من وجه دون وجه • استدل الشيخ رحمه الله على ما قرر ان الفقه هو الوجوه الثلا
بان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة والحكمة هو العلم والعمل اما بيان الاولى فبقوله تعالى يؤتي •
الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا • واما الثانية فلا يحتاج الى بيان • وقو
وقد فسر ابن عباس يشبه ان يكون جواب سؤال مقدر تقريره ان الله تعالى ذكر الحكمة في الاية
وليس في ذلك ما يشعر بان المراد بها علم الشريعة وتقرير الجواب قد فسر ابن عباس رضي الله
عنهما يؤتي الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام وعلم الحلال والحرام هو الشريعة فيثبت
ان الشريعة سميت حكمة والحكمة في اللغة هو العلم والعمل • وقوله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة اى بالفقه والشريعة ان كان من تفسير ابن عباس فهو تاييد للاول بزيادة تصريح والا •
فهذا نصا مبني على تفسيره • فان قيل سيذكر بعد هذا ان تاويل الصحابة لا يكون حجة فكيف
استدل بتاويل ابن عباس رضي الله عنه فالجواب من وجهين • احدهما ان التفسير يراد
به غير التاويل فهو ما يكون مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وذلك حجة لا محالة • والثاني
ان تاويل الصحابة لا يكون حجة على الغير في الاحكام الشرعية • فاما في اثبات ما يرجع الى ما يتعلق
باللغة فلا ريب انه ليس بحجة • والضمير في قوله دليل عليه لراجع الى المعنى في قوله وقد دل على هذا المعنى •
وقوله وهو العلم بصفة الاتقان والعمل به تفسير له او استدلالا على ذلك بقول رؤبة ارسلت
فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام والضمير في قوله فيها للنوق وكلمة في لبيان موضع •
الارسال كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين والقرم البعير المكرم الذي لا يحمل عليه
بل يحفظ للفحلة والاقحام هو الادخال بعنف والطب هو الماهر بالضراب والابلام بالفتح جمع بلمة
وهو شدة رغبة الناقة الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياها من •
شدة الرغبة ووجهه انه وصف القرم اولا بالاقحام وهو عبارة عن العمل وثانيا بالطب وهو
عبارة عن العلم ثم اطلق عليه اسم الفقيه فعلم ان الفقه عبارة عن العلم والعمل • قيل فيه نظر لجواز
ان يكون المراد بالطب العلم بالضراب وبالفقه العلم المخصوص وهو العلم بذوات الابلام واجيب
بانه انما يجوز اذا كان قوله بذوات الابلام متعلقا بهما وهو ممنوع فانه متعلق بقوله ذا اقحام
والكلام طرفه ولئن سلمنا ذلك ولكن سوق الكلام للمدح في العلم والعمل بل العمل هو المقصود في
ذلك فمن حوى هذه الجملة اى المعاني الثلاثة المذكورة كان فقيها مطلقا اى كامل الفقه والا فهو
فقيه من وجه دون وجه وفيه شبهة العدم قال رحمه الله وقد ندب الله تعالى اليه
بقوله فلولا نفر من كل فرقة الاية وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به • وقال
صلى الله عليه وسلم خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا • وقال اذا اراد الله بعبد
خيرا يفقهه في الدين • [illegible] قيل هذا يحتمل ان يكون ابتداء كلام في فضيلة الفقه ويحتمل
ان يكون تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم مع العمل والفرقة الجماعة الكثيرة والطائفة تقع على
الواحد فصاعدا كما سيجيء • وذكر في المطلع انها فرقة يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة واربعة
يعني والله اعلم لما لم يمكن نفر الكافة لعدم تعلق المصلحة به هلا نفر من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة •

ليتكلفوا الفقاهة ويحملوا المشاق في تحصيلها وليجعلوا غرضهم في التفقه انذار قومهم وارشادهم • ووجه
الاستدلال ان الله تعالى وصف الفقه بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به على سبيل
التحريض ولن يكون ذلك الا اذا كان عالما عاملا فان غير ممقوت قال الله تعالى كبر مقتا عند الله
ان تقولوا ما لا تفعلون • وقال اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وعلى هذا ظهر الاستدلال
بالحديثين فانه اثبت الخيرية للفقها ومع عدم العمل ممقوتون لا خير فيهم ثم الحكم لا يعرض على المنكر
يؤيده انه صلى الله عليه وسلم سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر فقال هم علماء
السوء يقال فقه الرجل بالضم اذا صار الفقه طبيعة له وفقه الرجل بالكسر اذا فهم وكلاهما
مرويتان في نسخة الكتاب **قال** رحمه الله واصحابنا هم السابقون في هذا الباب
ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة
وملازمة القدوة وهم اصحاب الحديث والمعاني • اما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم
اصحاب الراي والراي اسم للفقه الذي ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضا • الا ترى انهم جوزوا
نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث
وراوا العمل به مع الارسال اولى من العمل بالراي ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة
وعمل بالفرع بتعطيل الاصل • اصحاب مذهبنا ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لهم خصوص
السبق في الفقه لتقدمهم في تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة وترتيب الفروع على الاصول
ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في معرفة الشريعة العليا والقصوى تانيث الاعلى
والاقصى والقياس في فعلى اذا كانت اللام واوا قلبها يا وجي قصوى لحي القود على الاصل •
وقد جا القصيا وهو قليل والرباني المتاله العارف بالله • وقيل الشديد التمسك بدين الله
وطاعته وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحياني والنوراني •
والقدوة ما يجب الاقتدا به والمراد انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين في اخذ
الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس على ترتيب الحجج ويسلكون نهجهم ولا يخترعون
من عند انفسهم ما يخالف قويم طريقهم • قيل قوله وهم اصحاب الحديث لدفع طعن الخصم فيهم
انهم كانوا يضعون الاحكام برايهم فان وافق الحديث رايهم قبلوه والا فردوه ورد طعنهم بقوله
وهم اصحاب الحديث والمعاني اي الجامعون بين المنقول والمعقول • اما المعاني فقد سلم
لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الراي وفيه نظر لان قوله والراي اسم للفقه الذي ذكرنا اياه •
لان الخصم لا يريد بقوله اصحاب الراي اصحاب الفقه المذكور لكونهم حينئذ مادحين للاصحاب
لا طاعنين فيهم بل هو كلام مبتدا على طريق التمدح بين المعقول والمنقول • اما المعقول
فبتسليمهم اياه لنا واما المنقول اي الحديث فهم اولى به من غيرهم فانهم جوزوا نسخ الكتاب
بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة وراوا العمل به اولى من
العمل بالقياس • وقالوا من رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة فانهم جمعوا المراسيل فبلغت
ذكرا فيها من خمسين كراسا وعمل بالفرع اي بالقياس بتعطيل الاصل اي الحديث وشرط صحة
القياس ان لا يكون مبطلا له • روى عن يحيى بن ادم انه قال في الحديث ناسخ ومنسوخ كما في
القران وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى اخرما قبض عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكان بذلك فقيها • وعن نصر بن محمد ما رايت رجلا اكثر اخذا للاثار من ابي حنيفة
وعن يحيى بن نصير قال سمعت ابا حنيفة قال عندي صناديق من الحديث ما اخرجت الا اليسير
منها **قال** رحمه الله وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على
القياس وقال محمد في كتاب ادب القاضي لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم الراي الا

بالحديث

بالحديث حتى ان من لا يحسن الحديث او علم الحديث ولا يحسن الراي قال لا يصلح للقضا والفتوى وملا
كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني وبخل عن ترتيب الفروع على الاصول
انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على
شرط الايجاز والاقتصار ان شا الله تعالى وما توفيقي الا بالله عليه واليه انيب حسبنا الله
ونعم الوكيل • هذا الكلام من تتمة ما تقدم والمراد من المجهول هو الذي لم يشتهر برواية الحديث
ولم يعرف الا بالحديث او بحديثين • وتقديم قول الصحابي على القياس سيجي بيانه ان شا الله تعالى
ومعنى قوله لا يستقيم الحديث الا بالراي اي باستعماله فيه هو انه لا يقدر المجتهد على استخراج
المعاني الشرعية ما لم يكن عنده قوة ادراك تميز المعقول المعنى للبنا عليه والالحاق به من غيره
والاقتصار عليه • وقوله ولا يستقيم الراي الا بالحديث لان بعض الاحكام ثابت به فتعديته
الحكم الى غير موضع النص لا يستقيم الا بمعرفة الراي وشرايطه وايضا لا بد من ادراك المعنى الشرعي
من المنصوص عليه وقد يكون فيه نوع خفا يحوج الى التامل واستعمال راي فما لم يكن بعد ذلك
يضل في فتواه لمن سئل ممن استراح بظاهر الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت الحرمة بينهما
قال نعم عملا بقوله صلى الله عليه وسلم كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم • وكالذي لم يصل اليه
حديث القهقهة وسئل عن نقض الوضوء بها ومن استراح بظاهر الحديث اي اكتفى واستغنى عن بحث
المعاني وبخل اي اعرض عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وسمي ظاهريا ولما
ذكر ان اصحابنا هم العلما الربانيون الجامعون بين المنقول والمعقول وهو في صدد تعليم طريقهم والا
انتهاج هذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز •
والاختصار وقد عرف ان الكلام قد يكون مطنبا بالنسبة الى كلام موجزا بالنسبة الى اخر
وقد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا وسط الكلام فيه فيوجد ان هذا التصنيف
يكون اوجز منه وتوفيق الله عبده ان يجعل افعاله الطاهرة موافقة لاوامره مع بقا اختياره •
فيها وان يجعل باب قلبه موافقته لما يحبه والتوكل تفويض الامر والانابة الرجوع اليه في جميع
الاحوال وتقديم الطرفين يفيد التخصيص كما عرف في موضعه **قال** رحمه الله اعلم
ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة والاجماع • والاصل الرابع هو القياس المستنبط من هذه
اعلم ان علماءنا رحمهم الله لم يلتفتوا الى قواعد اهل المعقول من تقديم مباحث المتوقف عليه وانما
ذكروا معاني فقهية وقواعد شرعية يبنى عليها الاحكام الشرعية ولهذا لم يذكروا شيئا من تعريف
هذا العلم وموضوعه صريحا وغرضه وشرعوا في بيان الادلة الشرعية المستنبطة منها •
الاحكام الشرعية فقالوا اعلم ان اصول الشرع ثلثة ولا شك ان كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه سابقا على معرفته فنقول الاصل ما يبنى عليه غيره والشرع هو الاظهار • قال الله تعالى
شرع لكم من الدين اي اظهر وبين وهو اما ان يكون بمعنى الفاعل او المفعول او اسم لهذا الدين
كالشريعة فقال شرع محمد كما يقال شريعته • وذكر بعض الشارحين في سبب العدول عن
الفقه الى الشرع انه افادة التعميم لانه لو قال اصول الفقه افادت الاضافة تخصيص يتوهم •
اختصاص الادلة باصول الفقه وهو متمسك بها في علم الكلام ايضا وفيه بحث من وجوه الاول
منع تلك الافادة مع تقدم قوله والاصل في النوع الاول كذا ولئن سلم فلا ما الافادة مطلقا
بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة وهو غير مشترك بالضرورة فلم يتم التخصيص •
الثاني على ذلك التقدير لزم الزيادة على قدر الحاجة وهو غير لازم • الثالث انما لزم ذلك ان لو
كان المراد به المفهوم الاضافي وهو ممنوع • الرابع ان قوله الاصل الرابع القياس لا يصح اما ان يكون
اصلا باعتبار المذكور على قوله باعتبار المذكور يعني قوله اصول الشرع على الوجه المذكور •

وهو كونه للتعميم الوجه المذكور او يكون اصلا رابعا لا سبيل الى الاول لان القياس ليس بحجة في النوع
الاول ولا الى الثاني لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه على انه اصل رابع باعتبار الفقه والا
لاختل المعنى المقصود من التعميم لان المذكور لما كان هو المشروع يتوهم انه اصل باعتباره وليس بمستقيم
بل يضطر الى ان يحمل الشرع بمعنى الفقه فيحصل التعميم المقصود والصواب ان يقال لو قال اصول
الفقه ثلاثة لا يخلو اما ان اراد به المفهوم الاضافي او العلمي ولا سبيل اليهما جميعا اما الى
الاول فلان الفقه عنده عبارة عن علم المشروع بنفسه واتقان المعرفة والعمل به على ما مر
والكتاب والسنة والاجماع ادلة المشروع بنفسه لا القسم الاخر الذي هو اتقان المعرفة
به المراد به اصول الفقه المصطلح واما الى الثاني فلان اصول الفقه ليس علما للكتاب والسنة
والاجماع بل هو علم لاتقان المعرفة بالمشروع وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول
بفروعها الذي يؤول معناه الى قولهم علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام من
الفروع الاحكام الشرعية الفرعية واما قلنا ايضا ليست ادلة على القسم الثاني لانه عبارة
عن معرفة النصوص والنصوص لا تدل على معرفة نفسها واذا عرفت هذا فيجوز ان يكون مراده
الشيخ من الشرع المشروع ولا شك في دلالة الادلة عليه ثم قدم الكتاب لانه حجة من
كل وجه ثم اعقب لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس
بالذكر لانه فرع من وجه بالنسبة الى الاصول الثلثة واصل باعتبار نسبة الحكم الثابت اليه
وليس هذا بصحيح لان السنة والاجماع ايضا كذلك والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر لان
جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس
لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم هذا الى جهة فرعية المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده
بالذكر واحترز بقوله المستنبط من هذه الاصول الثلاثة عن القياس العقلي واشار به الى
فرعيته والاستنباط استخراج الماء من العين وفي العدول عن لفظ الاستخراج اليه تنبيه
على الكلفة وتحريض للمجتهد على بذل مجهوده مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة
بالخارج من غير السبيلين لكونه خارجا نجسا من بدن الانسان كالخارج من السبيلين ومثال
الاستنباط من السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس
قياسا على الاشياء الستة المذكورة في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة الحديث
ومثال الاستنباط من الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب لعلة انها غير محرزة قياسا على
سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور وقيل في حصر الاصول على الاربع ان ما هو
الحجة في حقنا ان كان من الله فهو من الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة
وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس قال رحمه الله
اما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن الرسول نقلا متواترا
بلا شبهة قيل القرآن مصدر كالغفران وهو بمعنى المقروء فيكون حينئذ متناولا لكل ما هو
مقروء وقوله المنزل مخرج غيره وقوله على رسول الله يعني محمدا صلى الله عليه وسلم وفي بعض
النسخ على الرسول وفي بعضها على رسولنا وهو واضح يخرج الكتب السماوية غيره وقوله
المكتوب في المصاحف يخرج الاحاديث وقوله المنقول عنه نقلا متواترا يخرج قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وهو قوله فاقطعوا ايمانهما وقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات
وقوله بلا شبهة نفي لقول الجصاص وهو ان المشهور وان كان فيه شبهة فهو قسم من اقسام
المتواتر وفيه نظر من اوجه الاول ان قوله المنقول عنه نقلا متواترا زايدا لان القراءة
المشهورة كقراءة ابن مسعود وابي خرجا بقوله المصاحف لان قراءة كل منهما مكتوب في مصحفه

لا في مصاحف والثاني انه استعمل المجاز في التعريف بجعل القرآن بمعنى المقروء وذلك غير
شائع الثالث ان المنزل على الرسول اذا كان لاخراج غيره من الكتب لا يكون كافيا لان الكتب السماوية
منزلة على الرسول اذا المراد به الجنس وليست بمحدودة الرابع انه غير منعكس لان الكتب
المذكورة كلها كتب ولم يصدق التعريف عليها الخامس انه تعريف دوري لان معرفة
القرآن موقوفة على معرفة المصحف ومعرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن لان المصحف
ما كتب فيه القرآن فيكون دورا السادس انه غير منضبط ولان التسمية ليست من القرآن لعدم جواز
الصلاة بها وعدم حرمة قراءتها على الحائض والجنب وعدم اكفار منكرها مع صدق التعريف عليها
والجواب عن الاول ان لا نم خروج قراءتهما بقوله المصاحف قوله لان قراءة كل منهما مكتوب
في مصحفه قلنا ممنوع بل كل من كتب من مصحفهما كتب لذلك ولئن سلم لكن الالف واللام اذا دخلتا
الجمع ولم يكن معهودا ينصرف الى الجنس وههنا كذلك وعن الثاني بانه تعريف رسمي واستعمال
الالفاظ المجازية فيه جايز وعن الثالث على تقدير ان يكون النسخة على رسولنا ظاهر وعلى
النسختين الباقيتين يحمل اللام بدلا عن المضاف اليه على تقدير وبالعناية بان المراد برسول
الله محمدا صلى الله عليه وسلم للغلبة عليه في عصرنا والرابع ناقض لا يقال المراد بالكتاب هو
المعهود بالحجة في حقنا لان المعهود معلوم والمعلوم لا يعرف لانا نقول هو معلوم بوجه فيجوز ان
يعرف بوجه اخر لان التعريف رسمي وهو لا يفيد سوى التمييز عما عداه وذلك القدر معلوم من
العهد لان العهد من حيث الحجة وهو مسبوق بمعلوميته على وجه يفيد التمييز وعن الخامس
بمنع الدور فانه ذكر في الصحاح المصحف الذي جمعت فيه الصحف فكان الاصحاف اذا لغة
جمع الصحايف لشيء لا جمع صحايف القرآن فقط وذكر في المهذب ان حقيقته جمع الصحف فعلى هذا
لا يتوقف معرفته على معرفة القرآن بل هو معلوم عندهم قبل نزول القرآن فسموه مصحفا لانه
لما كان متفرقا في صحايف اولا ثم جمعوه بين الدفتين يجوز ان يسمى بهذا الاسم اذا وجد
هذا المعنى فيه قال صاحب الكشاف في باب ذكر من صحيح البخاري يكتبوا على المصحف
الاول تعريف القرآن به لا يكون دورا وعن السادس ان الصحيح من المذهب ان التسمية من القرآن ولكنها
ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور قال ابن عباس رضي الله عنهما كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم
وكذلك نقلت اثباتها بين دفتي المصاحف بطريق التواتر ولكن لم يثبت تواترها انها من السور
واما عدم جواز الصلاة بها فعلى رواية التمرتاشي ممنوع فانه ذكر ان المصلي لو اكتفى بها يجوز
الصلاة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى غيرها وهو الصحيح عدم الجواز للشبهة لو بها اية امة
واما عدم حرمة قراءتها على الحائض والجنب فلقصد التيمن والذكر لقراءة الفاتحة لذلك
واما عدم اكفار منكرها فانه زعم انها انزلت للتبرك كما في صدور الكتب والصواب ان يقال
يجاب انه تعريف للكتاب المعهود حتى يندفع الاعتراض الرابع والاستاذ في تعريف المعهود لفظا
وقد عرف الشيخ الكتاب الحجة في حقنا وهو القرآن فقال الكتاب الذي هو حجة هو القرآن
لكن لما حصل فيه خفا باعتبار اخر من حيث انه يطلق على الكلام النفسي بالاشتراك او المجاز ازاله
بقوله المنزل الى اخره ويؤيد هذا قول الشيخ وهو النظم والمعنى دون ذهو اسم للنظم
والمعنى فانه لو جعل القرآن بمعنى المقروء في مطلع التعريف ليكون حينئذ كان الواجب ان يقول
وهو اسم للنظم والمعنى لان المعنى هو الصورة العقلية وهي ليست بمقروءة وحتى لو قال وهو النظم
والمعنى دل انه جعل القرآن اسما علما للكتاب فلم يحتج الى اقحام الاسم قال رحمه الله
وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل

النظم ركنا يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق في الايمان ركن اصلي والاقرار ركن زائد على ما يعرف
في موضعه ان شاء الله. قال بعض الشارحين انما اختير النظم على اللفظ ههنا وذكر في تعريف الخاص
والعام اللفظ لان اللفظ معناه الرمي يقال لفظت الرحى الدقيق فاحترز عن ذلك تأدبا وتعظيما
لعبارات القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لانه تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه
خاص القرآن فلا يجب فيه التأدب. قال صاحب الصحائف ولقائل ان يقول النظم ايضا يفهم
منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب عنه الاحتراز ايضا لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان النظم
نسبة بين الحروف والنسبة التي بين الحروف لا يطلق على مجموعها فالاولى ان يقال عبارة القرآن
قال صاحب الكشف اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولها ثم اجاب عن كلام صاحب الصحائف
بان حقيقة النظم جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في نظم الشعر لافتقاره الى حسن تحصيل
الوزن يقال نظمت اللؤلؤ اي جمعته في السلك ومنه نظمت الشعر كذا في الصحاح واذا كان
كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل اولى من استعمال العبارة وتضمن تشبيه الفاظ القرآن
باللآلي التي هي من انفس الجواهر وفيه نظر ثم ان الشيخ رحمه الله تعرض لذلك ردا لمن زعم ان
مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان المعنى المجرد ركن حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلوة
بغير عذر مع كون القراءة فرضا فيها فرد ذلك بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
واراد به نفي ما يقابله **واجاب** عن شبهة الزاعم بقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في حق جواز الصلوة خاصة قالوا في تعليل ذلك ان مبنى النظم على التوسع لكونه غير مقصود لا سيما
ان القرآن نزل اولا بلغة قريش فلما عسرت على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال النبي صلى الله
عليه وسلم وسقط وجوب رعاية اللغة اصلا واليه اشار بقوله عليه السلام انزل القرآن
على سبعة احرف كلها شاف كاف فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على لغة نفسه ان يقرأ بلغة
غيره من العرب فلغير العربي مع عجزه اولى وهذه المسئلة مشكلة. ذكر الشيخ في مبسوطه ان نوح
ابن ابي مريم روى رجوع ابي حنيفة عنها قال وهو الاصح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا لانه
وصفه بالعربي المنزل وفيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال
وان لم يثبت لا يفيد قوله لانه وصفه بالعربي المنزل لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر
الاولين. قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين اولم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه
على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مؤمنين. والضمائر كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل
هو الظاهر من نظم القرآن لان غيره يحتمل تعقيدا لفظيا وهو مخل للفصاحة على ما عرف في موضعه على
ان تأويل بعض لا يلزم غيره في ذلك ما هو الظاهر. وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه
بمنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله
لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين
على حالة الصلاة لان حالة الصلاة حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقة ويحمل الاول
على تقدير تعلقه بمنزل على غير حالة الصلاة. فان قيل ابو حنيفة في جعل النظم غير لازم يلزمه احد
الامرين بطلان تعريف القرآن وجواز الصلوة بلا قراءة من غير عذر لان النظم الذي هو ليس
بعربي لا يخلو اما ان يكون قرآنا او لا يكون فان كان الاول بطل التعريف لانه ليس مكتوبا في
المصاحف ولا منقولا عن الرسول عليه السلام وان كان الثاني لزم جواز الصلوة بلا قراءة ويمكن
ان يجاب على كل واحد من التقديرين. اما على الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التعريف
قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة لوجود القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم هذا الحد والتعريف

بالنسبة

بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به الروح الامين على قلب محمد صلى الله عليه وسلم
ولم ينسخ نظمه. واما على الثاني فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلاة بلا قراءة قلنا
جواز الصلاة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الرخصة لا التقصير بالحاقه بالمنصوص عليه بالدلالة
فان وجوب القراءة باعتبار التذكر والترغيب والترهيب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة
الى اهله فيلحق به. وقوله خاصة يفيد ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم
منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية النظم لازم. قوله وجعل المعنى يعني ان ابا حنيفة رحمه الله
جعل المعنى عند القدرة اكثر ركنا لازما كالتصديق في الايمان فانه ركن اصلي والاقرار ركن زائد
على ما يعرف في موضعه اي في باب الحسن للمامور به او في باب معرفة اقسام الاسباب
والعلل من هذا الكتاب او في اصول الكلام وانما اعاد قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة
تقرير لفظ التشبيه بينهما وبين التصديق والاقرار وهو ان اظهار التفاوت بينهما حال القدرة
كالتفاوت بين التصديق والاقرار حالة الاضطرار فسقط ما قيل ان تشبيه النظم بالاقرار
غير مستقيم لان الاقرار لا يسقط الا حالة العذر والنظم عنده ساقط في غيرها ايضا فالوجه
مجرد التفاوت بين الامرين فيهما جميعا. قال صاحب البديع وقولهم النظم ركن زائد غير محصل
مع الدخول في الماهية. واعلم ان الحقائق الشرعية لها اسامي موضوعة باعتبار ترتب الاحكام
عليها فما كان منها مركبا من امور لا يحتمل شيء منها ان يسقط فهي اركانه وما كان مركبا من امور وخاله
ويتحقق مع اقل منها في اخرى بحيث لا يستلزم انتفاؤه تسميته ركنا باعتبار قيامه به وزائدا
بعدمه فالمنافاة بينهما انما هي باعتبار واحد كالعوضين في المقايضة فان كل واحد منهما مبيع
وثمن لا باعتبار واحد فلا تنافي بينهما اذ ذاك فالمبيع عند جعل عوضه ثمنا ثمن عند جعل عوضه
مبيعا وهذا الا ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان واخرى باقل منها
فان قيل فيلزمهم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء **فالجواب** ان الزائد هو
ما اذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزائد. **قال** رحمه الله وانما
يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام
الشرع. انما صدر الكلام بكلمة انما لان من الناس من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن على مذهب
ابي حنيفة كما تقدم فيكون معرفة الاحكام بتوقفه على معرفة المعنى فقط فرد ذلك بطريق التأكيد
بقوله انما يعرف بمعرفة اقسامهما. والظاهر ان المراد من الحكم ههنا ما يثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة والجواز والفساد وغير ذلك مما يثبت به وهو اطلاق المصدر على المفعول
كاطلاق الخلق على المخلوق لكن لما شاع فيما بينهم صار منقولا اصطلاحيا فصار حقيقة اصطلاحية
ويمكن ان يكون المراد من الحكم ما قالوا انه خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به فقوله خطاب
كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وبقوله بفائدة شرعية خرج الخطاب الذي يفيد
فائدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات والفائدة هي ما يتم التي به احسن
حالا. وقوله تختص به فيخرج عنه مثل قوله الم غلبت الروم فانه خطاب الشرع بفائدة شرعية
لكنه غير مختص به لجواز ان يعلم من خارج وعلى هذا فوجه جمع الاحكام باعتبار تنوع الفائدة
فان ذات الخطاب واحدة. فان قيل كان الواجب ان يقول معرفة احكام الشرع وما يتعلق بها
لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر عليه
تعويلا على فهم الاذكياء وقيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترازا عما
لم يتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما نحن بصدده. وقيل
هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي يذكر موجودة في الجميع فذكر الاقسام في

الانواع فايدة • واجيب بان المقصود بيان ان الحاجة الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض
من التقسيم بيان اقسام القدر المحتاج اليه وفايدته نظرا لانه محل النزاع • والجواب ان الشيخ
قيد الاقسام بما يرجع الى معرفة الاحكام لا الى نفس الاحكام والاقسام على تقدير وجودها في
جميع الكتاب فطرق معرفة الاحكام لا تزيد على الاربعة اما بالاستقرا او بالحصر العقلي كما ذكر
وغرض الشيخ بيان ما يحتاج اليه الاصولي في استنباط الاحكام فضلا عنه عن الاقسام فقيد
بقيد فيه فالقيد لبيان الواقع لا للاحتراز قال رحمه الله القسم الاول في وجوه
النظم صيغة ولغة • والثاني في وجوه البيان بذلك النظم • والثالث في وجوه استعمال ذلك
النظم وجريانه في باب البيان • والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب
الوسع والامكان واصابة التوفيق قيل وجه التي طريقه فقال ما وجه هذا الامر طريقه والسر
مناسب اذ لا معنى لقولهم طرق النظم صيغة ولغة ولعله بمعنى الجهة اي الاعتبار اي في اعتبارات
النظم صيغة ولغة والبيان اظهار المراد • وقوله وجريانه في باب البيان تتميم ان لم يكن عطف
تفسير لقوله استعمال ذلك النظم والوقوف هو الاطلاع والوسع والامكان مترادفان او
يكون الوسع بمعنى الجهد والطاقة اشارة الى ان المجتهد يخطي ويصيب وهو في حق اجتهاده
مصيب • والامكان مصدر امكن الشي ويكون اشارة الى ما ذهب اليه اهل السنة والجماعة
من ان العلم بعد النظر الصحيح يحصل عادة بطريق الامكان لا الوجوب كما ذهب اليه الفلاسفة
ولا بطريق التوليد كما ذهب اليه المعتزلة • وقوله واصابة التوفيق كالمؤيد لذلك • واعلم
ان الشارحين رحمهم الله جعلوا هذه الاقسام بعضها للنظم وبعضها للمعنى وبعضهم جعل الكل
للنظم والمعنى على معنى ان بعضها للنظم وبعضها للمعنى وتحيروا في ذلك وتاملوا ولم يزد بهم الا تحيرا
وانا اذكر في ذلك ما تيسر الله تعالى علي ولا بد في ذلك من تقديم مقدمتين احديهما ان دلالة
الالفاظ ليست بذاته للدلالة على المتضادين ولتساوي المفهومات بالنسبة اليها فلا بد
من مخصص هو الواضع المستلزم للوضع والموضوع له • والثانية ان لارادة المتكلم مدخلا في الافادة
للمتكلم فاذا عرفت ذلك فان اللفظ الواحد يقع في الكلام تارة تاكيدا واخرى تاسيسا وطورا
توطيه واخر مقصودا بالذات ومرة حقيقة واخرى مجازا وليس ذلك بالافادة للمتكلم فاذا عرفت
ذلك فنقول المتكلم بخطابه قصد تفهيم ما اورده من كلامه والمخاطب مشتغل بادراك ما اصدر
الخطاب لاجله والغرض ان ذات اللفظ لا يدل على ذلك وما يرجع الى الوضع والواضع فهو ما يعين
من المعنى بتعين اللفظ بازايه فما زاد على ذلك من الاعتبارات فبواسطة ارادة المتكلم فاذا
حاول المخاطب فهم المراد من كلام المتكلم فلا بد من التفحص عن عوارض اللفظ التي تدل على جهات
الدلالة وهو عبارة عن الاستدلال وهو القسم الرابع وقد حصل ذلك من اقسام النظم والمعنى
باعتبار معرفة الاحكام لانها موقوفة عليه ثم نظره الى ما يرجع الى الوضع والواضع هو ما يدل
عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول ونظره الى ما يرجع الى المتكلم من كونه مقصودا
بالذات بحسب درجات قوة الدلالة او توطيه هو اعتبار جهات البيان بذلك النظم
وهو القسم الثاني ونظره الى ذلك من حيث استعماله في الموضوع له وغيره هو باعتبار جهات
الاستعمال لذلك النظم وهو القسم الثالث والمضروب لذلك مثلا لا توضيح خطاب اقيموا الصلاة
لوروده ممن هو ممتثل الطاعة واجب العمل به وذلك موقوف على فهم المراد به وهو لا يحصل
الا بالنظر في الجهات الدالة عليه وهو الاستدلال والنظر في صحة دلالته على المعنى اللغوي
وجوه النظم والنظر في ان اللفظ مستعمل فيما هو الموضوع له او في غيره وجوه الاستعمال
والنظر في انه اراده ارادة جلية مقصودة ووجوه البيان وهذا المقدار لا بد للفهم منه وان

امكن استخراج

امكن استخراج عوارض اللفظ اكثر من ذلك فبين ان انحصار الاقسام في الاربعة فيما يرجع الى معرفة الاحكام
استقرائي وان الاقسام كلها راجعة الى النظم والمعنى لا بطريق التوزيع ثم لكل جهة من هذه الجهات يعرض
عوارض اخر بها ينقسم اللفظ بتقسيمات اخر على ما نذكره ثم من الشارحين من قال ان لكل كلمة معنى لغويا
وهو ما يفهم من ضرب من استعمال الة التاديب في محل قابل له وهو لا يختلف بحال من الاحوال والثاني
ما يفهم منه ذلك مع كونه في الزمان الماضي ويختلف باختلاف تلك الهيئة حتى لو زيد عليه من حروف
المضارعة شي يتغير معناه الى الحال والمستقبل وكذا في الاسم فان رجل مثلا يدل بمادته والعموم
والتنكير بهيئته وفي المشترك يفهم من حروف القر الحيض ومن هيئته توحده وقيل هما مترادفان •
اذ القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى اخر كالحقيقة والمجاز او الاستدلال فان الغرض فيهما
ما يفهم منه مع النظر الى استعمال المتكلم او استدلال السامع وحينئذ ما يفهم من اللفظ
هو المراد سواء كان لغة او صيغة لا فرق بينهما فيما نحن فيه وفيه نظر فان صيغة النهي مخالفة لصيغة
النفي مثلا في قوله لا تصل ولا تصلي واحدهما وهو النهي يقتضي المشروعية والاخر لا يقتضيها فلو لم
يكن من الصيغة واللغة لما كان كذلك قال رحمه الله اما القسم الاول فاربعة اوجه
الخاص والعام والمشترك والماول • قد ذكرنا ان اللفظ يعرض له عوارض اخر بها تقبل تقسيمات
فان اللفظ من حيث ان الواضع عينه لشي يعرض له ان يعينه • اما ان يكون لامر واحد او لاكثر والاول
هو المسمى بالخاص في اصطلاح اهل العلم • والثاني اما ان عينه على وجه يكون كله مرادا او لا يكون لذلك
لعرض والاول هو المسمى بالعام عندهم والثاني ان لم يكن بعض افراده متعينا في بادي النظر فيكون
تعذر بل يحصل بعضه مرادا بطريق الامكان فهو قبل التامل هو المسمى بالمشترك وبعده بالماول وهذه
تسميات مناسبة يذكر الشيخ المناسبة في تفصيل المحل قال رحمه الله والقسم الثاني
اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما يحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى
في مقابلتها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ويعرض اللفظ بالنسبة الى ارادة المتكلم المعنى منه جلاء
وخفاء وكلاهما متفاوتان فلكل درجة من ذلك تسمى باسم ضبطا للاعتبارات استخراج الاحكام من النصوص
على وجه الاتقان فجلاء دلالة لفظ على ما اريد به ان وصل فهو المفسر وكذلك الخفا الا حيث لكونه مقصودا
للمتكلم مع كونه قابلا للتاويل سمى ذلك اللفظ ايضا وان لم يصل الى ذلك بل كان عليه بوطيه او سمة
لذلك سمي ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى انه لم يبق قابلا للتبديل فهو المحكم وان انحط عن ذلك
بحيث لا يحتمل التاويل فهو المفسر وكذلك الخفا • اما ان يكون للجهل بتعيين الواضع بان يوجد لفظا
مستعملا في معنى ولفظ في اخر مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكفن
فانه مستعمل فيه • قالت عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد استعمل فيه ايضا
لفظ النباش ولم يعلم الترادف فيسمى ذلك خفيا • واما ان يكون لغير ذلك فان كان ذلك دلالة دليل تصرفه
عن ظاهره فهو المشكل • وان كان عدم دليل على احد المعاني فهو مع امكان الاستفسار من المتكلم او جوف
بيانه يسمى المجمل وبدونه يسمى المراد من التقابل تقابل المتضادين كما سنذكره ان شاء الله قيل اقسام
المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن قسم البيان او داخلة فيه فان كان الثاني لزم ان يقال اقسام
البيان ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة واجيب بان اقسام
البيان داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة في البيان
فيكون اقسام المقابل تبعا فلم يذكرها سقوطا وفيه نظر لان القول بالتبعية ينافي القول بالدخول
وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى
باعتبار معرفة احكام الشرع اربعة وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل
به اذا خرج عن حد الخفاء والاشكال والاجمال وحينئذ لم يكن مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة

وحاصله انها قبل البيان ليست من الاقسام المتعلقة بمعرفة الاحكام فلم يجعل حصته وبعده منها فذكرها
في ذيلها سعرفة ومن هذا التنبيه لما اشرنا اليه من انها تقسيمات الى اعتبارات عارضة دال الاستقلال
على اعتبارها في استخراج الاحكام على سبيل الاتقان قال رحمه الله والقسم الثالث اربعة
اوجه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارة
النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه جهة استعمال اللفظ فيما وضع له او في غيره يعرض لها
اعتبار اخر بحسب كثرته فان كثرة استعمال اللفظ في شيء يورث الوضوح في الافادة فان حصل الوضوح
لكل واحد منهما بحسبه فهو الصريح والا فهو الكناية وعلى هذا فهو الحقيقة هذا الاسم اعني الصريح
والكناية فرع الحقيقة والمجاز متاخر في الاعتبار عنهما والقسم الرابع وهو ما يتعلق بادراك ذ
المخاطب لعرض له جهات اربع باعتبار دلالة اللفظ مطابقة وتضمنا والتزاما فان الاول
سمي عبارة عندهم والثاني اشارة والثالث دلالة او اقتضاء لكن باعتبار فرق بينهما وهذه
جملة ذكرها الشيخ رحمه الله مجملة وسنبين تفصيلها قيل قسم الله تعالى كتابه العزيز الى قسمين
بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فيكون هذه
التقسيمات مخالفة للكتاب والجواب ان مذهب علمائنا رحمهم الله مذهب الصحابة والتابعين
في تفويض امر المتشابه الى الله تعالى وان الراسخ لاحظ لهم في معرفة تاويله والمحكم لا يحتاج الى البيان
ولا يتاتى ان من اقسام الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلاة والزكاة والربوا وغير
ذلك من الحج وسائر المجملات فصار قسما اخر خارجا عنهما جميعا فانتفى دعوى الخصم الحصر فيجوز وضع
الاسامي باعتبار ما عرض لهم من الاعتبارات قال رحمه الله وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها واحكامها واصل الشرع
هو الكتاب والسنة فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم ومعرفة اقسامه
ومعانيه مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله اراد من معرفة المواضع معرفة
اشتقاق هذه الاقسام كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص والعام كقولهم الخاص ماخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا والعام ماخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة وعلى هذا سائر الاقسام
واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح بتقديم الراجح على المرجوح وبمعانيها
المعاني اللغوية الشرعية وجواب عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز قد مر في شرح الديباج
واراد بالاحكام الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا وظنا ووجوب التوقف كما ستعرفه مفصلا
وهذه الامور المذكورة انما هي باعتبار العوارض لحق الاقسام السالفة وذلك لان معرفة النصوص
اما ان يكون من جهة ما دخل في النص اولا والاول اما ان يكون مقصودا بالذات او وسيلة اليه
فالثاني معرفة الاشتقاق لاستخراج المعاني بحسب معنى جنسه والاول معرفة المعاني اللغوية او
الشرعية او العرفية والثاني اما ان يكون باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول كونه في رتبة الدلالة
من حيث كونه مثبتا للفرض او الوجوب او غيره راجحا عند المقابلة او مرجوحا والثاني الاحكام
الثابتة بحسب تلك القوة فتشمل الاقسام الاربعين العشرين لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والمجاز وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في اربعة
يحصل منه ثمانون ولعلها ليست ثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية لما مر فلا في قول الشيخ
تسامح لانه انما يكون قسما ان لو كان مورد القسمة مشتركا واللازم باطل اذ لا يحكم على ما احد من
الاشتقاق بانه خاص او عام او غير ذلك لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة عليه سماه قسما
مجازا والجواز اطلاق على الاقسام الاربعة ايضا مجازا لان الاقسام لا يكون الا متقابلة وهذه
ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به باستدلالا

بعبارة

بعبارة النص قوله واصل الشرع هو الكتاب والسنة انما ادعاهما مخصصا بالذكر في الاصالة مع
ما تقدم من ان الاصول اربعة لان هذه الاقسام لا يوجد الا فيهما قال لا يحل لاحد ان يقتصر في هذا
الاصل يعني الكتاب ولم يقل هذين الاصلين لانه الاصل في بيان الكتاب لا السنة وقوله مفتقرا ومستعينا
وراجيا احوال عن الضمير في يلزمه قال رحمه الله اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وهو ماخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان اي ينفرد به والخصاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد
عن المال وعن اسباب نيل المال لقصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة قيل لفظ
كل هاهنا غير واقعة موقعها لانها وضعت للافراد والموضع للتعريف والتعريف للحقيقة اجيب
بان في ذكره فائدة وذلك لان كلمة لفظ صارت عامة لارتضائها بما هو عام وهو وضع لينتظم جميع
الافراد التي يتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على
وجه الانفراد كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي لزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع
الالفاظ التي كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد لا على كل لفظ منها بل اللفظ الواحد يكون جزءا
الخاص فدفع هذا الوهم بذكرها ورد بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا المحل وبان ما ذكرتم من
اتصاف النكرة بالصفة العامة وافادتها عموم الافراد يقتضي بطلان التعريف بدون كلمة كل
ايضا فلا يكون مسوغا لذكرها فان المبطل للشيء لا يصح مبطلا له بل الجواب ان يقال هذا التعريف
ليس لبيان الحقيقة وانما هو للامتياز عما عداه والشيء اذا كان له افراد ويراد تعريفه تعريفا
رسميا مع بيان انه ماهية ذات افراد يجوز الاتيان بكلمة كل دلالة على ذلك كذا افاده شيخنا
العلامة شمس الدين الاصبهاني رحمه الله واللفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمهملات وبقوله
وضع لمعنى خرج ما لم يوضع لذلك وبقوله واحد خرج المشترك لانه وضع لا لمعنى واحد وقيل خرج به
المطلق لانه متعرض للذات فقط والوحدة والكثرة من الصفات وفيه نظر لان المطلق ان خرج
به والمشترك بغير ما ولاشتراك لان الاول لزم ان يكون وجوب النظم الكريم اربعة والجواز المطلق الخاص
عند الشيخ كما ستذكره وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد والمراد
من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد في الخارج
او لا وفيه نظر لانه يقتضي الى العموم المعنوي وفيه كلام على ما سيجيء فالاولى ان يقال ان العام ايضا
خرج بقوله واحد وقوله على الانفراد لصرف الواحد عما هو اولى واقدم له اعني الواحد الحقيقي
الذي لا يوجد الا في خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد والواحد الحقيقي اولى واقدم من
غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد وتبين
الشارحون بما ذكرنا لبينا ولا الجميع قوله وانقطاع الشركة قيل تاكيد للانفراد وبيان للازمه
لانه من تتمة الحد وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى فائدة وقطع الشركة بالنظر الى الغير الظاهر
انه تفسير الافراد بحرف العطف كما سيجيء نظيره في كلامه في مواضع وليس الى ان الانفراد هو قطع النظر
عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف متناولا للاقسام وما قيل لو قيل
المراد بالوضع الوضع الاول كان احسن لان الحقيقة والمجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع
والخصوص والعموم انما يثبتان بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة والمجاز داخلين ليس بشيء لما
مر ان هذه الاعتبارات تقسيمات فلا يمتنع ان يكون لفظ خاصا في معنى وهو حقيقة فيه وكل
اسم قيل انما ذكر الاسم دون اللفظ لان ما يدل على المشخص العين وهو المراد بالمسمى لا يكون الا اسما
بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف فعلى هذا يكون التعريف
الثاني للخصوص العيني وافراده بالذكر لان لها افراد وجبريل وميكائيل من قوله تعالى من كان عدوا

لله وملائكته ويكون المعنى من قوله لمعنى والمسمى في التعريفين واحدا وهو ما يدل عليه اللفظ وقيل الاول
لتعريف الاعراض والثاني لتعريف الجواهر والعرض من تعريف كل قسم على حدة الاشارة الى ان
الخصوص يجري في المعاني والمسميات وعلى هذا يكون المسمى في التعريف الثاني غير المعنى في الاول فان
المراد في الاول حينئذ ما هو كالعلم والجهل والجوار احدهما كان كافيا في افادة الغرض ولكن ذكر الاخر
توسعة في العبارة **قال** رحمه الله فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين
سائر الاحيان واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد فهذا بيان
اللغة والمعنى اعلم ان الخاص لا يخلو اما ان له معنى واحد حقيقة او لا فالاول الخصوص العيني والثاني
اما ان يكون مشتملا على كثيرين متفقا وبين في احكام الشرع او لا فالاول الخصوص الجنسي كالانسان
مثلا فانه يشتمل على الرجل والمراة وحكم الشرع فيهما متفاوت حتى لو اشترى عبدا فظهر امة لم
ينعقد البيع والثاني الخصوص النوعي كرجل وامراة لا يقال هذا غير صحيح لان الرجل ايضا يشتمل
على كثيرين متفقا وبين على الحلم كالمعتوه والمجنون والعاقل لانا نقول كلا منها بالنسبة الى من له
اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض فان قلت كان الواجب ان يقدم الخصوص العيني لانه
هو الواحد الحقيقي **اجيب** بانه انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدم
وضعا للتناسب **قوله** بهذا بيان اللغة اي بما ذكرنا من ماخذ الاشتقاق والتعريفين
بيان الخاص لغة واصطلاحا فاما بيان حكمه وترتيبه فسيجي ان شاء الله **قال** رحمه
الله ثم العام نحده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى ونعني بقولنا من الاسماء يعني من
المسميات ههنا ونعني بقولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام يعني ان ذلك اللفظ اما ينتظم
الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه ومرة معنى مثل قولنا من وما والعموم في اللغة
الشمول يقال مطر عام اي شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان ووسع البلاد ونخلة عميمة
اي طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة وهو كالشيء ونحوها اسم عام معنى لتناول
كل موجود ولا يتناول المعدوم عندنا خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص
العام بعد الخاص وضعا لدلالته على الكثرة وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى
والاجابات المذكورة في كلمة كل اتيه ههنا والجواب الجواب **قوله** لفظا كالجمع وفيه اشارة
الى ان العموم من اوصاف اللفظ دون المعنى والمراد به الموضوع وذكره في الخاص اغنى عن ذكره ههنا
وقوله ينتظم اي يشتمل جمعا احتراز عن المشترك لانه لا يشمل المعنيين بل يحملهما على السوا وعن التثنية
فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه
عند اكثر المشايخ ما وراء النهر ليس بشرط خلافا للعراقيين وعامة اصحاب الشافعي قيل انما فسر
الشيخ ههنا الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احترازا عن التسميات فان
الاسم قد يطلق على التسمية قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى والاظهر انها احتراز عن المعاني
فان الاسم كما يدل على المشخص يدل على المعنى وقد اخترنا ان اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني
كما سيجي وفيه نظر اما على الاول فلانا لا نم وجود لفظ ينتظم جمعا من التسميات لان التسمية
مصدر سمى هو فعل قائم بالمسمى ولم يوضع لذلك لفظ ينتظمها ولو كان فلانا نع عن عمومه واما
على الثاني وهو قوله والاظهر فلان المراد بالمعنى ان كان ما يفهم من الاسم فلا فرق بين المسمى والمعنى
وان كان المراد به ما يكون مثل العلم والجهل فان تفسيره بالمسميات ما يخاصه ايضا لصدق
المسمى على ما يفهم منه يقال مسمى العلم ومسمى الجهل لما يفهم منهما ولعل تفسيره بالمسميات لمعنيين
احدهما ان العام مثل زيدون مثلا لو انتظم جمعا من الاسماء لزيد وزيد وزيد مثلا وكل اسم
منها خاص لما تقدم لزم كون الشيء شاملا لاضداده وهو والثاني ان من وما مثلا انما

جما

في قوله على القسم الثاني ولفظ يعني من ونعني بقولنا من الاسامي يعني المسميات زائدة لعلها وقعت سهوا من الكاتب قبل التعريف صح

جمعا من المسميات باي اسم كان من حيث انها افراد فيها كثرة لا من حيث ان كل واحد مسمى باسم خاص وذلك
ظاهر فلو لم يفسر المسميات لزم المحال ولم يصدق التعريف ليس بجامع لان النكرة المنفية والنكرة
اذا اتصفت بصفة عامة عامة كما سيجي ولم يتناولها التعريف اذ هي ليست بلفظ ينتظم جمعا بالوضع
بل عمومها ضروري **واجيب** بان البيان لتعريف العام حقيقة وعموم النكرة المذكورة
مجازي فانه اريد بها غير ما وضعت له وهو العموم بقرينة النفي والصفة العامة ولئن سلمنا
ان عمومها حقيقي فلا يقدح في صحة الحد لان الحد لبيان العام صيغة بقرينة مورد القسمة لا لمطلق
العموم وعمومها ليس بالصيغة وفيه نظر لانا لا نسلم ان في اقسام النظم هو مطلق العام والتعريف
لاجله فان اللام فيه للعهد وايضا التعريف انما يكون للكلي لا للجزئيات والصواب ان يقال
ما المراد بقولكم النكرة غير موضوعة لجمع من المسميات انها غير موضوعة مفردة او مركبة مع حرف
النفي والصفة العامة الاول مسلم لكن لا يلزم خروجها من التعريف والثاني ممنوع فانا نختار
ان المركب موضوعة **قوله** ونعني بقولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام انما ذكره لئلا يتوهم
ان التعريف مشتمل على ما ينافيه من كلمة او فان التعريف تقدم عند قوله جمعا من الاسماء لكن الالفاظ
وارده بعض معناه وقوله نخلة عميمة طويلة فانها اذا طالت كثرت اجزاؤها والقرابة
اذا توسعت انتهت الى صفة العموم فاول درجاتها البنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة
فيها ينتهي توسع ولقب بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات فرع لهذه الاربعة ولهذا
انتهت الجزئية الى العمومة ولم يتعد الى فرعها ولم يتعرض للخؤولة لان الاصل قرابة
الاب اذا انتسب الى الاباء وهو كالشيء اي العام المعنوي كالشيء وكان ارادة لدفع قول القاضي فانه يجعله
لفظيا ولدفع بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم يجعلونه مشتركا لانه يتناول افرادا مختلفة
الحقائق واختار الشيخ ان يكون عاما معنويا لانه يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو الوجود
وان كان كل ينفرد باسمه الخاص وقوله عندنا قيل يتعلق بقوله اسم عام وقوله ولا يتناول المعدوم
حاله معترضة وفيها اشارة الى الاحتراز عن مذهب المعتزلة ويمكن ان يكون متعلقا بقوله ولا
يتناول المعدوم فعلى الاول يكون لدفع الاشتراك وفي الثاني لبيان المذهب **قال**
وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني وقوله او المعاني سهو منه او ماول
لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ
واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكرنا قبل هذا ان المشترك
لا عموم له فثبت انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله يسمى معاني مجازا
لاجتماع محاله لكن كان ينبغي ان يقول والمعاني فالصحيح انه سهو نقل الشيخ تعريف الجصاص ليعدان
المعاني لا عموم له وبعد فيه ما دل على ذلك في كلام الجصاص فانه قال العام ما ينتظم جمعا من الاسماء
او المعاني بكلمة او وهو بظاهره يفيد تعدد المعاني ونسبه الشيخ الى السهو واخوجه الى التاويل
فقال لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها فلا ينتظمها لفظ واحد فالمعاني لا ينتظمها لفظ
واحد اما الاولى فلان المعنى هو الصورة العقلية وما حصل في عاقل من صورة شيء فهو الحاصل في
عاقل اخر فانما يحصل من صورة الانسان في عاقل عند تعقله هو الحاصل منها لعمرو عند تعقله بالضرورة
واما الثانية فظاهرة فان عند اختلاف المعاني كالانسانية والفرسية مثلا لا يمكن ان يكون لها لفظ
واحد يشملها بحيث يفهم منه كل واحد منها فهم زيد بزيد ويكون زيدون ورجل ورجل
ورجل من رجال بل ان دل عليها يكون بطريق الاحتمال وذلك يسمى مشتركا وقد ذكر الجصاص بعد ذلك
العام المشترك لا عموم له فثبت انه سهو والسهو ما ينبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ لا ينبه
صاحبه او ينبه بعد اتعاب او ماول وتاويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله يسمى معاني مجازا الا جما

ع

جماله فيكون من قبيل اطلاق الحال على المحل ولكن كان الواجب ان يقول والمعاني لان المراد بها حينئذ محالها
وهي المسميات التي سميت الاسماء بها فيكون الاسماء والمعاني عبارتين عن معنى واحد وكلمة او لاحد الشيئين
حقيقة فيصير قوله جماعة من الاسماء او المعاني جماعة من الاسماء او الاسماء وذلك فاسد فثبت انه سهو وهذا
تقرير كلام الشيخ وهذا كلام في غاية المتانة والسداد ولكن اشتبه على كثير من الناس فانهم تحيروا
في ايراد الفرق بين النهي والخصوص مثلا في جواز عموم الاول دون الثاني مع ان كل واحد منهما يتناول
افرادا باعتبار معنى هو الوجود في الاول وتفسير الاصابة في الثاني ولا علينا ان نوضح ذلك وان كان
فيما ذكرنا كفاية للفطن وذلك ان ترتب احكام الشرع انما هو على الاشيا الموجودة في الخارج فما
ليس بموجود منها فيه لا يترتب عليه حكم الشرع كعكس النقيض والقيام لابد له من كثرة وهي انما تكون
بالافراد فان كانت خارجية وهي بحيث اذا اطلق عليها اللفظ كانت مراده كافراد مسلمين والنهي فهو
العام عندهم حقيقة وان كانت ذهنية ولا تحقق لها في الخارج من حيث هي الا في ضمن الحال اذا اطلق
اللفظ عليها لم تكن مراده بل داخلة في الارادة فليست بعامة عندهم حقيقة كالانسانية والخصوص
فان عند الاطلاق على انسانية زيد وخصوص شي معين لم يكن المعنى المفروض مرادا بل داخلا في
الارادة واعتبار ذلك عاما يبطل الاستدلال لان لعبارة بعض العمومات لان الاستدلال
بها بما سيق له لا بما دخل فيه فان ذلك بطريق الاشارة فلم يعتبر فان قيل فعلى ما اعتبرتم من
الافراد يكون العموم من اوصاف المعنى وهم صرحوا بخلافه فالجواب ان صاحب البديع من
اصحابنا ذهب الى ذلك وجعل اطلاق العموم على اللفظ بطريق العرض وفيه بحث لان الاستدلال
القوم فيما نحن فيه من نظم الكتاب فجعلوه اصلا لتوقف المعنى عليه وان كان الواقع وسيلة اليه فاطلاق
العموم على المعنى ليس بمناسب لاوضاع القوم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم المعاني والالفاظ
وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة الى السامع فهو باعتبار الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن
لا يدرك الا بالفاظه وهو ظاهر وكان وقع لي في الانوار شرح المنار في الفرق بين قولهم العام
المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من قولهم العام المعنوي هو الكلي الطبيعي ومن قولهم
المعنى لا عموم له الكلي بعد كونه كليا والماخذ واحد وهو ان احكام الشرع انما تترتب على الامور
الموجودة والكلي من حيث هو كلي لا تحصل له في الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلي الطبيعي فانه موجود
في ضمن الاشخاص والذي وقع ههنا اولى لكونه اقرب الى القواعد واوفق للاصطلاح
قال رحمه الله واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من الاسما
على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحدا من الجملة مرادا به مثل العين اسم للناظر ولعين الشمس والما
وغير ذلك ومثل المولى في العرف من الاسما المشتركة عند اهل اللغة وهو ماخوذ من الاشتراك
المراد بالمشترك هو المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها لذا قيل وفيه نظر
لجواز ان يكون مفهوما اصطلاحيا وضع اسما لما اشترك فيه المعاني وبحث كلي ما يتعلق به قد
مر فالحاجة الى الاعادة قوله لفظ كالجنس وترك الوضع لكونه مفهوما مما سبق وقوله احتمل معنى
من المعاني المختلفة كالفصل يخرج غير المحدود والمراد بالمعاني معان متباينة فما عداه لا يخرج القرء
والجون وغيرهما وقيل المعاني بالاختلاف ليخرج العام وقوله او اسما معطوف على قوله معنى
فتقديره كل لفظ احتمل اسما من الاسما على اختلاف المعاني اي حال كونها مختلفة معانيها وقوله
على وجه لا يثبت الا واحدا من الجملة حال من المعاني او الاسما وقوله مرادا تمييز والضمير في به
راجع الى اللفظ واما اورد القسم الثاني وان كان الاول كافيا في الافادة لما قال العلامة شمس
الائمة الكردري رحمه الله ان لفظ العين وللاحوال شروط فتقديره احتمل معنى من المعاني او اسما من
الاسما بشرط ان لا يثبت الا واحدا من المعاني او الاسما وقوله مرادا تمييز والضمير في به راجع الى

اللفظ

اللفظ واما اورد القسم الثاني وان كان الاول كافيا وان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع و
وغيرهما فهو نظرا الى اشتراك الاسما وان كان موضوعا بازاء مفهومها فهو نظرا الى اشتراك المعاني والاطلاق
المشترك عليها صحيح وعلى هذا يكون كله داخلة في المحدود لا في الحد فلا يضر التعريف وهذا
لان الفصل مساو للمحدود واقسام احد المتساويين اقسام للاخر وقيل المراد باشتراك المعاني
اشتراك الصفات كالبائن حيث يشترك فيه البينونة والبيان والبين وهو في الحقيقة راجع الى الاول
يعني قول شمس الائمة لانه ساوى ان يقال لفظ البائن موضوع بازاء لفظ البينونة والبائن والبين او
بازاء معانيها وقيل المراد بالمعاني المعاني الذهنية كالعلم والجهل ومن الاسما المسميات اي الاعيان
الخارجية كالمولى والقرء وفيه نظر فان العلم والجهل ليس لهما افراد ولو قدرناها باعتبار الحال لرجع
الى الاول قيل في هذا التعريف نظر من وجهين احدهما ان معاني المشترك كلها موضوعات له
فان قولنا عين الباصرة وعين الشمس والميزان وعين الماء والدنيا والجاسوس والربة باعتبار
كونها موضوعات اللفظ لا من محتملاته والثاني ان التعريف منقوض بالخاص كالاسد مثلا فانه
لفظ محتمل لمعنى من المعاني المختلفة وهو الرجل الشجاع مع انه لا يسمى مشتركا ويمكن ان يجاب
عنه بان يقدر كلامه كل لفظ وضع لمعاني مختلفة احتمل الانفراد بواحد من الجملة وحينئذ يندفع
الاشكالان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الخاص ليس بموضوع للمعاني المختلفة وتحقيق
هذا ان المشترك انما يتصف بوصفه العنواني ما دام منتسبا الى الوضعين ومعناه اذ ذاك
ان لا يتجاوز مفهومه غير مجموع بينهما كالقرء مثلا فان معناه مشتركا ان لا يتجاوز الطهر والحيض
غير مجموع بينهما ويحتمل تخصيصه بواحد منهما بنصب دليل يدل على ذلك فيصح مثلا ان يقال القرء
بمعنى الحيض او ان يقال الا ان يقال القرء بمعنى الطهر فحينئذ يبطلها ولا يكون دلالته بالحيض الا
بالتعيين كان الواضع عينه بازائه بنفسه وهذا معنى قوله احتمل معنى من المعاني واما قوله
ومثل قوله المولى والقرء عما قبله لان ما قبله مشترك بين الامور الغير المتضادة بخلاف ذلك
واقتصر الشيخ بالمثال عن بيان دليل جواز ووقوع المشترك وجوازه ووقوعه في القران لان لفظ
القرء واقع في القران والوقوع دليل الجواز واحتج بيان فائدة ووقوعه مع ان التكليف بغير المعلوم
ممتنع الى بيانها في المتشابه لان الجواز في المتشابه يستلزم الجواز في المشترك لكونه غير قابل
للادراك في دار التكليف على المذهب الصحيح فاذا جاز في غير القابل فلان يجوز في القابل اولى
وقوله من الاسما متعلق بما ذكر من الامثلة قال رحمه الله ولا عموم لهذا اللفظ
وهو مثل الصريم اسم لليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم اختلف العلماء في عموم المشترك
فذهب علماونا وجماعة من محققي الشافعية وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري
الى نفيه وذهب الشافعي والقاضي ابو بكر وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار
الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشي والتهديد عليه
فانه يمتنع الجمع بينهما وفصل ابو الحسين والغزالي فقالا لا يصح ان يراد باللفظ الواحد معناه
بوضع جديد لانه يصح اطلاقه عليهما لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا النحو الخلاف اختلفوا في الجمع
كالاسد والاقرا وسوا كان اثباتا كما لو قيل للمراة اعتدي بالاقرا او نفيا كما لو قيل لا تعتدي
بالاقرا وربما عمم في طرف النفي سوا كان فردا او جمعا بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات فان
شمس الائمة قال في المبسوط وشرح الجامع الى عمومه في النفي واستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباوكم والنهي واقع في العقد والوطي والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان يقتضي
الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا ولا ان النكاح مشترك بل هو حقيقة في الوطي
مجاز في العقد ولا يلزم ما لو حلف لا يكلم موالي فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل وهو تعميم للمشترك

لان ذلك ليس لوقوعه في النفي بل الحامل على اليمين يخصصه وهو غير مختلف فيصير بذلك المعنى كالذي يتناول
الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا في اصول شمس الائمة وفيه نظر لانه يقتضي الجواز اذا ادى بهما
فيما يصح الجمع بينهما ولسنا نقول به الا اذا حصل معنى كلامه ان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى
مجاز تعميما وهو ان يكون الموالي من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الاعلى والاسفل ثم ان الشافعي
رحمه الله ذهب الى انه اذا صح الجمع بينهما وتجرد عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله
على المعنيين وليس كذلك عند من كان يمنعه من المعتزلة على الجواز ثم صحة الجمع بينهما ان يقال اللفظ الذي
له معنيان اذا وقع منسوبا اليه فاما ان يصح انتسابه الى الكل او الى احد من المعنيين ولا معنى الاول
يصح الجمع كقوله العين مسخرا واريد العين الجارية والذهب ٭ وفي الثاني ان كان كالاول
بالنسبة الى المعنيين فكذلك كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي على ما يذكر
وان لم يكن مثل ان يقال العين في هذا الحجر ويراد بالعين قرص الشمس والذهب فلا يصح الجمع استدل
الشافعي رحمه على الجواز بالوقوع في قوله ان الله وملائكته يصلون فان الصلاة لفظ مشترك
بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة فانه اسند الى ضمير الله والملائكة ولا يمكن
ان يكون الرحمة وحدها مرادة لامتناع اسنادها الى الملائكة ولا الاستغفار كذلك لامتناع ٭
اسناده الى الله تعالى واهمالهما باطل وارادة غيرهما كذلك لان الاصل عدمه فثبت كونهما مرادين
ويوزع المنسوب اليه اعني الضمير في يصلون على الله والملائكة فبالنسبة الى الله يحمل الصلاة
الصلوة بمعنى الرحمة وبالنسبة الى الملائكة بمعنى الاستغفار ٭ وفي قوله تعالى الم تر ان الله ٭
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس ٭ ووجه الاستدلال به انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين والسجود مشترك بين ٭
وضع الجبهة والخضوع والاهمال باطل ووضع الجبهة بالنسبة الى الشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر منتف والخضوع وحده كذلك لئلا يضيع تخصيص وكثير من الناس لان المراد هو الخضوع القهري
وهو شامل لجميع المخلوقات وارادة غيرهما باطلة لان الاصل عدمه ولانه خلاف الظاهر فتعين
ان يكون المراد وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه ٭ ولنا ان
الاصل في اطلاق اللفظ على المعنى ان يكون جاريا على وفق الوضع واطلاق اللفظ المشترك على معنييه
ليس بجار على وفق الوضع فلا يكون اصلا ٭ اما الاولى فلان الغرض من الوضع الافهام والاطلاق
على خلاف ذلك محل للابهام واما الثانية فلان الواضع لم يضع المشترك للمعنيين دفعة واحدة
لما قررنا من معنى المشترك فاستعماله فيهما يكون محالا وما كان على خلاف الاصل لا يصار اليه بلا
ضرورة ولا ضرورة في حمل المشترك على معنييه لانه اذا تجرد عن القرينة وكان الجمع بينهما صحيحا
فقد دعت الضرورة الى الحمل عليهما لئلا يؤدي الى الترجيح بلا مرجح او الاهمال لانا نقول
الضرورة انما تتحقق ان لو كان الفهم التفصيلي لازما وليس كذلك فيكون الابتلاء مقصودا ولا حاجة
الى الحمل ولنا ايضا ان مجوزي المشترك اتفقوا في جواب نافيه على ان فائدة المشترك الاستعداد
الامتثال بتقدير البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل
اذا كان في الاحكام واذا كان في غيرها ففائدته مثل فائدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي ٭
والقول بالعموم ينافي ذلك فيما فرضناه فائدة لم يبق فائدة هذا خلف وتقرير الدلائل ما تعينه
والجواب عن الاية الاولى انا نختار انه لم يرد به واحد منهما بل اريد به الاعتناء باظهار
الشرف الذي هو القدر المشترك بينهما فلم يلزم ان يكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه
بل حينئذ يكون مستعملا بطريق التواطؤ ٭ ويجوز ان يكون الخبر محذوفا تقديره ان الله يصلي ٭
والملائكة يصلون بدلالة ما يقاربه ٭ وعورض بان دليلكم وان دل على جواز ان يراد بقوله يصلون

الرحمة والاستغفار لكن عندنا ما ينفيه وهو استلزام ارادتهما اسناد المجموع الى الله وكذا الى ٭
الملائكة وهو باطل **واجيب** عن جوابنا الاول بان اطلاق الصلوة على الاعتناء باظهار الشرف
مجاز لعدم وضع الصلوة له شرعا وعرفا ولغة وهو خلاف الاصل ٭ وعن الثاني بان الاصل عدم
الحذف وعن المعارضة بانا لا نسلم لزوم كون المجموع مسندا الى كل من الله والملائكة بل يوزع ٭
لان المسند اليه ضمير متعدد حكما **والجواب** عن الاول انا لا نسلم عدم وضع الصلوة للاعتناء
باظهار الشرف عرفا ولئن سلم فلا نسلم ان المجاز على خلاف الاصل عند وجود القرينة وهي موجودة
فان عدم صحة اسناد المذكور الى كل واحد من المسند اليه دليل عليه فان لم يثبت كونه دليلا فلا
اقل من الاحتمال وبه يسقط الاستدلال ٭ وعن الثاني بان الحذف خلاف الاصل بلا دليل وفيما
دلالته وعن جواب المعارضة بان هذا الضمير مفهوم نوعي وتوزيعه على الافراد المختلفة الحقائق
ممتنع **والجواب** عن الاية الاولى ان المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله
بطريق التواطؤ ولان حروف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد له من في السموات
ويسجد له من في الارض ويسجد له كثير من الناس فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه دفعة
واحدة ولان كثير مرفوع بفعل مضمر دل عليه الفعل المظهر واورد على الاول بانه لو كان المراد هو
الخضوع فقط لزم التكرار وان يكون تخصيص كثير من الناس ضايعا واللازم منتف فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان قوله ومن في الارض يتناول الناس فذكر كثير من الناس يكون تكرارا والسجود
بمعنى الخضوع لا يكون مختصا بكثير من الناس بل هو شامل للجميع فتخصيصه ضايع ٭ واما انتفاء اللازم
فظاهر ٭ وعلى الثاني بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة تكرار العامل ولئن سلم فهو بمثابته
بعينه وعلى الثالث بانه خلاف الاصل ٭ والجواب عن الاول انا لا نسلم انتفاء اللازم فان مثل
هذا التكرار ليس بمستنكر كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل
وعلى هذا لا يكون ذكر كثير من الناس ضايعا فانه يمكن ان يكون الخضوع بالنسبة اليهم الخضوع الا ٭
بدخولهم في الاول باعتبار الخضوع القهري وتخصيصهم بالذكر باعتبار الخضوع الاختياري ٭
وعن الثاني بان حرف العطف لو لم يكن بمثابة تكرار العامل لجاز في قول الرجل طلقت زينب
مثلا ان لا يحكم بوقوع طلاق زينب واللازم باطل بالاجماع والملازمة ظاهرة ٭ **قوله** ولئن ٭
سلم انه بمثابته فهو بمثابته بعينه باطل لانه لا يمكن ذلك في مثل قوله جاءني زيد وعمرو لان
العرض القائم بمحل لا يمكن ان يكون بعينه قائما بمحل اخر ٭ وعن الثالث بامر **قال**
رحمه الله وهذا يفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في معنى الكلام لغة من حيث
الوجوه فيثبت الطهور المحمل على الرجحان ليسمى مشتركا فاما المجمل فلا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا
او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى البيان المجمل على ما نبين في موضعه ان شاء الله
تعالى ٭ المشترك يفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في معنى الكلام لغة والمجمل ٭
لا يحتمل الادراك بالتامل في معنى الكلام لغة فالمشترك ليس بمجمل ٭ اما الاول فلان المشترك لفظ
يحتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه يكون مرادا وما لا يحتمل الادراك لا يكون مرادا واما الثانية
فلانه لا مدخل للادراك اللغوي في المعنى الذي يكون ثبوته شرعا او فيما انسد باب الترجيح فيه لغة
قيل انما تعرض الشيخ لذلك لان بعض من صنف في هذا الفن جعل المشترك من انواع المجمل متمسكا بقوله
وهذا يفارق المجمل وفرق بينهما بوجهين احدهما ان قسما من المشترك لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان
فهذا من اقسام المجمل دون ما يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتامل لا كما زعم المخالف ان ليس بينهما فرق
والثاني ان المشترك ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتامل فاذا لم يمكن لا يسمى مشتركا بل هو من ٭
اقسام المشترك المجمل فعلى الوجه الاول يجوز ان يكون اللفظ الواحد مجملا او مشتركا وعلى الثاني

لا يجوز وكلام الشيخ يشير الى الوجه الاول لانه في الاول يفارق بتغاير والوجه الاول اصح لدخول
هذا القسم في الحد ولو لم يكن هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا وهذا اقوى ما ذكروه في هذا
الوضع وفيه نظر لان دخول القسم الثاني في حد المشترك لا يستلزم صحة الوجه الاول لان دخوله
فيه انما هو باعتبار غير اعتبار كونه مجملا فان الاول باعتبار الدلالة اللغوية والنظر في اللفظ
من هذا الوجه وجوه النظم • والثاني باعتبار معنى زائد على ذلك وهو انسداد باب الترجيح
لغة فالمشترك هو المجرد عن ذلك الزائد والمجمل معه والشيء مع انضمام الغير اليه لا يمكن ان يكون
هو الشيء وحده وهذا ظاهر نظيره ما اذا اوصى رجل لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم
ومات قبل البيان ان الوصية باطلة لان المولى مشترك بين الاعلى والاسفل وعمومه ممتنع لما
مر والترجيح كذلك لامكان انه قصد مجازاة الاعلى وشكر نعمته او اتمام نعمته على الاسفل •
وفات البيان منه بموته فقطع النظر عن تحصيل الموصي وبالنسبة اليه مشترك ومجمل بالنسبة
الى السامع محل واحدهما عن الاخر بالضرورة • واما المجمل الذي يكون لمعنى زائد شرعا كالصلوة
والزكوة فانهما اسمان للدعا والزيادة لغة وليسا بمرادين شرعا بل المراد امر قد يشتمل على
الدعا والزيادة خاصة فلم يتعرض له المجيب وهو وارد ايضا لدخوله تحت حد المشترك •
فان قوله كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به
صادق على الصلوة والزكوة مثلا قبل البيان فيكون مشتركا فصار المجمل بقسميه مشتركا
وهو الذي ذهب اليه المخالف فالحق ما ذكرناه وهو مراد الشيخ **قال** رحمه
الله واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي وهو ماخوذ من آل يؤول
اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ الى بعض
المعاني خاصة فقد اولته اليه فصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الراي قال الله تعالى
هل ينظرون الا تأويله اي عاقبة امره وليس هذا كالمجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل
فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فيسمى مفسرا اي مكشوفا كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم
اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب فقلب
هذا اللفظ مقلوبا من التفسير وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القران برايه
فليتبوأ مقعده من النار اي قضى بتاويله واجتهاده على انه مراد الله لانه نصب نفسه صاحب
وحي وفيه ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا
وقطعا على حقيقة مرادا وهذا باطل • المأول لغة اسم مفعول من اول يأول وهو ماخوذ
اي مشتق من آل يؤول اذا رجع اليه واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تأملت في موضع اللفظ
اي في ماخذ اشتقاقه وصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فقد اولته اليه فصار ذلك عاقبة
الاحتمال بواسطة الراي اي التامل في ماخذ اشتقاقه • قال الله تعالى هل ينظرون الا
تاويله اي عاقبته فصار التاويل لغة الترجيح وفي الاصطلاح ابداء احتمال يقصد دليل
يصير به غالب الظن دون سائر الاحتمالات اللفظ واما المأول في الاصطلاح فهو الذي ذكره
الشيخ بقوله فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي • قيل بقوله من المشترك وبغالب
الراي وقع احترازا عن الخفي والمشكل والمجمل اذا زال عنها الخفا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس يسمى مأولا ايضا لكن في الميزان والتقويم واصول ابي اليسر عزها وكذلك الظاهر
والنص اذا حمل على بعض محتملاته يصير مأولا ولا بالاطلاق وحينئذ يحمل المشترك على المشترك اللغوي
وهو ما فيه خفا او احتمال لاشتراك المعاني فيه ويحمل غالب الراي على غالب الظن فيدخل في الحد
جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح مما فيه خفا بغالب الظن • قال

بعضهم

بعضهم الاولى ان يحمل قوله من المشترك زائدا الا عبارة عما فيه خفا او احتمال لان شمس الايمة قال
الظاهر والنص يحتملان التاويل وليس فيهما خفا ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على
ان المشترك الذي ذكره هو المراد لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى قال
صاحب الكشف وفي الحقيقة لم يتضح لي سر هذا الكلام ويمكن ان يقال ان المأول المصطلح ليس الا
ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي لا المشترك اللغوي والمجمل ولا اعتراض بالخفي والمشكل
والمجمل عن واردا لان البيان ان كان قاطعا يسمى مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولا
بوجوه اما اولا فما قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو قطعي
فيكون مفسرا وعلى هذا الطائفة من المحققين فكذا في غيره واما ثانيا فلان البيان يخرجه من حد الخفا
بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصا لان كلا منهما من اقسام
البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول فلا مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم
واما ثالثا فلان قولهم الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته يصير مأولا لا يخلو اما ان يراد
بذلك البعض ما ساق له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فليس بنص والمفروض خلافه وان كان
فلا نسلم انه بالنسبة اليه مأول ولا نظير ان المأول المصطلح ما عرفه الشيخ رحمه الله وان الخفي والمشكل
والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي او ظني ليس بالمأول المصطلح ولم ينقل عن الشيخ خلافه
واصطلاح غيره لا يلزمه • فان قيل ما وجه قولهم النص يحتمل التاويل **فالجواب** ان ذلك
قول من يتكلم في تنويع الاقسام بدليل الحصر وقد عرفت انه استقرائي كما مر وما وقع منه في عبارة
الشيخ فمراده التاويل اللغوي وليس الكلام فيه واما عد المأول من اقسام النظم مع ان المراد تبيين
فيه بالنظر للراي لما ذكرنا ان المشترك بعد نصب دليل على تخصيص احد المعاني يصير كان الواضع
عينه بازائه بنفسه فخذ هذا مغنيا عن التطويلات الغير المفيدة المذكورة في عامة الشروح
قوله وليس هذا كالمجمل لبيان الفرق بين التاويل والتفسير فان المجمل الذي عرف بعض
وجوهه ببيان المجمل صار مفسرا مكشوفا لان المتكلم اعلم بمراده مما تلفظ به من غيره واما
المشترك الذي عرف بعض وجوهه بغالب الراي فقد لا يكون ذلك البعض مراد المتكلم وعلى
هذا يتبين الفرق بين التاويل والتفسير • قال ابو منصور الماتريدي التفسير هو القطع
بان المراد كذا فان قام دليل مقطوع به على المراد فهو تفسير صحيح وان قطع على المراد لا بدليل
مقطوع به فهو تفسير بالراي وهو حرام لانه شهادة على الله بما لا يأمن ان يكون كذبا فاما التاويل
فتبيين عاقبة الاحتمال بالراي دون القطع وهذا مختار الشيخ على ما يشير اليه كلامه وهو
معنى قولهم التفسير للصحابة والتاويل للعلما فان الصحابة رضي الله عنهم شهدوا احوال
التنزيل وسمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يقولون بالعلم وغيرهم بالراي وتركيب
• س ف ر كيفما كان دائر معنى الكشف كما اشار اليه ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء والسفر
لانه يكشف عن مراده للمتبين وسفر البيت اي كنسه ومنه الفسر ضد التفسير والتسفير اي الكشف
والاظهار وهذا اي ما ذكرنا في معنى التفسير من القطع معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر
القران برايه فليتبوأ مقعده من النار اي من اجتهد او قطع كلامه تعالى وقضى بتاويله على ان
ما اوله اليه هو مراد الله تعالى اتخذ النار منزلا لانه نصب نفسه صاحب وحي وفي هذا الحديث
ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه يستلزم ان يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا
على حقيقة مرادا وذلك انما يكون بدليل مقطوع به وما يثبت بالاجتهاد ليس كذلك • ولقائل ان يقول
في عبارة الشيخ نظر فانه قال المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل يسمى مفسرا لانه عرف
بدليل قاطع مثل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير

مسوغا وهو منصوص بالمجمل الذي عرف به بعض وجوهه بخبر الواحد فانه لا يسمى ذلك مفسرا بل انما
يسمى مأولا او نصا على ما عرف مع انه عرف بيان المجمل ▪ وقوله لانه عرف بدليل قاطع غير مفيد
لانه اخص من المدعى والجواب ان المجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد الظاهر انه لا
ان يكون من الكتاب وحينئذ لا نسلم انه بيان المجمل وكلام الشيخ في ذلك سلمنا انه بيان
المجمل عملا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا نسلم انه حينئذ لا يسمى
مفسرا الا ان الحكم بعد البيان مضاف الى المجمل وهو قاطع سلمنا انه بعد البيان مضاف اليه
لكن لا نسلم انه حينئذ غير قاطع لانه انما يكون غير قاطع اذا كان منفردا بذاته واما عند انضمامه
الى القاطع فممنوع **قال** رحمه الله واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد
به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانه ظاهر في الاطلاق
وقوله عز وجل واحل الله البيع ظاهر في الاحلال ▪ اعلم ان الاقسام المذكورة منها ما يتعلق
بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتي نحن فيه ولهذا
قال فاسم لكلام وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره نصا ومفسرا كان او خفيا مع اخويه فاذا ظهر
المراد به للسامع بمعنى الظهور اللغوي حتى لا يلزم تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة خرج
الثاني واذا قال بصيغته خرج الاول على ما يجيء ومعناه ان يتضح معناه اللغوي للسامع الذي
هو من اهل اللسان بمجرد سماع الصيغة من غير تأمل وذلك كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء فانه ظاهر في الاطلاق وكقوله عز وجل واحل الله البيع فانه ظاهر في الاحلال
قال رحمه الله واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في
نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق
سيرها المعتاد ويسمى مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف
اتصل به ومثاله **قوله** تعالى فانكحوا ما طاب لكم فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في
بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق
له ومثاله قوله تعالى واحل الله البيع الاية فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في الفصل
من البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته
اراد ان النص شيء ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم بان ساق الكلام له ▪ ولقائل ان
يقول هذا التعريف غير مانع لشموله المفسر لانه يصدق عليه انه ازداد وضوحا على الظاهر
من المتكلم كما في تخصيص العام مثلا **والجواب** ان المفسر ما يكون الوضوح فيه على وجه
لا يبقى معه احتمال التأويل والنص ليس كذلك وتحقيقه ان تعريف الاعم انتقض بعني بالاخص ▪
فاذا قلنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة لا يقال غير صحيح لورود الانسان لان الانسان
هو ذلك مع كونه ناطقا ▪ ولقائل ان يقول لو صح هذا التعريف لزم المحال والمستلزم للمحال
محال اما الملازمة فلامكان ان يفهم المراد من اللفظ بالصيغة مع انضمام ارادة المتكلم
لما ساق له اليه كقولك جاءني زيد فانه ظاهر باعتبار ما يفهم من الصيغة نص بما اورد على
الظاهر بمعنى من المتكلم وهو ما اورد به وساق له من نفي الشبهة بين المتكلمين وحينئذ
يلزم زيادة الشيء على نفسه وهو محال ويلزم منه ايضا تداخل الاقسام **والجواب** ان
الاختلاف بينهما ثابت بالاعتبار فمن اعتبر جهة الصيغة حكم بكونه ظاهرا ومن اعتبر ارادة
المتكلم حكم بكونه نصا وحينئذ لا يلزم زيادة الشيء على نفسه بل على شيء هو غيره بالاعتبار وانما
ابا هو كذلك الاعتبار ومن هذا اندفع التداخل ايضا واعلم ان المشايخ ذكروا ان قصد
المتكلم شرط في النص وعدمه في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت زيدا حين جاءني

القوم

القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني
القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا قيل هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول
فان شمس الائمة وصدر الاسلام وابا القاسم الشهيد وغيرهم ذكروا في كتبهم ان الظاهر ما يعرف
منه المراد من غير تأمل ومثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم واحل الله البيع وحرم الربا
وما فرقوا بين ما كان مسوقا او غير مسوق فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم
يذكر احد من الاصوليين في حده هذا القيد ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل عادة وليس
ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى كبيان
العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون قوله
مثنى وثلاث فهذا يؤيده ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي
ابو زيد وابو اليسر وغيرهما في اصول اللامشي النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله ▪
واريد بالاسماع اقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله واحل الله البيع الاية نص في التفرقة
حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة ومعنى قوله بمعنى من المتكلم ان المعنى الذي
ازداد به وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يفهم بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه
وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة الى هذا لفظه وفيه بحث فان قول الشيخ بمعنى
من المتكلم اعم من ان يكون قرينة نطقية او سوق كلام او غير فلا يقيد بالقرينة بلا دليل وايضا
يلزم ان لا يكون قولنا جاءني القوم حين قصد به الاخبار نصا وايضا لو كان زيادة وضوحه
بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محلا للتأويل بل هو في حيز المجاز
لتعين المراد حينئذ واللازم باطل والملزوم مثله والمراد به سوق الكلام لاجله بدليل
تكرر ذلك في كلامه قوله مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا
فوق سيرها المعتاد **وقوله** يسمى مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر
المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الوضع بيان موضع اشتقاق النص لمعرفة معناه لغة
ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث اي ما احل لكم فان من النساء
من هي حرام كاللاتي في اية التحريم معناه والله اعلم فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
ثنتين ثنتين او ثلاثا ثلاثا او اربعا اربعا فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة ما يستطيبه
المرء لان ادنى درجات الاباحة فعل في اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح
الحظر لان النكاح رق وكون نصاحة بها في ذلك الا انه ابيح ضرورة بقاء النسل فكان الاطلاق
ازالة للحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة وفيه نظر لان مذهب الشيخ ان الاصل
في الاشارة الاباحة في زمان القرم كما سبحانه الله نص في بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد
وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له ▪ فان قيل المطلق للناكح من الجمع هو
ما يكون بين ثنتين وثلاث او اربع فما معنى التكرار في مثنى وثلاث ورباع **فالجواب** انه
الخطاب لما تناول الجميع وجب التكرار ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد المطلق له كما يقال
للجماعة اقتسموا درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة كان معناه ليأخذ واحد انواع هذه القسمة بان يكون
الكل متفقين في عدد واحد وليس لهم ان يعطوا البعض درهمين وغيرهم اكثر فكذا هنا ولو
فيه ذكر بالواو ليعلم مساغ ان ياخذ كل من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لا ان
يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختيار اي تعدد شاء ومثله قوله تعالى يا ايها

ما طاب لكم وقوله واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في الفصل بين البيع
والربا لانه سيق الكلام لاجل الفصل بينهما فانهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم انما البيع مثل
الربا على طريق المبالغة بجعل الربوا متشابها في الحل فرد الله تسويتهم بقوله واحل الله البيع وحرم
الربا فازداد وضوحا بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة قال رحمه الله وحكم الاول
ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الا ان هذا عند التعارض اولى منه • اختلف العلماء
في حكم الظاهر فذهب العراقيون منهم الكرخي والجصاص ومال اليه القاضي ابو زيد ومن
تابعه وعامة المعتزلة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعا ويقينا خاصا كان او عاما وقال
عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ
ظاهرا لا قطعا ووجوب حقية ما اراد الله وهذا بناء على ان العام الذي خص منه البعض لا يوجب
العلم عندهم وعند الاولين يوجب وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز لان القطع مع الاحتمال وان
كان بعيدا لا يجتمعان فلا يثبت به العلم بل يجب به العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين
لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة لانه ناشئ عن ارادة المتكلم وهو امر باطن لا يكلف
به وفيه نظر سياتي بيانه في باب احكام العام ان شاء الله وحكم النص حكم الظاهر لانه مع زيادة ارادة
المتكلم وهذا صحيح وكذا الظاهر يستلزم نصا ما لان الظاهر لما كان تجردا عن السوق الاصلي
فلا بد لكل كلام سيق من مراد ساق المتكلم كلامه لاجله تحاشيا عن الهزل والملاعبة للزوم الدلالة
على نص بعض بخلاف النص فانه يدل على ما ذكر بوطيئة او بسمة من الظاهر قال رحمه الله
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان
قاطع فانسد به باب التاويل او كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص ماخوذ مما ذكرنا
وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد باب
التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تاويل التفرق فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسرا وحكمه
الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل الا انه ما يحتمل النسخ • المفسر هو ما ازداد النص •
وضوحا على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل وهو يكون ببيان التفسير وبيان التقرير لان
ما به ازداد النص وضوحا اما ان يكون سيا غير معنى فيه او في غيره والاول بيان التفسير
بان يكون اللفظ مجملا فيلحق به بيان قاطع يخرجه عن ذلك وينسد به باب التاويل لكونه قاطعا
مثل قوله بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد
وان كان قطعي الدلالة ولا بيان فيه احتمال • وان كان قطعي الثبوت وقد عرفت جوابه فيما
مر • والثاني بيان التاكيد بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص فان سمته ارادة
المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق
البيان به لقطع ذلك الاحتمال مثال الاول ما مر من قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا بين
بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا والصلوة والزكوة وغير ذلك • ومثال
الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد باب التخصيص •
بذكر الكل وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا • قيل قوله جمع عام مستدرك
لان كل جمع عام فلا حاجة الى توصيفه بذلك واجيب بانا لا نسلم ان كل جمع عام فانه قد
يسلب العموم من الجمع اذا عرف لغير العهد على ما سيجي وهذا فاسد لان الجمع المعروف باللام اذا
لم يكن للعهد يراد به الجنس والمسلوب هو الجمعية لا العموم لا محالة وههنا توكيده بكل واجمعين
يدل على ان الاستغراق مراد فانه اذا اريد به الجنس ينصرف الى الادنى لتيقنه واحتمال الكل
بدليله ولئن اطلاق الجمع على هذا يكون نظرا الى لفظه وحكم المفسر الايجاب قطعا بلا احتمال

تخصيص

تخصيص ولا تاويل فيترجح على النص لكنه دون المحكم لاحتمال النسخ قال رحمه الله فاذا ازداد
قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكما من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات
الاية وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم المحكم ماخوذ من احكام البناء يقال بناء محكم اي
مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها وتبديلها وقيل ماخوذ من قولهم احكمت
فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنع عن العثار والمفسر اذا ازداد قوة واحكم المراد
به اي امن عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكما والنسخ والتبديل مترادفان ههنا وعلى هذا
التقرير يكون احكم ضمن معنى امن وهو ظاهر كلام الشيخ وقد يكون الجار والمجرور متعلقا بمحذوف
وهو امنا او ممتنعا والاول اظهر والضمير في به يعود الى فاعل ازداد وهو المفسر وتقرير
كلامه فاذا ازداد المفسر قوة واحكم الذي اريد بالمفسر عن احتمال النسخ فالباء تتعلق بالمراد
وقيل يتعلق بازداد وليس بصحيح ثم امتناع المحكم عن النسخ اما ان يكون لذاته ويسمى محكما لعينه
كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته المقدسة وحدوث العالم واما ان يكون
بانقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره فالقرآن المجيد كله محكم
بالمعنى الثاني قال رحمه الله واما الاربعة التي تقابل هذه الوجوه فالخفي اسم لكل
ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك ماخوذ من قولهم
اختفى فلان اي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار بحال لا يدرك الا
بالطلب وذلك مثل الطرار والنباش وهذا في مقابلة الظاهر الخفي اسم لما اشتبه معناه
من حيث اللغة وخفي مراده اي الحكم الشرعي بعارض لا يكون من الصيغة بل من غيرها كاية السرقة فان
معنى السارق لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو مشتبه في حق الطرار والنباش وكذلك
الحكم الشرعي وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم اخر
فان اللفظين ليسا بخفيين في انفسهما بل الخفا فيهما بعارض هو تغاير الاسامي فانه دليل على
تغاير المعاني هذا ما قالوا وفيه نظر انا لا نسلم ذلك فان ليثا واسدا اسمان متغايران ولا
تغاير في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والنباش كذلك والجواب ان ذلك يستلزم
الترادف وهو على خلاف الاصل سلمنا لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليثا واسدا
لا تغاير فيه بخلاف السارق والنباش ورد بقوله صلى الله عليه وسلم سارق امواتنا كسارق
احيائنا روته عائشة رضي الله عنها والجواب ان كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم
ذلك فيما ذكرتم قوله لا ينال الا بالطلب تاكيدا وقوله ماخوذ من كذا بيان ما اخذ اشتقاقا
قوله وذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صار النص بسببه خفيا مثل اسم
النباش والطرار فان قيل ذكر شمس الائمة تعارض في الصيغة وذكر الشيخ بعارض غير الصيغة
فما المخرج منهما اجيب من وجهين احدهما ان مراد شمس الائمة ان الخفا في الصيغة بالعارض لا ان
يكون اصلها خفيا فلا فرق بينهما اذا والثاني ان المراد بالصيغة في كلام الشيخ نظم الاية
يعني قوله تعالى والسارق والسارقة الاية وفي كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش
والاول اقرب فان قيل هل لقوله غير الصيغة تاثير في ثبوت المقابلة بين الظاهر والخفي
اولا واجيب بان الشيخ انما ذكره تحصيلا لها فان الظاهر لما كان ظهوره من حيث الصيغة
كان ضده الخفي الذي كان خفاؤه من غير الصيغة وفيه نظر يظهر وجهه اعلم ان الشيخ ذكر
ههنا المقابلة التي هي اعم من التضاد وذكر بعد هذا ان الخفي ضد الظاهر كما سيجي فيكون المراد
من التقابل التضاد وهو على نوعين حقيقي ومشهوري والاول هو ان يكون بين الوجودين
اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر المتعاقبين على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهي

ما يكون مقتضى كل منهما مغايرا لمقتضى الآخر كالسواد والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر
ومقتضى الثاني تفريقه • والثاني ان يكون بينهما تعاقب على الموضوع ولا يكون بينهما غاية الخلاف
كالسواد والحمرة واذا عرف هذا فالظهور والخفا صفتان وجوديتان اذ لم يدخل في
مفهومهما سلب متعاقبان على موضوع واحد اذ لا يمكن ان يكون الظاهر من حيث هو كذلك
خفيا وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا سواء كان الظهور والخفا من الصيغة
او من غيرها وان كان ذكر غير الصيغة على الغالب نظرا الى الاصل فان الغرض من وضع الالفاظ
الافهام وجعل الصيغة خفية في نفسها مخل لذلك فيكون ذلك غالبا بعارض غير الصيغة وفيه
نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان النص ظاهر
فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش وعن هذا هرب بعض وجعل التقابل بينهما تقابل
المتضايفين فان ماهية كل منهما انما تعقل بالقياس الى الاخرى والمضاف حقيقي ومشهوري
فالحقيقي هو نفس تلك الهيئة كالابوة مثلا والمشهوري هو الموضوع مع تلك الهيئة فالظهور
والخفا مضافان حقيقيان والظاهر والخفي مشهوريان فان الظهور هيئة لا تعقل الا
بالنسبة الى الخفا وكذا عكسه ويكون قيد غير الصيغة اتفاقيا اذ لو كان شرطا لكان
في المجمل كذلك فيكون شرط المشكل ان يكون الاشكال لمعنى من غير المتكلم لان النص ايضا
موضوعا على الظاهر لمعنى في المتكلم ولم يشترطوا ذلك وفيه بحث لان المراد بالتضايف
اما التضاد او غيره فان كان الاول فالتفادي من السؤال المذكور لا يجدي شيئا وان كان
الثاني فليس بصحيح لان التقابل عند المتكلمين منحصر في التضاد والتناقض وهما ليسا الا
بنقيضين لانهما وجوديان كما مر على ان الشيخ قد صرح بالضدية فيما سياتي والجواب
انا نختار الاول ولا نسلم عدم الجدوى فان التضايف وان كان تضادا لا على الاطلا
بل نوع منه او صنف او فرد وقد يكون له خصوصية ببعض الاشيا لجواز اجتماعهما على
موضوع واحد فيما نحن فيه واطلاق الجنس على الانواع او النوع على الاصناف او الصنف
على الافراد جائز فاطلاق الشيخ الضد على هذا النوع من التضاد لا يكون منافيا للتقرير
التضايف • قال رحمه الله ثم المشكل وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم
احرم اذا دخل في الحرم واشتا اذا دخل في الشتا وهذا فوق الاول لانه لا ينال الا بالطلب
بل بالتامل بعد الطلب ليتميز من اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وذلك
شبيه بما مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زائد
على الاول عطف المشكل وهو الداخل في اشكاله اي امثاله بكلمة ثم على الخفي اشارة الى
ان مرتبته في الخفا فوق مرتبته قال القاضي ابو زيد المشكل هو الذي اشكل على السامع طريق
الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى
كاد المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلما لا يهتدون الى الفرق بينهما والمراد من الاشكال الامثال
والاشباه فقال اشكل اي دخل في اشكاله واختلط بها كما يقال احرم اذا دخل في الحرم واشتى
اذا دخل في الشتا وهذا اي المشكل فوق الاول يعني الخفي لانه لا ينال الا بالطلب بل يحتاج الى التامل
بعد الطلب للتميز عن اشكاله وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فان
طالبه يحتاج اولا الى الطلب انه ثم يتامل في لقيه ليميزه عن غيره ممن هو على كيفه وهيئته في الو
الذي هو فيه وهو على ضربين لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة اما الاول فكما قال الامام
شمس الائمة الكردري في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر من ان ليلة القدر توجد في
كل شهر فيودي الى التفضيل الشي على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد

الف

الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولا ولهذا قال الف شهر ولم يقل خير من اربعة
اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيودي الى تفضيل الشي على نفسه اما انها
توجد في كل شهر فلا ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم من قرا يس كان كمن قرا القران عشر مرات ومن
هذا القسم قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى من
اين او بمعنى كيف لوروده فيهما كما في قوله تعالى انى يكون لي غلام فبعد التامل والطلب ظهر انه بمعنى
كيف بقرينة الحرث • واما الثاني فلقوله تعالى قوارير من فضة وما كان من الفضة لا يسمى قارورة
فبعد التامل ان اواني الجنة لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة
فاشكلها الفضة والزجاجة • وقوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فان استعمال الصب
انما يكون في المايعات لا في السياط ولكن يفيد الدوام فاستفيد الدوام منه والايلام من السوط
فحصل ان عذاب الله مولم دايما قال رحمه الله ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني
واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتامل
في ذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه لا يدرك بمعاني اللغة بحال وكذلك الصلوة والزكوة
ونحوها ماخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يعارض النص والمجمل
يقابل المفسر المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها وهو قد يكون
باعتبار ابهام المتكلم الكلام كما في الربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ
كما في الهلوع وقد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك المنسد باب ترجيحه على قول من جعله من اقسام
المجمل • فقوله ازدحمت فيه المعاني مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما اشتبه المراد به
اشتباها لا يدرك بنفس العبارة او بالاستفسار كما قال القاضي ابو زيد وشمس الائمة وغيرهما
والامر في ذلك سهل بعد ما عرف انه تعريف لفظي فان ذكره يكون لبيان بعض اسباب ذلك الاشتباه
القوي ثم المجمل اذا لحقه البيان فلا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يصير المجمل
مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا يحتاج بعد الاستفسار
الى الطلب والتامل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشيا الستة قال عمر رضي الله عنه
قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا ابواب الربوا فقوله بالرجوع الى الاستفسار
اشارة الى القسم الاول • وقوله ثم بالطلب ثم بالتامل اشارة الى القسم الثاني وبيان انه يصير مشكلا
بعد البيان ان الربوا اسم جنس محلى باللام فيحتمل استغراق جميع انواعه والمعنى عليه بين في الاشياء
الستة من غير حصر فيها بالاجماع فبقي فيما وراها غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا
فيما سواها الا انه لما احتمل ان يوقف عليه في التامل في هذا البيان سميه مشكلا فيه • ثم اختلف
في معنى هذا الطلب فقيل هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفا كما مر • وقيل هو الطلب
للمعنى المؤثر والتامل هو التامل في صلاحه للتعدية والاول اقرب لان الطلب والتامل في المعنى
وصلاحه للتعدية لا اختصاص له بالمجمل بل قد يكون في النص والمفسر • قوله وكذلك الصلوة •
والزكوة فان الصلوة في اللغة الدعا وهو غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بفعاله والزكوة
هي النما لكنه غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم هذا على الو
الاول • واما على الوجه الثاني فان الصلوة في اللغة الدعا وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله
عليه وسلم فيطلب المعنى الذي جعلت الصلوة لاجله اهو التواضع والخشوع او الاركان المعهودة ثم
يتامل ايتعدى الى صلاة الجنازة ام لا • واما الزكوة فهي النما لكنه غير مراد • وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم ليس عليك في الذهب شي فيطلب المعنى الذي وجبت الزكوة اهو ملك نصاب فارغ عن الدين
او مشغول به ثم يتامل فيه للتعدية والمجمل ماخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع

بذلك الوجازه والمشكل يقابل النص والجهل يقابل المفسر على ما عرف من المراد بالمقابلة فيجب المعتبر
قال رحمه الله فاذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه وجب اعتقاد
حقيته قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى واخر متشابهات • قد تقدم ان الخفي يحتاج في معرفته الى
الى الطلب فاذا ازداد الخفاء حتى احتيج الى التامل بعد الطلب صار مشكلا ولكن طريق دركه ثابت فاذا
ازداد حتى احتيج الى الاستفسار صار مجملا لكن طريق دركه متوهم اي مرجو فاذا ازداد حتى لم يبق رجاء
معرفة المراد قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة صار متشابها فلا طريق لدركه لكن التسليم واعتقاد
الحقية حينئذ واجب وهو ماخوذ من الاشتباه وهو معنى قوله واخر متشابهات قال
رحمه الله وعندنا ان لا حظ للراسخين فيما من ان المراد بالمتشابه قبل الاصابة غير مرجو وليس
له موجب سوى التسليم واعتقاد الحقية هو مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين وعامة
متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار المصنف وذهب اكثر المتاخرين الى ان
الراسخ هو الذي حقق العلم وعمل به كما اشار اليه الشيخ في اول الكتاب • وقد ورد عن النبي صلى
الله عليه وسلم ما يؤيده في ذلك وهو قوله عليه السلام الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه او
استقام قلبه وعف بطنه وفرجه يعلم تاويل المتشابه وهو مذهب عامة المعتزلة ولما كان مختار
الشيخ مذهب ائمة الدين الذين اخذ منهم التفسير وطريق التاويل جعله كالمسلمات التي لا تحتاج فيها
الى اقامة دليل فلم يتعرض لها واشتغل بجواب شبهة من يخالفهم كما نذكره ولكن لا علينا ان نذكر منها
ما ذكره العلماء بطريق الاختصار وللتوضيح احتج المتاخرون بقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله •
والراسخون في العلم ووجه الاحتجاج ان الوقف على قوله والراسخون في العلم واجب والا لزم الخطاب
بما لا يفهم وتكذيب الصحابي واقدام المفسرين على ما لا يجوز لهم في كلام الله واللوازم باسرها باطلة
فالملزوم كذلك • اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الراسخين اذا لم يعلموا تاويل المتشابه
يعرفهم يكون اكثر جهلا به ولزم الخطاب بغير المفهوم وان ابن عباس رضي الله عنهما قال اعلم القران
الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك قال والراسخون يعلمون تاويله و
المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وان المفسرين الى يومنا هذا يفسرون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء
من الصحابة اشتهر عنهم تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور ومجاهد اوقف على قوله والراسخون
في العلم ولو لم يكن للراسخ حظ لم ينتهوا لهم ذلك • واحتج المتقدمون ومن اقتفى اثرهم ايضا بالاية •
ووجهه ان الوقف على قوله الا الله واجب وذلك يفيد المطلوب لاداة الحصر وبيان وجوبه
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنهما ان تاويله الا عند الله وعطف المرفوع على المجرور لا يجوز • وقراءة
ابي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاوس ويقول الراسخون بالسنة وهي ما روي عن عائشة
رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون المتشابه فاولئك
هم الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر مطلقا وبالاثر وهو ما روي ايضا عنها رضي الله عنها
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القران الا ايات علمهن جبريل عليه السلام فمن ادعى الجميع
فقد تكلف فيه بما لم يكلف به رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالمعقول وهو ان الله تعالى ذم من
اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا ولان العلم المسند الى الله لوجوب كونه جازما لا يحتمل اسناده الا الى المخبر
والعلم المسند اليهم في التاويل انما يكون ظنا وهو قسم الاول فلا دلالة للاول عليه فحذفته
لا يسوغ قال رحمه الله واهل الايمان في العلم على طبقتين منهم من يطالب بالامعان في
السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه
تحقيقا للابتلاء وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعا وجدوى وهذا يقابل المحكم لما راى الشيخ

ان ما ذكره

ان ما ذكره المتاخرون من المنقولات معارض بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما معارض بما روي من
قراءته وقراءة ابي وما روي عن المفسرين وغيرهم فهو معارض بما رويناه من قراءة ابن مسعود ورواية
عائشة فكان الجواب قولهم لزم الخطاب بما لا يفهم شبهة تعرض وقال واهل الايمان على طبقتين
وتحقيقه ان الاسلام بطلان اللازم وسنده ان اهل الايمان على طبقتين اي منزلتين ومرتبتين
منهم من هو مامور بالمبالغة في الطلب لكونه لم يتم ما هو محتاج اليه من معرفة اصول دينه وفروعه
على التحقيق فهو مبتلى بضرب من الجهل يحتاج الى ازالته بادراك الادلة واستنباط الاحكام منها
فانزل ما سوى المتشابه ابتلاء له ليتفكر في ذلك الى ان يحصل ما يحتاج اليه في دينه ودنياه •
ومنهم من تعدى عن ذلك المرتبة فانتهى بما يحتاج اليه وعقله يحول على اكتساب الكمالات
وطلب الزيادة فهو مامور بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بضرب من العلم اي بما يحتاج اليه
في تحصيل دينه ودنياه فانزل المتشابه للابتلاء في حقه ليمتنع عن التفكر فيه معتقدا حقيقته
فيكون ذلك عبادة منه وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى اي ابتلاء لان الابتلاء
مع العجز عن ادراك ما وجب عليه ادخل في كونه عبادة مما عرف حكمه والعقل يقتضي الخطاب
بما يعلم فلما خوطب بما لا يعلم ووجب عليه اعتقاد حقيته كان من العبادة والعبودة اقوى من
العبادة لان العبودة هي الرضى بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي به الرب والاول اشق فكان
افضل ولهذا قيل يسقط العبادة في الاخرة دون العبودة فان العبودة ان لا يرى متصرفا في الدارين
في الحقيقة الا الله وهذا النوع اعم نفعا ايضا من الاول يعني في الدنيا السلامة صاحبه عن
الوقوع في الزيغ بسبب اتباع المتشابه وهو معنى قولهم مذهب السلف اسلم وكذلك جدوى
يعني في الاخرة بكثرة الثواب فانه لما كان اعظم ابتلاء كان اشد صبرا فكان اعم جدوى لكن الخلف
لما اضطروا الى الجواب عما تمسك به اهل الاراء الزايغة بالمتشابهات على مذاهبهم
الباطلة او لو المتشابهات احكاما للدين الحق يدفع شبهة المبطلين وهذا معنى قولهم مذهب
الخلف احكم • وهذا اي المتشابه يقابل المحكم لانه نهاية جانب الخفاء كما ان المحكم نهاية جانب
الظهور قال رحمه الله مثاله المقطعات في اوائل السور • ومثاله اثبات رؤية الله
بالابصار عيانا في الاخرة بنص القران لقوله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الاية ولانه موجود
بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه وغيره من صفات الكمال والمرئي لا يكون الا بذلك
اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية
فيه وكذلك اثبات الوجه واليد حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال
الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول
لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة • اختار الشيخ رحمه الله كون المقطعات في اوائل السور •
كما في قوله تعالى الم كهيعص حمعسق من المتشابهات وهو مذهب الاكثرين ومن الناس من
قال انها من السر الملائكة يفهم بعضها من بعض والسر الطيور والدواب فيحتمل ان يطلع الله
عليه او معرفة الرسول بتعليم الملائكة • ومثال المتشابهات ايضا وانما لم يقل وكذلك اثبات
الرؤية فرقا بين ما هو متشابه بالاتفاق وبين ما في كونه متشابها خلاف ومعنى كلامه ان اثبات
رؤية الله تعالى في الاخرة باعتبار وصفه متشابه لا باعتبار اصله ان الدلائل النقلية والعقلية
تدل على نفس الرؤية فان قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة تدل على الرؤية بحيث
لا يصرف دلالته عن ذلك الا بما ذهب اليه اهل الضلال من حمل الى على معنى النعمة واحدة الالاء وحمل
الناظرة على معنى المنتظرة خلاف الظاهر • واما على كيفية ذلك فمتشابه ومن هذا سقط اعتراض من
قال المتشابه عندكم ليس له حكم الا اعتقاد الحقية وانتم تستدلون به على حكم اثباته بالحكم

ما من المتشابه الا الشيخ على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب اعلم ان ما ذكره الشيخ

١١

قد يكون بمعنى درا فان قيل الاسلام ان الاية يدل على ثبوت نفس الرؤية لانه اسند النظر فيها الى الوجوه والناظرة هي العيون دون الوجوه **فالجواب** من وجهين احدهما انه ذكر الكل واراد الجزء كما في قوله تعالى تظن ان يفعل بها فاقرة الشر العاه على وجهه فارتد بصيرا وهو مجاز سائغ شائع والثاني انه نزل كذلك اشعارا بان كيفية النظر متشابهة واما المعقول فما اشار اليه الشيخ بقوله ولانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه وغيره من صفات الكمال فهو مرئي لنفسه ولغيره اما الاول فلان وجوده تعالى لم ينكره احد قط وكونه موصوفا بصفات الكمال لان غيره مستكمل ان الاستكمال من امارات الحدث وهو على القديم محال واما الثانية فلما ذكره بقوله والمؤمن لا كان بذلك اهل وبيانه ان كونه مرئيا للمؤمنين اكرام لهم والاكرام صفة كمال اذا صادف المحل والموصوف اهل لذلك ومحل له والصفة المستلزمة بصفة الكمال صفة كمال واذا كان مرئيا لغيره فهو مرئي لنفسه اذ لا قائل بخلافه نعم بعض المعتزلة ذهبوا الى انه لا يرى نفسه ولا يرى يراه غيره واشار اليه الشيخ بقوله وان يكون مرئيا لنفسه قوله لكن اثبات الجهة ممتنع يمكن ان يكون استدراكا من قوله ومما لا ثبات رؤية الله تعالى بالابصار عيانا بالاخرة ويكون تقدير اثبات رؤية الله تعالى اي اصلها بنص القران ولكن وصفها متشابه لعدم نظيره لمشابهه من حيث الصفة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر في الحقيقة معارضة وهو ان يقال ما ذكرتم من المعقول وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الرائي وان يكون مقابلا له ولا يكون بينهما قرب مفرط ولا بعد كذلك وكل ذلك على الله محال **فاجاب** بان اثبات الجهة ممتنع فصار وصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه واعلم ان هذا الشيخ لا بد من الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف وقد ذكرت ما في ذلك في خطبة هذا الشرح فلا نعيده جار نصاب في كتاب المعقول والمنقول وكذلك اثبات اليد والوجه معلوم باصله فان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد فيوصف الله تعالى بهما الا ان كونه على صفة الجارحة مستحيل فكانت كيفيتهما من المتشابه قال مشايخنا رحمهم الله ان في امثال ذلك ينبغي اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا يشتق منه الاسم فلا يقال الله متوجه الى فلان بنظر الرحمة ولا يبدل بلفظ اخر من العربية وغيرها فلا يقال بالفارسية روى خداى ودست خداى وغير ذلك قوله ولن نجوز ابطال الاصل يعني لما ثبت ان ما ذكرنا من المتشابهات بحسب الوصف لا بحسب الاصل فانه بحسب الاصل معلوم لا مانع من الاطلاق والوصف تابع لا يجوز ابطال الاصل للعجز عن ادراك الوصف فان نفي الوصف لا يستلزم نفي الاصل واما وقع ضلال المعتزلة من هذه الجهة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة ويمكن ان يكون معناه ردوا الاصول اي الصفات اجمع قالوا ليس له علم ولا قدرة ولا غيرهما لجهلهم بكيفية ثبوتها فان الصفة اذا لم تكن غير الذات فهي عين الذات وهو يستلزم الكثرة في الازل المنافية للتوحيد فصاروا معطلة اي قائلة بخلو الذات عن الصفة **قال** رحمه الله ونعني القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له ماخوذ من الشيء يحق فهو حق وحاق وحقيق ومنه سميت الحاقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك النظم فانه يجب استعماله المتكلم يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية ولهذا لا يكون في ابتداء الوضع حقيقة ولا مجازا فقوله لفظ اشارة الى انهما من عوارض الالفاظ دون المعاني وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج المهمل والمجاز قيل هذا التعريف ليس بصحيح من وجهين احدهما انه قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع قبل الاستعمال حقيقة وليس كذلك والثاني ان اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وشرعية وعرفية كالاسد للحيوان المفترس والصلوة لذات الاركان المعهودة والدابة لذات الحافر

فني اريد بالصلوة الدعا وبالدابة النملة مثلا صدق انه اريد به ما وضع له مع انه مجاز لغوي فكان الحق ان يقول في اصطلاح وقع به التخاطب **والجواب** عن الاول ان الاسلم ان اللفظ في ابتداء وضعه قبل الاستعمال اريد به ما وضع له بل حصر امر باعتبار لان الوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار انه وضع له لكان قبل الوضع مخصصه لان يوضع له بالوضع وهو محال وعن الثاني بان قوله ما وضع له يستلزم واضعا بالضرورة والحقيقة بالنسبة الى الواضع استعمال اللفظ فيما وضعه له لان الاشتراك في الاستعمال على خلاف الاصل وكل من تابع واضعا في الاستعمال فحكمه حكم ذلك الواضع اذ لا فرق بينهما في ذلك فيكون بالنسبة اليه ايضا استعمال اللفظ فيما وضع له الواضع الذي هو تابعه فيه فصاحب اللغة اذا استعمل الصلوة في الاركان المعهودة لم يصدق عليه انه استعمل فيما وضعه له وهو معنى قولهم في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكلام الشيخ يستلزم ذلك لكن لو ذكره بطريق المطابقة كان اولى لوقوعه في التعريف وعلى هذا فالمراد من الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه مطلقه ليتناول الحقائق المذكورة والحقيقة اما فعلية بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت فيكون معناها الثابتة واما بمعنى المفعول من حققت الشيء اثبته فيكون معناها المثبتة يعني في موضعها الاصلي والتاء للنقل الى الاسمية وهو اشبه التانيث لان الفعيل كان في التانيث تارة واليه اشار بقوله هو اسم لكل لفظ ولم يقل كل لفظ **قال** رحمه الله والمجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا يسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتامل في طريقه ليعتبر به ويحتذي بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص المجاز اسم للفظ اريد به غير ما وضع له والسؤالان المذكوران على تعريف الحقيقة واردان على تعريف المجاز والجوابان المذكوران جواب لهما وقيل لا بد في هذا التعريف من قيد اخر وهو ان يقال لمناسبة بينهما حتى لا يرد عليه استعمال لفظ الارض في السما مجازا بالنسبة الطرفيه لكنسبته حمل اليوم صائما والليل قائما او نسبة احد المتقابلين ورد الاول بان ذلك وصف غير متعهد والثاني كذلك على ان انسانا من اقسام العقلاء غير صادق عليهما والصواب فيه ان الارادة تستلزم صحة الارادة سابقة ولا نسلم صحة ارادة السما من الارض او بالعكس واورد ايضا على التعريف المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف اذا كان زائدا لم يكن مستعملا في شيء اصلا والاستعمال شرط المجاز والجواز ذلك فيما يذكر لفظان ويراد بهما معنى الثاني فقط فيكون مستعملا في غير ما وضع له والمجاز مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل لانه لما استعمل في غير موضعه تعدى فهو متعد عن اصله والثاني لا ينال الحقيقة اي لا يعرف كون اللفظ حقيقة الا بالسماع من اهل الوضع ولا يسقط عن المسمى ابدا فلا يقال للهيكل المخصوص انه ليس باسد وذهبت طائفة الى ان السماع شرط في اطلاق اللفظ على كل فرد من معناه المجازي اذ لو لم يشترط ذلك لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كالمنارة وغيرها لوجود العلاقة واللازم باطل فالملزوم مثله واحتج الجمهور بان اهل العربية اذا وجد واعلاقة معتبرة بين الشيئين يطلقون اسم احدهما على الاخر وانه لم يسمع من العرب استعمالها فيه ولان الكل اتفقوا على ان استعمال اي لو كان اللفظ في غير ما وضع له من جهة السماع في غير ما وضع له مفتقرا الى علاقة معتبرة ولو كان ذلك سماعا لما احتيج الى ذلك اذ يكفي حينئذ كونه منقولا عن اهل اللغة كما في الموضوعات **والجواب** عن شبهتهم ان عدم اطلاق النخل على طويل غير انسان من امارات المجاز لان عدم الاطراد بلا مانع يحقق المجازية وقلنا بلا مانع شرعي او لغوي احترازا عن مثل السخي فانه الكريم ولا يطلق على الله والقارورة للزجاجة لكونها مقر المائع ولا يطرد في الكوز لان المانع من جهة الشرع واللغة موجود في الاول والثاني قيل فيه نظر لان نفس عدم الاطراد

نحاب المجاز ما يقتصر في استعمال لما وكل فرد من معناه المجازي بالنقل ما نقل بانه صح السماع وسمع الشيء بالوطن باسد
صح

يستلزم منافاة البين العقل اجماعاً ولا الشرع والعرف بالفرض اذ الفرض عدم المانع من الشرع واللغة
فتعين ان يكون ذلك سبق العلم بكون اللفظ مجازاً وهو دور فالجواب ان مجرد الطول
ليس العلاقة بين النخل والانسان الطويل بل العلاقة هي الرشاقة والاهتزاز عند المشي وهو غير مشترك
بين النخل وغير الانسان قوله وتعدى بمثاله اي بمحل المجاز يعني بمثاله وهو الحقيقة يعني ينظر
في الحقيقة الى ما هو مخصوص مشهور فيها ثم اذا وجد ما هو نظير لذلك الحقيقة في ذلك الوصف
احتذى به فاطلق عليه اسم تلك الحقيقة فقال احتذى بمثاله اي اقتدى به كذا في الصحاح ومثال
المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعني ان النص لا يعرف الا بالسماع ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع
من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل في النص لاستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع
تعدى اليه كذلك الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسماع ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتأمل
في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور فاذا وجد في
محل آخر جوز ان يستعار اللفظ فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد

قال رحمه الله واما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً مثل قول الرجل انت
حر وانت طالق وبعت واشتريت وهذا اللفظ في كلام العرب موضوع لهذا المعنى ومنه سمي القصر صرحاً
لارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء. الصريح فعيل بمعنى فاعل من صرح اذا ظهر
وكانه لخلوصه عن محتملاته في العرف سمي به ومنه سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر
الابنية وفي الاصطلاح عبارة عما ظهر المراد به ظهوراً بيناً فقوله ظهر المراد به شمله وغيره كالظاهر
والنص والمفسر وبقوله ظهوراً بيناً خرج الظاهر لان ظهوره ليس ببين لبقاء الاحتمال. قيل لا بد
من اعتبار قيد آخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليخرج النص والمفسر فان ظهورهما ليس بكثرة
الاستعمال. واجيب بانه معتبر بدلالة مورد القسمة عليه فلا يدخل فيه الا الحقائق العرفية
وعلى هذا يكون ما قيل ان هذا القيد غير محتاج اليه لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص والتفسير
كما يحصل بكثرة الاستعمال فيدخل فيه النص والمفسر دون الحقائق العرفية ويكون كل واحد
قسماً من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط ان يكون بين الظهور وفيه مجرد الظهور.
ولهذا يوصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالصراحة
لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية النص والمفسر بالصريح ضعيفاً لان مورد القسمة
يوجب اشتراط الاستعمال فيه وذلك لا يتحقق في النص والمفسر من حيث هما كذلك لان ظهورهما
بحسب اللغة لا الاستعمال ونظيره قول الرجل انت حر وانت طالق وبعت وكذا وهذا اللفظ
يعني الصريح في كلام العرب موضوع لهذا المعنى اشارة الى انه ليس من الاسماء المعربة كالصلوة
والزكاة والحج بل هو معرب في موضوعه كالبيع والشراء والظاهر انه يريد ان حقيقته اللغوية
هي المصطلح عليها

قال رحمه الله والكناية خلافه وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة
وسائر الفاظ الضمير اخذت من قولهم كنيت وكنوت. قال الشاعر. واني لاكنو عن قذور
بغيرها. واعرب احياناً بها فاصارح. وهذه جملة يأتي تفسيرها في باب بيان الحكم ان شاء الله
تعالى. الكناية خلاف الصريح وهو لفظ استتر مراده بسبب الاستعمال بان استعمله المتكلم
قاصداً للاستتار لكونه مقصوداً عنده لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة كما ان
الانكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله وان كان معناه خفياً في اللغة وعلى هذا التفسير
يكون ضميره في تعريف الصريح والكناية راجعاً الى الاستعمال حكماً والالف واللام في المراد تقوم
مقام الضمير في العود الى ما قبله ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه
المشترك والمشكل ونحوهما. قيل انما تعرض الشيخ للتفسير بقوله ما استتر المراد به لجد ما قال

هو خلاف

هو خلاف الصريح لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان مراده الاول فهو ما لم
يظهر المراد به ظهوراً بيناً وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والخفي والمشكل
وغيرها ان قيد بقيد الاستعمال لشرطه في الصريح وفساده ظاهر. وان كان الثاني فهو ما استتر
المراد به استتاراً تاماً وهو لا يوجد الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولانا نعلم يقيناً
بالتفسير ان المراد به من خلافه ضده وهو الاستتار لا نقيضه لان ضده وجودي ونقيضه عدمي
وترك قوله استتاراً تاماً لا يخرجه عن كونه ضداً لان قوله في تعريف الصريح ظهوراً بيناً لزيادة
البيان للتوبة بهو مثار بتقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه وضعفه ظاهر لان لفظ خلافه
سواء اريد به الضد ام النقيض فان كلامه بدون قيد الاستعمال غير مقيد وتفسيره لا يفيد
ذلك فالصواب ان يقال الاستعمال شرط والتفسير لزيادة البيان ولقائل ان يقول تقدير
الاستعمال يخرج الضمائر عن كونها كنايات لانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال والشيخ لم يمثل
الا بها فيكون التعريف غير جامع والجواب انها انما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بانه فلان لانها كنايات قبل
الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف. فان قيل الكناية عند علماء الاصول هل هي الكناية
عند علماء البيان. اجيب بان الظاهر ان بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فان ما هو كناية
عند اهل البيان كناية عندهم فان صاحب المفتاح قال الكناية ترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه
لينتقل الذهن من المذكور الى المتروك وحذف المرجح نادر لا حكم له فليس كل كناية عند اهل
الاصول كناية عند اهل البيان والكناية مأخوذة من قولهم كنيت ان كان لام الكلمة ياء وهو
المشهور فهي في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية او من كنوت ان كان واواً وهي لغة فيها
غير مشهورة فهي منقلبة عن الواو على غير قياس فلهذا استشهد لها بالبيت والقذور المرأة
التي تتجنب الاقذار والريب والاعراب الافصاح يقال اعرب بحجته اي افصح من غير عجز عن اداء
والمصارحة المجاهرة يعني ربما اذكر غيرها واريد بها خوفاً من عشيرتها واخفاء لحبي اياها
وربما غلبني سكر المحبة فافصح بها من بعده واذكرها صريحاً. قيل في قوله اخذت المشي من كنيت
تسامح لان المصدر هو المأخوذ منه على المذهب المنصور وفيه نظر لان مراد الشيخ ليس بيان
الكناية التي هي مصدر وانما مقصوده بيان الكناية المصطلح عليها وحينئذ لكون الاشتقاق ولبيان
وليس ما ذكر فيه منظوراً اليه بل كل منهما يجوز ان يكون مشتقاً ومشتقاً منه وهذه اي
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية او مجموع الاقسام الماضية جملة يأتي تفسيرها اي تمام
تفسيرها في باب بيان الحكم ان شاء الله تعالى

قال رحمه الله وتفسير القسم الرابع
ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له القسم الرابع بحسب اصل
التقسيم قسم الاستدلال وهو في اللغة طلب الدليل وهو المرشد وفي الاصطلاح انتقال
الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس وهو المراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت
الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها وسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما
في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً حقيقة او مجازاً عاماً
او خاصاً اعتباراً للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهو المراد ههنا دون
ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك على اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او
كناية استدلالاً بعبارة النص والمراد ههنا من عبارة النص عينه. قال القاضي ابو زيد
الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من مناهج القوم

وكل الدراهم ونفس الشيء والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد
بالعمل عمل المجتهد كاستنباط وجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلاة وحرمة الربا من
قوله تعالى ولا تقربوا الزنا الآية وامثال ذلك فانه عمل بظاهر ما سيق الكلام له وهو
الاستدلال بعبارة النص قال رحمه الله والاستدلال باشارته هو العمل بما
ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة
كرجل ينظر ببصره الى شيء ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته الاستدلال باشارة
النص هو عمل المجتهد بما ثبت بنظمه اي بتركيبه لكنه وليس بمقصود بالقصد الاول ولا
سيق له النص وهو الذي يسمى في علم آخر بدلالة التضمن كان السامع لاقباله على ما سيق الكلام
له غفل عما في ضمنه فهو ذو اشارة اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ولهذا لم يقع
عليه كل احد بدون تامل فان كان ذلك لغرض نزول بادنى تامل يقال لها اشارة
ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة فقوله وليس بظاهر
لبيان تسميته بهذا الاسم ولهذا قال فسميناه اشارة وشبهها بالمحسوس تبيينا لها اذ
الرجل اذا نظر الى شيء ادرك مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ببدنه
واللحظ النظر بموخر العين اعلم ان فيما يتميز به الظاهر واخواته من قسم الاستدلال
غموضا لانهم قالوا الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والنص ما سيق الكلام له وقالوا عبارة
النص ما سيق له الكلام واشارته ما لم يسق له وهم متفقون على ان الاستدلال بالظاهر استدلال
بعبارة النص وهذا تناقض وكان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص استدلال بعبارة
النص لكونهما سوقا لها الكلام والمخلص ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي
اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء مثنى الآية والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح من الآية ورؤية
زيد من قولك جاء القوم حين رأيت زيدا فيكون الظاهر كالتوطية ان كان مقدما وكالتتمة ان كان
موخرا ويكون مسوقا لمعنى غير اصلي كان العبارة لذلك وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة
لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا فيكون في النص سوقان للمعنى الاصلي وغيره اذا النص هو
الظاهر مع زيادة وضوح بناء على ما تقدم من ارادة المتكلم لها مدخل في الافادة ثم النسبة بين
العبارة واخواتها اما بين العبارة والاشارة فعموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لابد لها من
نظم ولا ينعكس كليا واما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة
والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم
المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان الا بمنطوق قال رحمه الله ونظيره قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الآية فانما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الرحمة لما سيق واسم
الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وقوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن
الآية سيق لاثبات النفقة واشار بقوله على المولود له الى ان النسب الى الآباء والى قوله صلى الله عليه
عليه وسلم انت ومالك لابيك وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سيق لاثبات منة
الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا
القسم هو الثابت بالنظم بعينه نظير ما ثبت بالاشارة زوال ملك المهاجرين عما خلفوا بمكة وذلك
لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق من وقع للفقراء
بالاسنة وهم ذوو القربى واليتامى والمساكين لاثبات ذلك لان الله تعالى غني على الاطلاق ورسوله
صلى الله عليه وسلم اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير سهما من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال

ملكهم

ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بقوله تعالى اخرجوا من ديارهم
واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له والذي له الملك وبعدت يده عنه يسمى ابن السبيل لقيام الملك
وهذه اشارة ظاهرة لا يحتاج الى مزيد تامل وثبت بها ان استيلاء الكفار على اموال المسلمين يوجب
تملكهم وابى الشافعي رحمه الله ذلك ما ولانا سماه ابن السبيل لانهم لما توطنوا بالمدينة وانقطعت طاعتهم
بالكلية عن اموالهم وابن السبيل من له طاعة الوصول الى ماله سماهم فقراء واستدل على ما ذهب
اليه بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا ووجه الاستدلال
ان الله تعالى نفى السبيل وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع فرجع الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر
اقوى جهات السبيل فيكون منفيا واما السنة فما روي ان عيينة بن حصن اغار على سرح المدينة
وفيها ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم واسر امراة الراعي قالت المراة لما جن الليل قصدت القراد
فما وضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ترغ
وركبتها ونذرت ان نجاني الله تعالى عليها ان انحرها فلما اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قصصت عليه
القصة قال بئسما جازاه بها لا نذر فيما لا يملكه ابن ادم والجواب عن الآية بوجوه الاول ان الآية
تدل على نفي السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا والثاني
ان المراد نفي السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله فالله يحكم بينكم يوم القيمة والثالث
ان المراد نفي الحجة كما قاله السدي واما عن الحديث فبانا لا نسلم ان عيينة احرزها والموجب للملك هو
الاحراز ولئن سلم فنفي الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عيينة ولئن سلم فهو معارض بما روي عن علي رضي
الله عنه انه قال للنبي يوم فتح مكة الا تنزل دارك التي ورثتها من خديجة تعالى فقال النبي صلى الله عليه وسلم
وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بعد هجرته صلى الله عليه وسلم وهو عقيل بن
الحارث لان ابي طالب وتاويله للاشارة فاسد لان ما ذكر من انقطاع طمعهم عن اموالهم بالكلية ليس
بوصف موجود في الفقراء اصلا فضلا عن ان يكون وصفا لازما مشهورا والترجمة بفتح الجيم التفسير
ويقال للذي يفسر كلام الغير ترجمان بفتح التاء وضمها وقوله عز وجل وعلى المولود له نظيران للاشارة
وقد ذكر في حل تركيب الكتاب وجهان احدهما ان يكون قوله عز وجل معطوفا على نظيره فيكون فصل
سيق للاستيناف والثاني ان يكون مبتدا فيكون سيق مرفوع المحل بالخبرية وعلى كل واحد من
الوجهين يمكن ان يكون تقديره سيق قوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن الآية لاثبات النفقة واشار
قوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن الآية بقوله اي بقول ذلك القول جملة على المجاز او بقوله
الله على المولود له الى ان النسب الى الآباء ويمكن ان يكون تقديره سيق قوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن
لاثبات النفقة واشار السابق بقوله على المولود له او اشار قوله على المولود له والنسبة الى الآباء وهذا
جيد ان لم يكن زيادة الياء سماعية وبيان الاشارة ان المولود له هو الذي ولد له الولد فاختيار
الاطناب مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لا يكون الا لحكمة وهي ان النسب الى الآباء لان الضمير
في رزقهن وكسوتهن اما ان يكون للمطلقات كما هو الظاهر من السياق والسباق او للمنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فان كان الاول فما سيق له هو ايجاب اصل الرزق
والكسوة على طريق الاجر لاحتياجهن الى ما يقوم به ابدانهن اذ الولد يتغذى باللبن واللبن يحصل
لها من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن فكان هذا من الحوائج الضرورية وان كان الثاني
فما سيق له ايجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج له في حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك
وجب بالنكاح وعلى التقديرين الكلام مسوق لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب وفي اختيار
المولود له على الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لا الى الامهات للاختصاص ولا اختصاص للولد بخصوصيتها
به من حيث الملك بالاجماع فيدل على اختصاصه به بالنسبة وكانه دل بالاشارة على ما ذكرنا

فقد دل على صحته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك ذكر في الكشاف ان رجلا شكى الى
رسول الله اباه وانه ياخذ ماله فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو شيخ كبير فسأله عن ذلك
فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني وكنت لا امنعه شيئا واليوم انا ضعيف وهو قوي
وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما من حجر ولا مدر يسمع
هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك والحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال
ولده بان ظاهره وان دل على حقيقة الملك فان ظاهره وان دل على حقيقة الملك لكنه غير مراد
بالاجماع فثبت له حق التملك فيتملكه عند الحاجة الاصلية بلا عوض وبه عند عدمها وان له
تاويلا في نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث بموافقته
لها وهو دليل صحته لقوله صلى الله عليه وسلم ما وافق فاقبلوه وقوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا نظير اخر للاشارة وذلك لان النص سيق لبيان منة الوالدة على الولد لان الله تعالى
امر بالاحسان الى الوالدين بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبين السبب في جانبها
بقوله حملته امه كرها وهو المشقة ثم زاد في البيان بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا
يعني مشقة الحمل مع مشقات الرضاع وعبر عنه بالفصال بجوار الملابسة وانه نهاية به وفيه اشارة
الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه لما كانت ثلثين شهرا وقد خرج مدة الرضاع بقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقال وحمله ثلثون شهرا وهو حولان وستة اشهر
على سبيلها وروي مثله عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهم وفيه بحث اما الاول فلانا لا نسلم
ان المراد بالحمل الحمل بالبدن فان الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة فيه للحمل
والفصال جميعا فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة كما ذهب اليه صاحب الهداية فيكون
الاية حجة لابي حنيفة في اكثر مدة الرضاع وحمل على هذا التقدير قوله والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وقوله وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا
للتعارض واما ثانيا فلان على تقدير حمله على حمل البطن يلزم التكرار لانه ذكره مرة بقوله
حملته امه كرها واما ثالثا فلان الاشارة لابد لها من لفظ وليس بموجود فيما ذكرتم بل هو
من قبيل بيان الضرورة واما رابعا فلان الاية سيقت لبيان منة الوالدة ولا شك انها
تقوى بكثرة المشقة والعادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في بيان المنة
ذلك كما في جانب الفصال والجواب عن الاول ان الشيخ اورد الاشارة على مذهب ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله وليس غرضه الا مجرد ما يصلح مثالا وقد اتفق الجمهور على ان المراد
بالحمل هو الحمل بالبطن وعن الثاني ان المراد بالحمل الاول مطلق الحمل وبالثاني بيان مقداره
وعن الثالث ان قوله ثلثون يدل على افراده مطابقة والستة تحضره لذلك فيكون ثابتا بالنظم
مع انه لا ينافيه بل الاشارة ومن الضرورة فيكون بيان الضرورة ايضا وعن الرابع بانها
نزلت في ابي بكر وامه وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين وامهما رضي
الله عنهم وضعتهم على تمام ستة اشهر كذا في شرح التاويلات فحينئذ لا يستقيم ذكر غيرها لئلا
يلزم الكذب ولان هذه المدة اقلها اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ذلك فيكون مشقة
الحمل موجودة في حق كل مخاطب فكان اعتبارها لازما لتمة لا محالة لكونه متيقنا بخلاف
الفصال لانه لاحد لجانب القلة بل لا يتيقن في نفس الرضاع اذ يجوز ان يكون يعيش الانسان بدون
الارتضاع من امه وهذا القسم هو الثابت بالنظم بعينه كما سنذكره ان شاء الله تعالى
قال رحمه الله واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا
استنباطا مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف الاية فهذا قول معلوم بظاهره ومعلوم بمعناه

لم يبق للحمل الا ستة اشهر كما قاله علي وابن عباس رضي الله عنهم وروي ان امرأة ولدت لستة اشهر من تزوج الزوج فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فهم برجمها فبلغ ذلك عليا رضي الله عنه فقال لا رجم عليها فبلغ ذلك عمر فسأله عن ذلك فقال قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين

ايضا وهو

ايضا وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى يشارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كمعنى الايلام
من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الشتم والضرب بذلك المعنى من حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصا ومن
حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا سمي دلالة وانه يعمل عمل النص الثابت بدلالة النص حكم
ثبت بمعنى النص الذي لم يسمه عبارة النص هو لغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط
قال الشيخ في بعض مصنفاته المراد منه المعنى الذي ادى الكلام اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم
لغة لا شرعا لا المعنى الذي يوجب ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة فكان هنا مفهومان مفهوم
بوجه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال الة التاديب في محل قابل ومفهوم يؤدي اليه
اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانه ايضا لغوي فان كل من كان من اهل اللسان يفهم
منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان له معنى معلوما بظاهره وهو [illegible]
بالتلفظ به ومعنى مفهوما بمعناه وهو الاذى وهو مفهوم منه لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي
نظري وما عرفته ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ
فلهذا استوى فيه الفقيه وغيره وكل من كان من اهل اللسان يفهم من لفظ اف على حرمة الايذاء بدون
الاجتهاد حتى ان السامع اذا كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة لانتفاء المعنى المنصوص
عليه في محل النص لا المعنى محرم استعماله وان كان على جهة الاكرام لان ذلك في المعنى الثابت بالاجتهاد
لكونه ظنا اما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما ثبت بالطوف
بالنص كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف واذا عرف ان النهي عن التأفيف
باعتبار الاذى يوقف به على سائر ما فيه الاذى كالضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد قوله
فمن حيث انه كان معنى اي ثابت بالمعنى لا باللفظ لم نسمه نصا اي منصوصا عليه ومن حيث انه ثبت
به اي بالنص لغة لا استنباطا سمي دلالة اشارة الى وجه تسميته بهذا الاسم وانه يعمل عمل
النصوص اي يثبت به ما يثبت بالنصوص من الحدود والكفارات كما سيجيء بيانه قال
الغزالي واختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا وسعيد لتسميته قياسا لانه لا يحتاج فيه الى
استنباط عليه ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي قال
رحمه الله واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاه النص
لصحة ما تناوله نصا وهذا ايضا ثابت بالنص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص الاقتضاء
الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه وما ذكره الشيخ ههنا يمكن ان يكون تعريفا للمقتضى
وهو الظاهر ويمكن ان يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك لان الثابت المذكور في الكتاب ان كان
عبارة عن المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص يعني قوله واما الثابت واما المقتضي والضمير
البارز في عليه راجع الى النص ويقرا الشرط بتقدم بالاضافة والتنوين في تقدم يكون عوضا
عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى
الثابت والمقتضي بالفتح يعني الاقتضا واللام بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل
تسميته بهذا الاسم او الى تعليل الاشتراط تقدمه عليه وفي وضع البيان كونه صحيحه لحاجة الا
وتقدير الكلام واما المقتضي والشي الذي لم يوجب النص حكما الا بشرط تقدم ذلك الشي
عليه وانما سمي هذا الشي مقتضى لانه امر اقتضاه النص وان كان عبارة عن حكم المقتضى
فالاقتضا بمعنى المقتضى ويقرا الشرط بالتنوين والجملة بعد صفة له وذلك اشارة الى
الشرط وهذا الى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم
لا غير وفي وضع للاشارة الى كون اضافة الحكم بحجة الاقتضا وتقديره واما الحكم
الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه

او اقتضاه النص ولما كان ثبتت ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالراي
فكان كالثابت بالنص وهذا التقدير يحتاج الى حذف الجار والمجرور وهو في اثباته ه
قال رحمه الله وعلامته ان يصح به المذكور ويصلح لما اريد به ولا يلغى عند ظهوره
اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه
ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ الحديث
وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعا كقولك اعتق
عبدك عني بالف درهم وسموا الكل مقتضى وقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق وقالوا جميعا بجواز عمومه ما خلا القاضي ابا زيد وخالفهم الشيخ وشمس الائمة
وصدر الاسلام وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا
ما وراءه محذوفا او مضمرا وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضى الا صدر الاسلام فانه لم
يجوز عموم المحذوف ايضا وسبب مخالفتهم اياهم انهم رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل
قوله طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم
وما لا يقبله فسموا الاول محذوفا وقالوا الثاني مقتضى ووضعوا لكل منهما علامة وعلامة
المقتضى ان يصح به المذكور اي يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما يتناوله ويصلح لما اريد به من
المعنى ولا يلغى اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره قال رحمه الله فاما قوله تعالى
واسأل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحول الى القرية ما اضيف اليه بل هذا
من باب الاضمار ومثاله الاسرار بالتحرير للتكفير مقتضى للملك ولم يذكر فاذا عرف ان المقتضى
لا يتغير به ظاهر الكلام عند ظهوره عرف ان قوله تعالى واسأل القرية ليس بمقتضى لانه
اذا ثبت الاهل اي ظهر في الكلام لم يتحول الى القرية ما اضيف اليه اي ما اضيف الى القرية
يتناول المذكور لصيرورة السؤال واقعا على الاهل حينئذ لا على القرية وذلك تغير فلا
يكون مقتضى وانما يكون من قبيل الاضمار اي المحذوف بدليل ما نذكره فيما بعد بلفظ
المحذوف قيل هذه العلامة ليست بمطردة ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه
التغير كالمثال المشهور وهو قوله اعتق عبدك عني بالف فانه نظير المقتضى بالاتفاق والتغير
موجود فان البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فان العبد حينئذ لم يبق ملكا للمامور بل يصير
ملكا للامر كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغير وبعض ما هو محذوف لا يوجد فيه
التغير كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت واجيب بان العلامة في جانب
المحذوف غير لازمة وبه يتحقق الفرق ورد بان التغير في جانب المقتضى ايضا غير لازم عند
التصريح لما مر حينئذ لو وجد كلام يحتاج الى الاضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لم يعلم انه اي من
القسمين لاشتراكهما في التغير وعدمه واذا كان كذلك فالاولى ان يجعل الكل بابا واحدا
وقالوا ان المقتضى تبع المقتضي في تقريره فلا يصلح مغيرا والا لعاد على موضوعه بالنقض
فسلك لتصحيح الكلام مجموعا لا لافراده كما ان ذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطلا بل مقررا مصححا واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتهم على مخالفة
القاضي ابي زيد فليست من باب الاقتضاء بل المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا غير
مذكور بل معناه افعلي فعل الطلاق والطلاقان عبارة عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز
فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم هذا ما قيل ولقائل ان يقول لا نسلم التغير
في المقتضى في المثال المشهور قوله فان العبد حينئذ لم يبق ملكا للمامور بل يصير ملكا للامر غير
صحيح فان الموجود منه ايجاب وبه لا يخرج العبد عن ملك مالكه ولا يدخل في يد الامر وكذلك

فيصون

في صورة المحذوف المذكور عدم التغير ممنوع فان قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن الامر وعند
التصريح بالمقدر ينقلب مسببا عما عن شرط ان قدر فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن
الامر ان قدر فضرب فانفجر ولا شك في لزوم ذلك تغيرا بقي عليه ان يقال فعلى هذا لا بد من زيادة
قيد وهو ان يقال لصحة ما تناوله شرعا ولهذا ذكره الشيخ في بعض تصانيفه وقد اجيب عن
ذلك بانه اراد بالصحة الصحة الشرعية لان الصحة في الفقه اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية
كما في سائر ابواب الفقه وهذا صحيح فان الحكم الشرعي هو المستنبط الذي نحن بصدده ولكنه وارد
على القاضي ابي زيد فانه عرفه بهذا التعريف ولا يخلو من ان يكون مراده الصحة الشرعية او
مطلقها فان كان الاول خرج عنه المحذوف وهو مقتضى عنده وان كان الثاني فالصحة المطلقة
على الصحة الشرعية وغيرها اما ان يكون بالاشتراك او المجاز والاول محل تعين الثاني وحينئذ
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فيه
مملوكه والملك غير مذكور والتصريح به لا يوجب تغيرا فكان مقتضى قال رحمه الله هذا
لبيان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع في بيان
احكامها هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص الى ما انتهى البيان اليه وبيان ترتيبها اي في البعض
لانه لم يبين ترتيب الكل بل بيان معانيها لغة فصلا وشرعا وبيان ترتيبها فصلا وبيان الاحكام
رابع الفصول قال رحمه الله باب معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص
قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع وان احتمل التغير
عن اصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له قيل الباب النوع
قال صلى الله عليه وسلم من تعلم بابا من العلم اي نوعا منه اي هذا نوع علم جزئيات الاحكام التي
بخصوص الالفاظ واللفظ الخاص يتناول المخصوص وهو ما وضع له اللفظ الخاص قطعا اي من جهة
القطع له او هو يتناوله قاطعا في التناول يعني على وجه انقطع عنه ارادة الغير ويقينا اي
ثبوتا في ذاته بطريق اليقين اي من جهة الجزم او حال كونه جازما مطابقا لما في الوضع وقوله
بلا شبهة تاكيد احتيج اليه مبالغة في نفي ما روي عن مشايخ سمرقند انه يجب الحكم به ظاهرا لا يقينا
لبقاء الاحتمال وهو ينافي القطع وقوله لما اريد متعلق بيتناول المخصوص يعني يتناوله للمخصوص لاجل
ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعي وقوله لا يخلو الخاص يعني افراده عن هذا يعني يتناول المخصوص
بطريق القطع في اصل الوضع وفي هذا اشارة الى ان هذا التناول باعتبار الوضع وفيه نظر
لانه لو كان ذلك وضعيا لكان قوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع منافيا لقوله لما اريد
به من الحكم الشرعي ويمكن ان يجاب بان اللزوم حق ولا يستحيل ان الوضع القديم وضع كذلك
ليستفاد منه الحكم الشرعي حين ورد الشرع وانما المستحيل ما لو وضعه ليستفاد منه ذلك قبل
وروده هذا ان كان الله تعالى هو الواضع وان كان الواضع غيره فيكون الله سبحانه وتعالى الهمه
على ذلك الوجه ادرك ذلك او لم يدرك قوله وان احتمل التغير عن اصل وضعه اي بان لا يكون
متناولا للمخصوص بطريق القطع باعتبار دلالة دليل يتناوله في المرتبة وجهالة التاريخ فلا
يترتب عليه ما اريد به من الحكم بطريق القطع ومع ذلك فان الخاص لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
لكونه بينا لما وضع له وفيه بحث اما اولا فلان الاحتمال ينافي القطع فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين
واما ثانيا فلانه نفي البيان مطلقا والمنفي بيان التفسير واما ثالثا فلان اخذ كونه بينا في
البيان مصادرة على المطلوب والجواب عن الاول بما قيل ان مجرد الاحتمال ليس بقادح
في اليقين لانه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم وانما القادح فيه ما نشأ من دليل كاحتمال المجاز
عند القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وقد قيل ايضا الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاح

لان يراد به غير ما وضع له وارادة الغير هو المحتمل، وقوله قطعا راجع الى المحتمل بفتح الميم لا الاحتمال
حتى لو انقطع الاحتمال كان محكما ولعل معناه ان الخاص بحسب وضعه قاطع او قطع قطعا ارادة الغير
الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحيته اعني الصفة التي سواء جعل المتعلق الاحتمال او المحتمل، واما ثانيا
فلان اللازم وهو قوله كان محكما لم يقطع الاحتمال وعاد المحذور اذ ذاك وهو الجمع بين المتنافيين
وان كان الاول لزم لكنه كان محكما وكان استثناء عين التالي وهو غير منتج فان قيل استثناء عين
التالي غير منتج لجواز ان يكون اعم من المقدم فلا يكون وجوده مستلزما لوجوده وههنا التالي
مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما وكونه كذلك يستلزم انقطاع
الاحتمال وشل هذا انه يكون سائغا في الجدل لكون الاستقراء التام فيه غير ملتزم كما ذكرتم
في الانتاج من الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف فالجواب ان المساواة
بينهما ممنوعة ولو سلم لزم ان لا يكون خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم
فلا يكون هذا الكلام نافعا، وعن الثاني ان قوله لا يحتمل البيان مهملة لانه في قوة قولنا الشيء
لا يحتمله الخاص والمهملة في قوة الجزئية، وعن الثالث ان المدعي عدم احتمال البيان والدليل
عليه كونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب قال رحمه الله ومن ذلك ان
الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا ان المراد بها الحيض لانا اذا
حملنا على الاطهار انتقض العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث اذا
على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاث اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد
والواحد لا يحتمل المثنى فكان هذا نفي الرد والابطال، اي ومن الخاص قوله تعالى ثلاثة قروء
فان الثلاثة لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فيكون خاصا لا خلاف ان القرء كما يطلق على الحيض
يطلق على الطهر وانما الكلام في الترجيح فذهب الشافعي رحمه الله الى ان المراد بالقرء في الاية
الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم واستدل على ذلك بقوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ووجه الاستدلال ان اللام للتوقيت
للوقت كما في اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقته والامر للوجوب فلو كان المراد بالقرء الحيض لكان
الطلاق في حالة الحيض واجبا فلا اقل من كونه مباحا واللازم باطل لانه بدعة فالملزوم
مثله، وقلنا المراد بها الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم
واستدل الشيخ على ذلك بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبيان ذلك
بشرطية ذكرها الشيخ بقوله لانا اذا حملنا على الاطهار انتقض العدد المذكور وهو الثلاث
لكن اللازم باطل والملزوم مثله وبين بطلانه بقوله والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل
غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل المثنى ولم يبين الملازمة وبيانها بان المرأة اذا طلقت
في الطهر فذلك الطهر عنده محسوب من العدة فتكون العدة طهرين وبعض الثالث وفي
ذلك رد نص الكتاب وابطاله فان الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص بخلافه واذا حملنا على
الحيض وطلقت في الحيض لا يكون تلك الحيضة محسوبة من العدة فيكون الاقراء ثلاثة كاملة والحمل
على ما يوافق الكتاب اولى منه على ما يخالفه والجواب عن الاية انا لا نسلم ان اللام فيها
للوقت لم لا يجوز ان يكون للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
وفي هذا المقام بحث من اوجه، الاول ان قولكم الثلاثة اسم خاص لا يحتمل غيره منقوض بقوله تعالى
الحج اشهر معلومات والمراد شهران وبعض الثالث، والثاني ان الخاص كما لا يحتمل النقصان
لا يحتمل الزيادة والحمل على الحيض يوجبها على ما قرر، والثالث ان التاء علامة التذكير في مثل
هذا العدد والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء على ان المراد من القرء الاطهار والجواب

عن الاول ان الاشهر عام يجوز ان يراد به بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا
ثلثة لا يجوز التخصيص بعده على ما سيجيء، والاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلثة اشهر
ولم يقل كذلك، واما وجه اطلاق الاشهر على الشهرين وبعض الثالث فان الاسم الذي هو جمع
يشترك فيه الواحد فما عدا كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فيكون ذكر الكل وارادة البعض
وعن الثاني ان الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل الا بالخاص والعدة تحمل مثل هذه الزيادة
احترازا عن النقصان فان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين لان
الحيضة لا تقبل التجزئة، ولقائل ان يقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل
العدة على ان هذا المحذور الذي يلزمونه يندفع بان يخرج الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت
فيه من العدة فهلا فعلتم كذلك والجواب عن الاول ان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة
لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر ولئن سلم فتطويل العدة محذور وبعد تكميلها
لا مطلقا بدليل وجوبها على الممتد طهرها، وعن الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان نص في ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير فلم يعتبر ذلك
على ان تعيين ذلك ليس من داب المناظرين وعن الثالث بان الحيضة ان كانت مرادفا فالقرء
المميز للعدد مذكر فيكون التذكير باعتباره وتسمية الشيء بالتذكير والتانيث غير مستبعد
كالبر والحنطة قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع
اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل
به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بيانا صحيحا لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم
الكتاب بخبر الواحد لانه ملحق به الحاق الفرع بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة
خبر الواحد من الكتاب، اي ومن الخاص قوله تعالى واركعوا مع الراكعين امر الله تعالى اليهود
بالركوع مع الراكعين اي المسلمين لانه لم يكن في صلواتهم ركوع والركوع اسم خاص لانه وضع لمعنى
معلوم على الانفراد وهو الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء وما كان خاصا لا يحتمل
البيان لما تقدم فالحاق التعديل بامر الركوع بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم فصل فانك
لم تصل بطريق البيان لا يكون صحيحا بل يكون نسخا للكتاب وذلك بخبر الواحد لا يجوز لكونه ظنيا
قيل ثبت انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي
قد يحتاج الى البيان لاحتياج المعنى الشرعي الى زيادة قيد واجيب بانا لا نسلم ان كل معنى شرعي
يحتاج الى زيادة قيد على المعنى اللغوي ولئن سلمنا ذلك لكنه احتمال لم ينشأ من دليل فلا معتبر
به لكنه اي التعديل استدراك من مفهوم الكلام وتقريره ان الحاق التعديل بالنص على وجه
التسوية فاسد فلا الحق لكنه بطريق الحاق الفرع بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى تكون الصلوة
بدونه ناقصة ويكون تاركه آثما اصح اذ الحكم انما يثبت بقدر دليله كما هو منزلة خبر الواحد من
الكتاب وذلك بان يكون تبعا له لا مستقلا وفيه بحث فان الشيخ نفى الالحاق بالفرضية واثبته
من حيث الوجوب وجعل احدهما تابعا دون الآخر وايضا استدل الشيخ بالاية على فرضية
الركوع ولا يخلو اما ان يكون ثابتا ولا الاية مثل ما ذكرنا ههنا او كما ذكر في الكشاف من ان المراد
بالركوع الصلوة فيكون امرا بالصلوة مع المصلين يعني بالجماعة فان كان الثاني فلا يستقيم تمسك
الشيخ، وان كان الاول فالامر لليهود فلا يصح الاستدلال بها للفرضية علينا الا بقاء شريعة
من قبلنا شريعة لنا بشرطه وهو موجود لانه خطاب يحرم عليهم بالمتابعة لنا لا بيان ما كان
في شريعتهم والجواب ان الالحاق بطريق الفرضية معناه ان المراد بالركوع ليس هو الموضوع
له فقط بل مع زيادة الطمانينة فسره الحديث بذلك وهو تغيير لمفهومه لعدم الحوج الى البيان

لظهوره على ما مر • واما الالحاق بطريق الوجوب فليس بطريق التفسير فان معناه ان ما دل عليه
النص بمفهومه اللغوي مراد فرضا وجاحده كافر وما زاد على ذلك فهو واجب لا يكفر جاحده •
فاذن فيه عمل بدليلين مختلفين ليس في احدهما ما يغير الاخر بوجه • وقوله ان الشيخ استدل بالآية
على فرضية الركوع غير صحيح لان ذلك وظيفة فقهية واما النسخ فرع على ما مهد من الاصل ان الخاص
لا يحتمل البيان مسئلة الطمانينة وحينئذ لا تفاوت بين كون الامر لليهود ولغيرهم قال
رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا لفظ خاص وضع لمعنى خاص معلوم
وهو الدوران حول البيت فلا يكون توقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا تعتد الا بها عملا
بالكتاب ولا بيانا له بل يكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض
كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله • اي ومما بخبر الواحد ذكرنا ذلك
من الخاص الذي لا يجوز الزيادة عليه بخبر الواحد فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقال
طاف ويطوف وفي الثاني مبالغة لان الصيغة لتكثير الفعل والعتيق اما من العتق فيكون العتق
من الجبابرة او من الغرق في الطوفان بالرفع الى السماء او بمعنى القديم لانه اول بيت وضع
للناس والطواف فعال خاص لانه موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكل ما هو كذلك فهو خاص •
والخاص لكونه بينا لا يحتمل البيان فشرط الطهارة عن الحدث فيه يكون زايدا على مدلوله
بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدثا ولا عريان وذلك
نسخ كما عرف فلا يكون تجاوز الكل يوقفه على الطهارة اي اشتراطه بها يزاد على الخاص بطريق
الوجوب ملحقا بالفرض على ما هو الصحيح كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر
دليله • قيل لا نسلم ان النص ههنا خاص بل هو مجمل لان نفس الطواف وهو الدوران حول
البيت غير مراد بالاجماع لتقديره بسبعة اشواط واشتراط الابتدا من الحجر الاسود ولزوم
الاعادة في الطواف المنكوس وطواف الجنب والعريان وكل ذلك دليل على انه مجمل بمعنى زايد
شرعا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا له واجيب بان المجمل ما يوقف معرفة معناه على بيان
المجمل والعارف باللسان اذا سمع قوله وليطوفوا بالبيت العتيق فهم معناه من غير توقف
فلا يكون مجملا والتقدير بسبعة اشواط ثابت باحاديث متواترة او مشهورة فالزيادة بذلك
جايزة • ورد بانه لو كان ثابتا بما ذكرتم لما جاز النقصان واللازم باطل لتجويزكم اياه مع الدم
مثله واجيب بان التقدير بالسبعة يحتمل ان يكون للاتمام ويحتمل ان يكون للاعتداد
والاول ادناه فقلنا به ولكن للثاني بالاكثر يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود اذ
ذاك والابتدا من الحجر واجب فهو مما نقول به ولزوم الاعادة في المنكوس واخواته •
لتكميل النقصان كاعادة صلاة اديت بكراهة قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية فانما الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان
لمعنى معلوم في اصل الوضع فلا يكون شرط النية في ذلك عملا به ولا بيانا له وهو بنفسه
لما وضع له بل يجب ان يجري على الوصف الذي ذكرنا • اي ومما ذكرنا قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين فالاية تدل على ان الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان كل منهما
لمعنى معلوم على الانفراد في اصل الوضع وهو الاسالة في الاول والاصابة في الثاني ولا •
يحتمل البيان فاشتراط النية فيه كما ذهب اليه الشافعي وهي ان يقصد المتوضي بقلبه عند
غسل الاعضا ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو نوى التبرد او
التعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يكون معتدا بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات

وبالقياس

وبالقياس على التيمم فان البدل لا يخالف الاصل في الشرط لا يكون عملا بالكتاب ولا بيانا له لانه
بين لما وضع له بل يكون نسخا • فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات مشهور
والزيادة بمثله جايزة عندكم فهلا عملتم به • اجيب بانه وان كان مشهورا لكنه متروك الظاهر
كما سيجي ان شا الله فانحط عن رتبته فلم يعمل به • فان قيل اية التيمم كاية الوضوء في ان المذكور
فيها المسح كقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جا احد منكم من الغايط او لامستم النسا
فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ثم انكم شرطتم النية فيه •
اجيب بانها فيه ثابتة باشارة النص فان التيمم هو القصد وليست النية الا القصد
والظاهر ان القصد الى الصعيد المعتبر لا يكون الا امتثالا للمامور به اذ ليس معنى يقصد سواه
ظاهرا بخلاف الوضوء فان القصد الى استعمال الماء لا يتعين لذلك للتزاحم في المقصود •
فلم يجعل فيه القصد نية وبهذا يندفع ما قيل سلمنا ان التيمم هو القصد ولكن ليس الكلام
في مفهومه اللغوي وانما هو فيما يقصده المكلف في قلبه مما يصلح مميزا في مواضع التزاحم
في المراد قال رحمه الله وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية لما ذكرنا وصار
مذهب المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين • احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب
عن رتبته • والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته هذا معطوف على قوله فلا يكون شرط
النية في ذلك عملا به يعني لما كان المذكور في النص الغسل والمسح وهما لفظان خاصان لمعنى
معلوم لا يجوز الزيادة بخبر الواحد بطل شرط الولاء وهو التتابع في الافعال من غير تخلل
جفاف عضو مع اعتدال الهوا كما ذهب اليه مالك والشافعي في قوله القديم وابن ابي ليلى •
متمسكين بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم من غير ترك فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز
وبطل شرط الترتيب وهو رعاية النسق المذكور في النص كما ذهب اليه الشافعي بقوله عليه
السلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وحرف ثم
للترتيب وبطل شرط التسمية وهو مذهب اصحاب الظواهر • وقيل هو قول مالك لقوله
صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم لما ذكرنا انه لا يكون عملا بالكتاب ولا بيانا له بل هو نسخ
لموجبه بخبر الواحد وذلك لا يجوز فان قيل وجب ان يكون الترتيب والنية والولاء والتسمية
واجبة في الوضوء اذا الوضوء لكونه شرطا للصلوة كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة له
والطهارة في الطواف قلنا لو قلنا بذلك لزم المساواة بين فرع التبع وبين فرع الاصل اذ الوضوء
لكونه شرطا للصلوة تبع لها ولهذا يجب على من وجبت عليه ويسقط عمن سقطت عنه فلو
قلنا بالوجوب في تكملته كما في تكملتها لزم التسوية فقلنا بالسنية في تكملته اظهارا للتفاوت
ورد بجواز ظهور التفاوت من وجه اخر كلزومها بالنذر والشروع دونه والجواب
ان هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاتهما لا يلزم
لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة مفردة غير ملزم لشي ولا بها عبادة في الصلوة
قال صاحب الكشف والاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدليل فان
الادلة السمعية على اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة
المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار
الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظني فبالاول يثبت
الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر
دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة بقوله فقال للاعرابي في
كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل فقلنا بالوجوب وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان

يكون ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه يستعمل
مثله لنفي الفضيلة مع انه معارض بقوله عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه •
ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء وكذا المواظبة لا تدل على الفرضية لانه عليه السلام
واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا بفرضين وخبر الترتيب معارض بما روي انه
عليه السلام نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه وكذا اعترض عليه باوجه
احدها انا لا نسلم ان حديث الاعرابي من القسم الثالث لجواز ان يكون الامر بالاعادة في
للاتيان على وجه الكمال وقوله فانك لم تصل اي على وجه الكمال ولهذا قال الجرجاني
من اصحابنا ان الطمانينة في الركوع والسجود سنة • والثاني ان قوله من توضا وسمى كان
طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء يخالف القياس لانه
الطهارة في بدن الانسان لا تتجزى على ما سياتي • والثالث ان المعارضة بنسيان مسح
الراس ليست بصحيحة لان حكم النسيان معفو عنه ويمكن ان يجاب عن الاول بان قوله صلى الله
عليه وسلم لم تصل خاص وهو لا يحتمل البيان فتفسيره بقوله على وجه الكمال لا يكون تفسيرا
وايضا فانه عليه السلام كرر الامر بالاعادة والتكرار ينفي المجاز على ما سياتي في بيان
التقرير على انه مجاز غير سائغ لكونه ذكر المطلق وارادة المقيد ولا دلالة للمطلق على المقيد
لوجه وجوهها • وعن الثاني بانه ممنوع فان من توضا وغسل بعض اعضاء الوضوء دون بعض
كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل نعم بدن الانسان باعتبار ما يخرج منه غير متجز والا
على الاعضاء الاربعة متعدي وهذا هو الذي سياتي من بعد وفرق بين هذا وبين
ذلك وهذا لان حصول الشي يتوقف على ثبوت جميع اجزائه وعدمه يحصل بانتفاء جزء منها
وعن الثالث بان حكم النسيان معفو عنه في حق الاخرة دون الدنيا على ما سياتي ان شاء
الله العزيز • قوله وصار مذهب المخالف وهذا الاصل اي جواز الزيادة على النص
بخبر الواحد غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما بتجويز الزيادة به عليه لزم حط درجة
الكتاب بالنظر الى درجة خبر الواحد ورفع درجة خبر الواحد بالنظر الى رتبة الكتاب
حيث اثبت بهما الفرضية والواجب ان يكون الكتاب فوق خبر الواحد لكونه قطعي الثبوت
ولقائل ان يقول لا فرق بين الوجهين لان في حط درجة الكتاب عن خبر الواحد رفع درجة خبر
الواحد فهما وجه واحد **والجواب** ان الفرق بينهما ثابت غاية ما في الباب ان احد
الوجهين يستلزم الاخر ولا يلزم من ذلك الاتحاد فالشيخ نظر في كل واحد منهما باعتبار ذاته
مع قطع النظر عن استلزامه الاخر **قال** رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره • قال محمد والشافعي رحمهما الله قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى
خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا
بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا ولانها تكون غاية ونهاية والغاية •
والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها وبعض الشي لا ينفصل عن كله فتلغو قبل وجود الاصل •
والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله ويحمل العقد على ما ياتي بيانه
في موضعه ان شاء الله وقد اريد به العقد فههنا بدلالة اضافته الى المراة لانها في
فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطي فلا يضاف اليها
مباشرة ابدا لانها لا تحتمل ذلك والثابت الدخول بالسنة على ما روي عن النبي عليه •
السلام انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت
تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي

الى رفاعة

الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
وفي ذكر العود بدون الانهاء اشارة الى التحليل • وفي حديث اخر لعن الله المحلل والمحلل له
فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور ويحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله الا صفة
التحليل وثبت شرط الدخول به بالاجماع ومن صفة التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف •
عن دليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله وصفته
جميعا • اي ومن الخاص كلمة حتى في قوله تعالى حتى تنكح ذكر الشيخ ههنا مسئلة الهدم وصورتها
ان يطلق الرجل امراته طلقة او طلقتين وتنقضي عدتها فتتزوج باخر فيطلقها وتنقضي
عدتها وتعود الى الزوج الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود اليه بثلاث
تطليقات والزوج الثاني يهدم الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي
لا يهدم ما دون الثلاث والمسئلة مختلف فيها بين الصحابة رضي الله عنهم فعند ابن مسعود •
وابن عباس وابن عمر يهدم ما دون الثلاث وبه اخذ الشيخان وعند عمر وعلي وابي وعمران
ابن الحصين وابي هريرة لا يهدم وبه اخذ محمد وزفر والشافعي ومبنى المسئلة على حرف وهو
ان الزوج الثاني هل هو مثبت للحل الجديد او هو غاية للحرمة الغليظة فقط فمن قال باثبات
الحل الجديد اثبت الهدم ومن قال بنفيه نفاه • واستدل الشيخ لهم بالاية وابطال اول
مبنى المسئلة وهو كون الزوج مثبتا حلا جديدا ليلزم بطلان ما بني عليه وهو الهدم فقال
فالا كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا
بهذه الكلمة وهذه مقدمة ثابتة وترك العمل بالمنصوص باطل فجعله مثبتا حلا جديدا
كذلك وقوله ولا بيانا يمكن ان يكون جواب سؤال مقدر تقريره نعم لا يكون عملا بها لكنه •
يجوز ان يكون بيانا اي من جهة البيان فقال ولا بيانا لكونها ظاهرة على ما مر من الاصل
وقوله بل كان ابطالا تاكيد النفي لذلك • وقوله ولكنها اي كلمة حتى شروع في بيان بطلان
الهدم وهو استدلال من جهة المعنى وتقريره لم يمكن ان يجعل الزوج مثبتا ولكن امكن •
ان يكون حتى غاية ونهاية كما هو حقيقتها والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها وبعض
الشي لا ينفصل عن كله فالغاية تلغو قبل وجود الاصل يعني الغيا • اما الاولى فلان ضرب الغاية
غاية يتوقف عليه واما الثانية فلانه لو انفصل لم يبق بعضه حقيقة بل يبقى بعضا له
باعتبار ما كان وحقيقة البيان راجعة الى ان حتى حرف من حروف المعاني لا يستعمل الا
في معنى فلا بد له من متعلق وهو الغاية بحسب الوضع والغاية مفهوم اضافي لا يتحقق بدون
المغيا وتمام هذا الاستدلال لا يحتاج الى ضميمة في قولنا واذا وجد الاصل وانتهت الحرمة
بالزوج الثاني ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم تركها الشيخ لظهورها
وتوضيح البحث انهم متفقون على ان الدخول شرط بالخبر المشهور لكن الشيخين يثبتانه مع
صفته التي هي التحليل والثلاثة يثبتونه بدونها ثم شرع الشيخ في الجواب بقوله والجواب
ان النكاح يذكر ويراد به الوطي وهو اصله اي حقيقته ويحمل العقد يعني مجازا على ما ياتي
بيانه في موضعه باب الحقيقة والمجاز ان شاء الله وقد اريد به العقد ههنا واذا كان المراد
هو العقد لا يلزم ترك العمل بالكتاب • اما الاول فلان النكاح اضيف الى المراة واضافة
الفعل اليها انما يستقيم باعتبار مباشرة العقد لانها فيه كالرجل واما فعل الوطي فلا يضاف •
اليها مباشرة ابدا لانها لا تحتمل ذلك • واما الثاني فلان المراد اذا كان العقد كان حتى غاية
للحرمة الغليظة بنكاح الزوج الثاني بمقتضى الكتاب واما ثبت الدخول بالسنة المشهورة
التي يجوز الزيادة عليه بمثلها وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة رفاعة •

وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة قائلة ما وجدته الا كهدبة ثوبي
هذا فتريدين ان تعودي الى رفاعة نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من
عسيلتك ووجهه انه عليه السلام عبر عن عدم العود بذوق العسيلة وروت عائشة رضي
الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العسيلة هي الجماع وهذا ظاهر ولهذا ترك الشيخ
التعرض لذكره واكتفى بالاستدلال بذكر العود على اثبات صفة التحليل وقال وفي
ذكر العود بدون الانتهاء اشارة الى التحليل ووجهه انه عليه السلام سال عن العود الى
الزوج الاول قبل انتهاء الحرمة والعود اليه مع قيام الحرمة لو لم يكن تحليلا لما جاز السؤال
لانه طلب ما ليس بمشروع وهو على الشارع لا يجوز وانما قلنا ان الحرمة قائمة وهو معنى قوله
بدون الانتهاء اي بدون انتهاء الحرمة لانه صلى الله عليه وسلم لما سمع انهامها اياه بالعنة
وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل لا يثبت بدون اذاقة العسيلة ولم تحصل كانت الحرمة
باقية لا محالة ففي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل ومن الشارحين من فسر كلام
الشيخ ههنا بقوله وفي ذكر العود وترك الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل او تنتهي
ان انتهى حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل والظنه غير مستقيم لفظا ومعنى اما لفظا
فلانه انما يستقيم تفسيره ان لو كان لفظ الشيخ وفي ذكر العود دون الانتهاء بلا باء ولفظه
بدون الانتهاء بالباء وهذا ظاهر واما معنى فلانه لو قال ان تريدين ان تنتهي حرمتك كان عدم
انتهاء الحرمة معنى بذوق العسيلة كالعود فثبت الحرمة به لهو وانتهاء الحرمة به تحليل لا محالة
وما قيل في تعليله ان العود لم يكن ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف الحل الاصلي
لان سببه لو بقا من بيانه ادم الا انه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال
ثبت الحل بالسبب السابق اما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق اذ هو السبب
الظاهر ليس بشيء لانا لا نسلم ان العود لم يكن ثابتا بل كان ثابتا بسبب الحل الاصلي ولهذا لو كانت
مطلقة بطلقتين كان له العود الا انه تخلف ههنا الحرمة باعتراض الغليظة كما قلتم في الحل
الاصلي ثم ايد هذا المعنى بحديث اخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا
والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة وفيه اشارة ظاهرة الى ذلك قيل هذا انما يتاتى على
ما نص محمد رحمه الله ان المراد به الزوج الثاني وحينئذ يكون حجة عليه لا على غيره ممن معه في
المسئلة لانهم قالوا المراد به ان يقول الرجل احللتك بنتي او اختي وما اشبه ذلك لان الاحلال في
هذا يضاف اليه خاصة لا الى الزوج الثاني لانه به تنافيه الى الشرع والجواب
ان هذا تخصيص بلا دليل لان المحلل من يثبت الحل وهو اعم من ذلك وخصوص الاضافة لا يعتبر
وانما المعتبر هو الاضافة نفسها ومن الناس من اعترض بان ذلك انما يكون في صورة الحرمة الغليظة
اذ في غيرها يلزم اثبات الثابت وهو محال ولعله لا يحتاج الى الجواب لان النزاع في ان الزوج
الثاني هل يثبت حلا جديدا او لا فاذا ثبت انه يثبته لم يلزم اثبات الثابت لان هذا اذ ذاك
غير الاول على ان المشايخ اجابوا عن ذلك باجوبة مستقيمة موافقة لقواعد الشرع منها ما قال
شيخ الاسلام ان الحل قبله وان كان ثابتا فهو ناقص فالزوج الثاني يتم الناقص ويثبت
ما ليس بثابت ولا نسلم ان اثبات الثابت انما لا يجوز اذا لم يفد فاما اذا افاد كبيع الانسان ما
بماله فانه لا يجوز ولو ضم ماله الى مال الغير ثم اشتراهما صح لانه يفيد ملك التصرف او جواز
العقد في مال الغير فكذا ههنا يفيد ما قبله يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة والطلقتين
وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلث وغير هذا مما ذكره العلماء والكل راجع الى اثبات حل جديد
غير الاول ثم قال الشيخ فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخو

بدليله

بدليله الا بصفة التحليل اما بيان انه ثبت بالسنة فما قال وثبت شرط الدخول به اي
بالخبر المشهور بالاجماع يعني اجماع الخصم وهو محمد وزفر والشافعي رحمهم الله لان سعيد بن المسيب
لم يشترط الوطي في التحليل وهو وان كان مردودا بمنع انعقاد الاجماع كما سياتي ان شاء الله تعالى
واما بيان انه لم يثبت الا بصفة التحليل فلان التحليل صفة الدخول لما تقدم ان التحليل لا يثبت
بدون ذوق العسيلة فيكون ثابتا به فدل على ان الدخول متصف بصفة التحليل وانتم ابطلتم
هذا الوصف يعني التحليل عن دليله وهو الحديث عملا بما هو ساكت عن ذلك لما هو نص الكتاب
لانه لا يقتضي ان لا يكون الذوق مثبتا بل انما يقتضي انتهاء الحرمة الغليظة وهذا لا ينافي ان
يكون الحديث مثبتا فان قيل ما مرجع الضمير في قوله باصله ووصفه جميعا قلنا الوصف
هو التحليل وهو اشارة الى معنى دقيق وهو ان الزوج الثاني بالنسبة الى المطلقة الثلث
يثبت اصل الحل لكونه فائتا وفي غيرها يثبت الجدة في الحل فهم ابطلوا هذا الوصف في المطلقة
الثلث وفي غيرها ايضا فصاروا مبطلة اصلا ووصفا وما اجدر الشيخ واذكاه رحمه الله
في استنباط غوامض لطائف الاسرار جزاه الله عن الطلبة خيرا فان قيل التحليل وصف فلو كان
له وصف لزم قيام العرض بالعرض وهو لا يجوز عند المتكلمين اجيب بانه قائم بالموصوف
لا بالصفة وله جواب اخر سياتي في بيان قيام صفة الحسن بالمامور به وحقيقة هذا الجواب
قول بموجب العلة فانه قال فمن جعله مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا ابطالا
فقال سلمنا ذلك لكن هذا لا يستلزم انتفاءه لانه ثابت بخبر مشهور تجوز الزيادة بمثله على النص
هذا قول جمهور المحققين وقال بعض المتاخرين ان الدخول ثابت بالكتاب لان النكاح في الوطي
حقيقة فيحمل عليه الا انه اسند ههنا الى المراة باعتبار التمكين كما في الزنا الذي هو الوطي الحرام
فيكون الاسناد مجازا كما في نهاره صائم والجواب ان اضافة النكاح اليها بمعنى الوطي غير
مسموعة في كلامهم ولو جاز ان يسمى واطية باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف
اللغة واما اضافة الزنا اليها فليست بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام كالوطي الحرام ولئن
سلم ان النكاح ههنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا
يلزم من التمكين الوطي وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان كان
المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطي لا محالة وتفسير الفاظ الحديث
ان امراة رفاعة قيل هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عقيل
ورفاعة هو ابن وهب بن عقيل زوجها والزبير بفتح الزاي من يهود قريظة واسلم اسمه عبد الرحمن
وروي عنه ابنه الزبير بن عبد الرحمن فاسم ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح وانهامها بالعنة قولها ما معه
الا مثل هدبة الثوب والعسيلتان كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ وفي المغرب
بصغير العسلة وهي القطعة من العسل وقد ضرب ذوقها مثلا لاصابة حلاوة الجماع ولذته
وصغرت اشارة الى القدر الذي تحل به يعني تلك الحلاوة وان قلت يثبت الحل وفيه اشارة الى
ان الانزال ليس بشرط لانه شبع والذوق غير الشبع والحديث من جوامع الكلم لاشتماله على
الفاظ يسيرة ومعان غزيرة ومعنى الحديث الاخر ظاهر وقد قيل في سبب لحوق اللعن به انه
سبب لهذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب وقيل الاشبه ان المعنى من
اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع
السليمة من عودها اليه بعد مضاجعة غيره لا حقيقة اللعن لانه صلى الله عليه وسلم ما بعث
لعانا ويؤيد هذا قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية ان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما بالباب

الرجعة ثم اعقب ذلك الخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية فاثبتها بفعل الرجل وهو
الطلاق ثم زاد بفعل المراة وهو الافتداء وبحث الافراد بخصوص المراة به وتقرير فعل الزوج
على ما سبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون نسخا • اي ومن الخاص
قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي هو المتفرق تطليقة بعد تطليقة فليس المراد
بالمرتين الا التكرار كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين • وقوله فامساك بمعروف اي رجعة بعد
لا على قصد الاضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة لا ان يراجعها على قصد
الاضرار • وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث • وقوله وان خفتم اي علمتم او ظننتم
خطاب للحكام بانكم ان خفتم ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية بنشوزه ونشوزها فلا اثم
على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت فليس الدفع اسرافا ولا الاخذ ظلما فالاية
تدل على شرعية الخلع • واختلفوا في كونه طلاقا او فسخا فذهب اصحابنا وهو مذهب عامة
الصحابة واكثر الفقهاء الى انه طلاق وذهب الشافعي في قوله القديم الى انه فسخ وهو قول
ابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضي الله عنه • وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد
الطلاق • احتج الشافعي رحمه الله بانه عقد محتمل للفسخ لانفساخه بخيار البلوغ والعتق وعدم
الكفاءة عندكم فينفسخ بالتراضي كالبيع • وقلنا النص يدل على كونه طلاقا والقياس في مقابلته
باطل وبيان ذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق مرة يعني بقوله والمطلقات يتربصن ومرتين بهذه
الاية واعقبها اي المرة والمرتين باثبات الرجعة اعقب المرة بقوله وبعولتهن احق بردهن
والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد الطلقتين كما هي مشروعة
بعد الطلقة كذا قيل • وقيل الظاهر ان مراده من المرة والمرتين المذكورتين في هذه الاية فان
السوق يدل عليه لانه في بيان ان الخلع طلاق لا في بيان قوله والمطلقات اذ لا حاجة الى
التمسك به وهو في بيان وجهه والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود تم بدونه هو
الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة فالتفريق ايضا كذلك حتى لا يحل ان يقال
الطلقتين لانه تعالى قال مرتان والجمع بينهما لا يسمى مرتين فحينئذ معناه مرتين مع الاولى
لا بدونها كما يقال اتيت اليك مرة او مرتين فيراد مع الاولى لا انه اتاه ثلث مرات وحينئذ
يجوز رجوع الضمير في واعقبها الى المرة والمرتين او الى المرتين فحسب • وقول الشيخ فانما بدا
بفعل الزوج شروع في الاستدلال • وبيانه ان الله تعالى بدا بفعل الزوج وهو الطلاق
ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء جمعهما في عدم اقامة الحقوق وافردها في ذكر الافتداء
وبحث الافراد تخصيصها بالافتداء وتقرير الزوج على ما سبق وهو فعل الطلاق • اما الاول
فظاهر حيث قال ان لا يقيما وقال فيما افتدت به • واما الثانية فلانه لما جمعهما ثم افردها
مع انها لا تخلص الا بفعل الزوج كان بيانا بالضرورة ان فعلها هو الافتداء وان فعله هو الذي
سبق ومثله في حكم المنطوق كما سنذكره في باب البيان في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث فكانه صرح بان فعل الزوج في الخلع الطلاق وقد بحث • اما اولا فلان المذكور في صدر
الاية الطلاق لا فعل الزوج مطلقا فبيان الضرورة يثبت هذا القدر وهو الطلاق على
مال وليس الكلام فيه انما هو في الخلع • واما ثانيا فلان الخلع لو كان طلاقا كانت الطلقات
اربعا وهو خلاف الاجماع واجيب عن الاول بانها في بيان الخلع بدليل سبب النزول
فانها نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فاختصما الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ثابت اعطيتها حديقة فلترد علي فقال عليه السلام اتريدين ان
تردي حديقته عليه قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديقته فقط فقال يا ثابت خذ منها

وخل

وخل سبيلها ففعل وكان اول خلع وقع في الاسلام • وعن الثاني بان المراد بقوله الطلاق مرتان
بيان الشرعية لا بيان الوقوع لانه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولم يتعرض لذلك الزيادة على
الثلث وتحقيقه زيادة بيان قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها
فلا تحل له الاية والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص ووقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا • اي ومن
الخاص قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد ذكره بعد الخلع بالفاء وهو حرف خاص وضع لمعنى
مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضي وصل الطلاق وتعقيبه بالافتداء فيصح الطلاق بعد
الخلع وهذا مذهب اصحابنا • وقال الشافعي لا يصح واحتج بان الطلاق لازالة ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع بعده كما لا يقع بعد العدة • والشيخ قد استدل لمذهبنا بالاية
وقال فمن وصله بالرجعي وهو قوله الطلاق مرتان فقد ابطل ووقوعه بعد الخلع لم يكن ذلك
عملا بالكتاب ولا بيانا • واعترض على هذا الاستدلال نقلا وعقلا • اما الاول فلانه ذكر
في شروح التاويلات والكشاف وعامة التفاسير ان هذه الاية راجعة الى الاية الاولى
وهي قوله الطلاق مرتان • واما الثاني فلان قوله تعالى فان طلقها اما ان يكون بيانا
لمباشرة الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي عن النبي عليه السلام انه سئل عن الثالثة
اي عن بيان مشروعيتها فقال او تسريح باحسان • واما ان يكون بيانا لشرعيتها كما ذهب اليه اكثر
اهل التاويل وعلى هذين الوجهين يجب وصله باول الاية على ان الترتيب في الذكر لا يوجب
الترتيب في المشروعية والا لما صح قبل الخلع وهو خلاف الاجماع ولزم ان يكون العدد اربعة
الطلقتان المذكورتان في اول الاية والخلع والطلقة الثالثة وهو ايضا خلاف الاجماع
واجيب عن الاول بان ما ذكره الشيخ عمل بالحقيقة وغيره تاويل وبعض الترجيح له على
غيره • وعن الثاني بانه بيان شرعية الطلقة الثالثة • وقوله فيما افتدت به ينصرف الى
التطليقتين في اول الاية لا انه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الخلع فلا يلزم
ان يكون الطلاق اربعا • قال صاحب الكشف هذا مع بعده عن سياق النظم لم يتوجه في المسئلة
الاولى وقد بينا فيها ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال • ويمكن ان يجاب بانا قد بينا
ان الخلع طلاق فقوله الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع وبغيره فبين بقوله فيما افتدت
به جواز ذلك بطريق الخلع وعلى هذا لا يلزم زيادة العدد ولا التي ثبت المذكور لانه بيان
الطلقتين لا طلقة ثالثة واذا ثبت جوازه بالكتاب فالقياس في مقابلته باطل على انا لا نسلم
ان الطلاق لازالة ملك النكاح فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع
لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فلن يجوز تراخي البدل عن الطلب الصحيح الى
المطلوب وهو فعل الوطي كان ذلك ابطالا لا تنطلق به مذهب الخصم في مسئلة المفوضة •
ذهب الشافعي الى ان المهر للمفوضة بالتفويض الصحيح وهو ما اذا قالت البالغة بكرا كانت او
ثيبا زوجني فزوجها بلا مهر او سكت عنه او اذنت له ان يزوجها بلا مهر تراخي الى زمان الوطي
حتى لو مات الزوج او المراة قبل الوطي لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي
الله عنهم في هذه حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوبه
صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها مهر كما لو ابرأته بعد الوطي • وعندنا ان المهر فيها يجب
بنفس العقد بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وهو مفعول له يعني بين لكم ما يحل مما حرم ارادة
ان تبتغوا او لم بالمال • ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم ومفعول ان تبتغوا محذوف وهو
النساء والاموال المهور ووجه الاستدلال ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص على

الانفراد وهو الطلب والمراد به المشروع لوروده في سياق الحل والحرمة والطلب المشروع انما
يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى محصنين غير مسافحين والطلب المشروع بالعقد ملصق بالمال
لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فيثبت ههنا حجة تقريرها نكاح المفوضة طلب مشروع و
والطلب المشروع ملصق بالمال فنكاح المفوضة ملصق بالمال • اما الاولى فلانعقاد الاجماع على
الجواز • واما الثانية فلما تلونا وليس ذلك لبيان فيجب ان يكون وجوبا شرعا بالعقد والا
لا يكون مشروعا والمقدر خلافه وقد وقع لي الانوار في هذا البيان خلاف هذا وهذا
اوفق لعبارة الشيخ رحمه الله قيل التمسك بهذه الاية في المفوضة غير مستقيم لانها دلالة
على كون نكاحها مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه غير مشروع بلا مال بل هو مسكوت عنه
وقام الدليل على كونه مشروعا بلا مال وهو اطلاق قوله فانكحوا ما طاب لكم والجواب
ان معنى قوله ما طاب لكم ما حل لكم وذلك يحتمل سبق معرفة ما حل فلا يكون دليلا على حل
المفوضة بلا مال واذا بطلت دلالته وكان الوضع موضع بيان ما حل بعد المحرمات
فلو كان ذلك حلالا لبينه الشارع فسكوته عنه دليل العدم والمفوضة يجوز في الواو
الكسر ان كانت فوضت النكاح بلا مهر والفتح ان كان وليها فوضها بلا مهر او زوج الامة
بلا مهر قال رحمه الله ومثاله قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان
مبطلا ولذلك الكناية في قوله ما فرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم فدل ذلك على
ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن جعل
الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر والتقدير كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص
لا عملا به ولا بيانا له لانه بين • المهر مقدر عندنا شرعا خلافا لمالك وعلي بن ابي هريرة
من اصحاب الشافعي رحمهما الله لهما القياس على البيع والاجارة فان البدل فيهما مفوض
الى العاقدين ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ان يصح • ولنا ما استدل
به الشيخ من شرطية بين من لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا والثاني باطل فكذا
المقدم اما بطلان الثاني فلما تقدم في هذا الباب مرارا واما بيان الملازمة فما
ذكره اولا من قوله والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فيكون معنى الاية
والله اعلم قد علمنا ما قدرنا وهو صريح في تقديرنا عليهم في ازواجهم الاية في تعيين
المقدار مجمل فالتحق بيانا بحديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا
يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم بيانا فصارت العشرة تقديرا لازما فمن
لم يجعله مقدرا شرعا لم يعمل بخاص الكتاب بل ابطله قوله وكذلك الكناية اشارة الى اخر
جزئي الاول لانه يدل على التقدير واما ان يكون المتولي هو الشارع فانما يستفاد من
الكناية وذلك لانها لفظ خاص يراد به نفس المتكلم ودل ذلك اي مجموع قوله فرضنا على ان
صاحب الشرع هو المتولي فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك والتقدير كان ابطالا
واللازم باطل لما مر فالملزوم كذلك قوله وان تقدير العبد امتثال به اي بتقدير
الشرع جواب سؤال تقريره لو كان المهر مقدرا شرعا لما جاز الزيادة عليه كما لم يجز النقصان
وتقرير الجواب ان تقدير العبد امتثال بذلك ومعناه انه من المقادير التي تمنع النقصان
ولا تمنع الزيادة الا ترى انه تعرض لجانب القلة فقال لا مهر اقل من عشرة دراهم لذا قيل
ولا مطابقة بينه وبين كلام الشيخ وقيل معناه ان المهر مقدر معلوم عند الله بحسب
شخص شخص ولكنه غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدار يظهر ذلك ليترتب عليه

الاحكام

الاحكام التي تتعلق به كقيم الاشياء فانها مقدرة عند الله لكن يظهر ذلك بتقويم المقومين وهذا جيد
ورد بان هذا اعتراض عليه لانه لو اصطلحا على خمسة لزم ان يكون ذلك ايضا امتثالا للتقدير وليس كذلك
وهذا ليس بشيء لان كلامنا في المهر وقد دل الدليل على ان ما دون العشرة ليس بمهر وقد اعترض
على هذا الاستدلال بالنقل والعقل اما الاول فما قيل في الكشاف من معنى قوله تعالى قد
علمنا ما فرضنا اي علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء • وما قيل ان المراد به
النفقة والكسوة • واما الثاني فلانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك اذ الفرض جاء
بمعنى القطع والايجاب والبيان والتقدير وفي الاية حمله على الايجاب اولى بقرينة وما ملكت
ايمانكم لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاماء كما في حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة
واجب عليهم ولهذا فسره عامة اهل التأويل بالايجاب واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء
ويؤيده كلمة على فانها صلة الايجاب يقال فرض عليه اي واجب ولا يقال بمعنى قدر • واجيب
عن الاول بان صاحب التيسير قال فيه قد علمنا ما اوجبنا من المهور وامثاله في ازواجهم ومن
العوض في امائهم وهذا موافق لاستنباط الشيخ وتأويل بعض وان كان صحابيا لا يكون حجة على
غيره • وعن الثاني بان الاشتراك على خلاف الاصل فيجوز ان يكون حقيقة في بعض مجازا في بعض
وكثرة استعمال هذا اللفظ في التقدير والاصل فيه الحقيقة وكل ما ذكرتم من القطع والايجاب
والبيان ففيه معنى التقدير فيحمل على الفرض بمعنى التقدير لا باعتبار انه مشترك دفعا للاشتراك
على ان فرض عليه جاء بمعنى قدر كما يقال فرض عليه القاضي النفقة اذا قدرها والوجوب لازمه
ويستقيم ان يكون في حق الاماء تقدير النفقة والكسوة وفي حق الازواج المهور لان التقدير حينئذ
يكون خاصا بخصوص الجنس فيتناول النوعين قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى والسارق
والسارقة الاية قال الشافعي لفظ خاص لمعنى مخصوص فابى ان يكون ابطال العصمة عملا به فقد وفيتم
في الذي ابيتم • والجواب ان ذلك ثبت بنص معروف به عندنا وهو قوله جزاء بما كسبا لان الجزاء
المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية
الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا ولان
الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له ماخوذ من جزى اي قضى وجزا بالمهر اي كفى وكماله بسد باب
كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى في غيره ولا يلزم ان الملك
لا يبطل لان محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا فاما بعين المالك فشرط ليصير
خصمه متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف ونحوهما •
فلذلك تحولت العصمة دون الملك • الا ترى ان الجناية تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل
كونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة المالك لم يكن محلا للجناية فنقله وهو غير مشروع فاما
نقل العصمة فمشروع كما في الخمر • اي ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
وعنده اما ان يكون مبتدا والخبر محذوف فكانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة وهو قوله
فاقطعوا بالتأويل ودخول الفاء لتضمنه معنى الشرط والظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان
القطع مع الضمان لا يجتمع سواء هلك المسروق في يده او استهلكه وروى الحسن عنه الضمان اذا
استهلكه لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة وعند الشافعي القطع والضمان يجتمعان • وكذلك
الحكم في السرقة الكبرى • احتج بان الله امر بالقطع بقوله فاقطعوا وهو لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو
الابانة ولم ينف الضمان لا صريحا وهو ظاهر ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على
انقطاع العصمة وانتفاء الضمان بوجه ما ولا هو من ضرورته لانهما مختلفان اسما وسببا ومحلا وحكما
اما اسما فظاهر واما سببا فلان سبب احدهما الحرمة على حق الله وسبب الاخر الجناية على حق العبد

واما محلا فلان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة • واما حكما فلان احدهما لجزا المحل والاخر للزجر وقد دل الدليل على هدر الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترد يجب القول به فمن قال القطع يوجب اسقاط الضمان وبطلان العصمة عن المسروق لم يعمل بهذا الخاص بل يكون زاد النص بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقع في الدراية **واجاب** الشيخ رحمه الله عن ذلك بانا لم نزد على النص بخبر الواحد بل انما عملنا بنص مقرون بالقطع يدل على بطلان العصمة واسقاط الضمان وهو قوله جزا • وتقريره ان الجزا اطلق على القطع والجزا اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى على مقابلة فعل العبد وما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزا • اما الاول فبالاستقرا على انه اذا اطلق يراد به ذلك • واما الثاني فلخلوص الموافقة بين الجناية والجزا وذلك بان تكون الحرمة في ذاتها كحرمة شرب الخمر لا لغير لانه حينئذ يصير في ذاته مباحا ولغيره حراما والتمكن من الجزا المطلق انما هو عند قطع المنازع في اجزايه ومن ضرورة هذا تحول العصمة اليه • قوله ولان الجزا يستدل لال اخر وهو ان الجزا يدل على كمال المشروع لما شرع له وكماله يستدعي كمال الجناية فالجزا يستدعي كمال الجنايه • اما الاول فلانه ماخوذ من جزى يجزي جزا بالياء وهو الاتمام والاحكام ثم قلبت الياء همزة ومن جزا بالهمزة في كفى وهذا يدل على كمال المشروع لاجل ما شرع له ومعناه انه يدل على ان القطع مشروع من جميع الوجوه • واما الثانية فلان الحكمة تابى عن الجزا الكامل على الجناية الناقصة ولا كمال في الجناية مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى في غيره فتكون الحرمة من وجه دون وجه وفيه شبهة العدم والقطع يسقط بها فلا بد من تحول العصمة ومال هذا الى احد شيئين • اما ان تكون الحرمة في المسروق واحده وهي للعبد وتنتقل الى الله لوقوع الجزا على حقه وهو الظاهر واما ان تكون متعدده لله وللعبد وما يكون للعبد ينتقل الى الله تعالى حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ويتقرر بالاستيفا لان ما يجب لله فتمامه بالاستيفا وعلى هذا يكون حكم الاخذ مراعى فان استوفى القطع تبين ان الحرمة صارت لله فانتفى الضمان وان لم يستوف تبين انها بقيت للعبد فيجب الضمان • وفيه بحث اما اولا فلان العصمة لو انتقلت وصار المسروق كالخمر وجب اسقاط القطع كما في سرقتها • واما ثانيا فلان القطع شرع لصيانة حق العبد وبالقول بسقوط العصمة يعود على موضوعه بالنقض لانه يبطل حقه باسقاط الضمان واما ثالثا فلان اسقاط العصمة ضرورة تحقق الجناية الكاملة لوقوع الجزا الكامل والثابت بها يتقدر بقدرها فلا يتعدى الى اسقاط الضمان **واجيب** عن الاول بان سقوط القطع عصمة المسروق قبل السرقة والخمر ليس بمعصومه قبلها • وعن الثاني بان العبرة في الاشيا للمعاني دون الصور وذلك وان كان ابطالا لحقه فيه تحصيل معنى كالقصاص فانه سمي حيوة وان كان افنا صورة فمعنى شرع القطع للحفظ هو ان من تصور ان السارق يقطع يمينه يرتدع عن السرقة فتبقى الاملاك محفوظة في ايدي ملاكها • وعن الثالث بان الشي اذا ثبت بالضرورة ثبت بجميع لوازمه حتى لا يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم ومن لوازم تحول العصمة سقوط الضمان لان غير المعصوم لا يضمن بالاجماع • قوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل جواب سوال تقريره ان يقال الملك شرط كون السرقة موجبة للقطع كالعصمة حتى لو سرق شيئا كابواب مملوكا لاحد لا قطع فيه ووجوب القطع لم يعمل نقله بل بقي للعبد حتى كان له استرداد العين عند بقايها فكذا العصمة وتقرير الجواب ان محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا فلا محل للجناية الا بكونه مملوكا • وتحقيقه ان ما يحتاج اليه في وقوع الجزا لله محل جنايته هو له ومحل الجنايه هو العصمة لان الجناية تحقق بالهتك والسارق هتك العصمة ولهذا لا يجب القطع فيما ليس بمعصوم بالاجماع فيتحول العصمة الى الله وهذا لان احد الامرين لازم

اما فتح

اما فتح الجزا العدم محله او اسقاط العصمة والاول محال فتعين الثاني فكان العصمة هي المقصود الاصلي عن ان العصمة صفة لا تحقق الا بمحل مملوك فان غير المملوك غير معصوم ولا يلزم من اسقاطها عن العبد اسقاط الملك لان انتفا الملزوم لا يستلزم انتفا اللازم وهذا كالعصير اذا تخمر فان الملك لصاحبها باق وان انتقلت عصمتها الى الله وكالشاه اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين لله تعالى وقوله فاما تعين المالك جواب سوال يرد على هذا الجواب • وتقريره ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة على ما ذكرتم فالواجب عدم اشتراط تعين المالك للدعوى كالزنا وشرب الخمر فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه بل ليصير خصمه متعينا ليظهر السرقة بخصومته عند الامام حتى لو وجد الخصم كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف ونحوهما كالمودع والمستعير والغاصب والمضارب والمرتهن والعبد المستغرق بالدين وان لم يكن الملك ثابتا لهم وكذلك السرقة في التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا مالك لغريم ولا وارث • اما الغريم فلان حقه لم يتعلق بالعين واما الوارث فلان حقه بعد الدين فكذلك اي فلاجل ان محل الجنايه هو العصمة والملك غير مقصود بالذات تحولت العصمة دون الملك فهو متصل بالكلام السابق وفيه بحث • اما اولا فلان لقايل ان ينقل الكلام في التعين ويقول لما كان الملك شرطا غير مقصود كان الواجب ان الاشتراط تعين الخصم للدعوى كالزنا وشرب الخمر • واما ثانيا فلان قوله حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف مناقض لقوله ولا عصمة الا بكونه مملوكا **والجواب** عن الاول ان السرقة اخذ مال الغير على سبيل الخفية من حرز لا شبهة فيه والقطع انما يجب عند ظهورها موجبة وذلك بالدعوى ودعوى الاموال لا بد فيها من تعين الخصم فالقطع لا بد فيه من تعين الخصم • وعن الثاني ان قوله لا عصمة بدون الملك ثابت قطعا للمامور والملك في الوقف باق للواقف على ما عليه الفتوى ولهذا يرجع اليه الثواب • وقوله حتى اذا وجد الخصم بلا ملك معناه بلا ملك له والمال في المسايل المذكوره كلها مملوك غاية ما في الباب انه ليس للمدعي وكونه ملكا له لم يشترطه الشيخ حتى يلزم التناقض • وقوله الا ترى توضيح لتحول العصمة دون الملك وتقريره ان المحتاج اليه في وقوع الجزاء المطلق تحول محل الجنايه والجناية تقع على المال لانها اخذ مال الغير والعصمة صفة له مثل كونه مملوكا يقال مال معصوم كما يقال مال مملوك فصار المال محلها باعتبارها فاذا انتقلت جاز وقوع الجزا واما الملك فانه صفة للمالك فلا يكون محل الجنايه فلا ينتقل وفيه نظر اما اولا فلا نسلم ان العصمة صفة للمال بل للمالك كالملك يقال مال معصوم لا عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك • واما ثانيا فلانها ان كانت صفة لا تقبل النقل لان الانتقال الاعراض عن موضوعاتها محال **والجواب** عن الاول ان السرقة لا توجب القطع الا في مال ومعنى قولنا مال معصوم ذو عصمة توجب ان يكون العصمة صفة له واما قولنا مال مملوك فلا يمكن ان يكون معناه ذو ملك فكان الملك صفة لغيره السه وهذا لان العصمة لون المال حرام التعرض وهذا المعنى صفة للمال لا محالة والملك هو التصرف الشرعي في هو صفة للمالك لا محالة • وقيل في الجواب ان لكل فعل متعد تعلقا بالفاعل تعلق التاثير وتعلقا بالمفعول تعلق التاثر ولهذا يوصف كل واحد بذلك الفعل مثلا يقال زيد الضارب فيصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير وعمرو المضروب ويصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود منه تعلقه بالفاعل كما يقال فلان يعطي ويمنع اي سجيته الاعطا والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول كما اذا بني للمفعول والمقصود من شرع العصمة تعلقه بالمفعول وهو المال اذ العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المال وان كان ذلك

من ضرورته ايضا لان اثر الملك هو اطلاق الانتفاع بالمال وكان الغرض منه اتصاف العبد
بما لكنه فلهذا جعل المصنف العصمة صفة المال والملك صفة المالك وفيه تحمل كما ترى وعن
الثاني بوجهين احدهما ان العصمة حكم من احكام الشرع واحكام الشرع لها احكام الجواهر على ما عرف
والثاني انها اعتبارية يجوز اعتباره باعتبار محل دون اخر قوله وكيف ينتقل وهو غير مشروع
شرك في الجواب يعني لو كانت الجناية واقعة على الملك لم يمكن القول بانتقاله لانه اذ ذاك يكون
جناية وهي ليست مشروعة بخلاف العصمة فان انتقالها في الشرع موجود كالعصير اذا
تخمر واعلم ان سقوط الضمان انما هو في الحكم فاما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه
هشام عن محمد لان المالك قد لحقه نقصان وخسران من جهة بسبب هو متعد فيه ولكن
لا يقدر على القاضي القضا لبطلان العصمة بالقطع **قال** رحمه الله ومن هذا الاصل
باب الامر فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا فان ذكر الشيخ بينهما لفظ هذا الذي
هو للقريب وفيما تقدم من الخطاب بلفظ ذلك الذي هو للبعيد وكان العكس متعينا رد
اجيب بانه ذكر في شرح التاويلات ان لفظ ذلك وهذا سواء فيما لا يحس بالبصر لانه لما
لم يبصر اشبه الغائب ولما ادرك بالعقل او بالسمع اشبه الحاضر فيصح فيه استعمالهما وفيه
نظر فان قوله وكان العكس متعينا ممنوع فان الشيخ قال ومن هذا الاصل وكل ما ذكره الى اخر
المسالة هو من هذا الاصل فلو يوجد البعد اذ لم يتخلل بينهما شي حتى كان موضع ذلك التسوية بينهما
فيما لا يحس ممنوعة ايضا فان علما المعاني الذين يبحثون عن خواص تراكيب الكلام اجمعوا قاطبة
على ان استعمال احدهما مطلقا مكان الاخر لا يكون الا لنوع نكتة كما استعمل الشيخ فيما مر من
المسائل لفظ البعيد استعظاما لها عن وقوع الخلاف فيها لقوة دلايلها ولما كان الخصوص
من اوصاف اللفظ عرف بسياق الكلام ان المراد من الامر ليس الكلام النفسي القائم بذاته
تعالى وتقدس والامر القولي اللفظي معلوم عادة فلم يتعرض الشيخ لتعريفه وللعلما في ذلك عبارات
مختلفة والذي استصوبه بعض اصحابنا هو قولهم قول القائل لغيره على سبيل الاستعلا افعل
قيد بالقول ليخرج الكلام النفسي فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وبالاستعلا
ليخرج الدعا والالتماس فان قوله افعل على وجه التضرع لا يكون امرا وان صدر ممن هو على
رتبة من المامور وعلى وجه الاستعلا امرا وان صدر ممن هو ادنى حالا من المامور وبافعل
ليخرج قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او واجب
عليك فعل كذا فان كله لطلب المامور به وليس بامر واعلم ان صيغة افعل ليست بمراده على التعيين
لخروج مثل صلوا وليصم واشباههما فيكون مرادهم من ذلك كل ما يدل على طلب الفعل وهو دون
شان الاخر قوله فان المراد بالامر تحليل لونه من هذا الاصل وهو الخاص فان المراد بقوله
المراد بالامر هنا الوجوب لان عندنا وعند المخالف لا موجب له الا الوجوب وقيل المراد به
اي شي كان وجوبا او ندبا او غيرهم يختص بصيغة لازمة اي مختصة بذلك المراد اللازم قد
يكون عاما وقد يكون خاصا وهو المراد ههنا ثم ان الاختصاص قد يتحقق من الجانبين كما في
الالفاظ المتباينة وقد يكون اللفظ مختصا بالمعنى كالمترادفة وقد يكون بالعكس كالمشترك
ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض لهما الشيخ لجانب المعنى بقوله يختص بصيغة
ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وهو الغرض من
عدوله عن لفظه المخصوصة الى لفظه اللازمة لان الصيغة اذا كانت لازمة لا توجد بدونها
فكانت لازمة ادل على المقصود ويحتمل انه جعله من الخاص باعتبار اختصاص المعنى به عن نظر
الى جانب اختصاصه بالمعنى ويدل عليه ظاهر لفظ اللازمة فحينئذ كان قوله لازمة تاكيدا اذ

اللزوم

اللزوم لم يستفاد من الاختصاص والاول اولى لانه يفيد التاسيس وهو خير من التاكيد وقدم الامر
على النهي لان اول ما يجب على المكلف الايمان وهو بالامر وقيل لانه وجودي **قال**
رحمه الله ومن الناس من قال بل المراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبي صلى الله عليه
وسلم عنده موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي اتفقوا على ان صيغة الامر مختصة
بمعناه واما ان معناه هل هو مختص بها او لا فعندنا هو مختص بها وقال بعض اصحاب مالك
وبعض اصحاب الشافعي كابن سريج وابي سعيد الاصطخري وعلي بن ابي هريرة وغيرهم ليس بمختص
بها وحاصل ذلك ان افعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالامر وصورته ان ينقل فعل من افعال
النبي صلى الله عليه وسلم التي ليست بسهو كالزلات ولا بحكم طبع كالاكل ولا مختصا به كوجوب
الضحى والتهجد ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع هل يجب علينا اتباعه
وهل يسوغ لنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فعندهم يصح اطلاق الامر عليه ويجب اتباعه
وعند عامة العلما لا يصح اطلاق الامر عليه حقيقة ولا يجب اتباعه ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من
ذهب الى الاشتراك اللفظي كالعين ومنهم الى المعنوي كالحيوان من الانسان والفرس **قال**
رحمه الله واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل
لما سمي به وقال النبي عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة احتج من قال
بالاشتراك اللفظي بقوله وما امر فرعون برشيد ووجهه ان الله تعالى اطلق الامر على الفعل
ولو لم يكن الامر معناه مستفادا بالفعل لما سمي به اما اطلاق الامر فظاهر واما انه على الفعل
فلانه اخبر عنه بالرشد والرشد صفة الفعل واما بيان الملازمة فلان اطلاق لفظ على معنى ليس
حقيقة فيه ولا مجازا اخل للفهم وذلك لا يجوز وليس بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة
ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشي والاتصال بينهما بوجه ولئن سلم جواز اطلاقه
مجازا فالحمل على الحقيقة اولى وفي هذا الاستدلال على جواز تسمية الفعل امرا واستدل على ان
افعاله صلى الله عليه وسلم موجبة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي روي انه صلى الله عليه وسلم شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا الحديث فجعل المتابعة لازمة فثبت
بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ولم يتعرض الشيخ
لدليل من قال بالاشتراك المعنوي لان في اصطلاح اصحابنا الاشتراك من صفة اللفظ وتقدم له
ذكر المشترك فيما يرجع الى النظم فلم نعد به **قال** رحمه الله واحتج اصحابنا بان العبارات
انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني وقد
وجدنا لكل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة فهو بذلك اولى واذا ثبت
اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمة لا يحتمل الا ترى ان اسما الحقايق لا تسقط عن مسمياتها
ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب ولا ينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا
صح ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشي مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد
قال صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما بالكم خلعتم نعالكم وانكر
عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فثبت ان صيغة الامر
الامر لازمة ولا ننكر تسميته مجازا الا ان الفعل يجب به فسمي به مجازا والنبي عليه السلام دعا الى الموافقة
بلفظ الامر بقوله صلوا فدل على ان صيغة الامر لازمة احتج الشيخ لاصحابنا على ان المقصود من
الامر مختص لازمة بحجة هي ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور
العبارات عن المعاني والمقاصد فما وضع دلالات على المعاني لا يجوز ان يقصر عنها والمراد بالمعاني
هو ما قصد بالافهام فيكون المقصود صيغة كاشفة للمعاني ولهذا اخرها في المقدمة الثانية

عطفا على المقاصد بتفسير الفها اما ان العبارات وضعت للدلالة بظاهره واما ان قصور ما وضع
للدلالة لا يجوز تعليلا لا لزم الخلف واستوضحه بالاستقراء بقوله وقد وجدنا كل مقاصد العقلاء
ما يقصد اليه من المعاني بلفظ الفعل كالماضي نحو نصر والحال نحو ينصر والاستقبال اي المستقبل
نحو سينصر مختصة بعبارات وضعت لها وليس في ذلك قصور فالمقصود بالامر وهو الايجاب
عندنا او غيره عند الغير لكونه اعظم المقاصد اولى بذلك وفيه اما اولا فلانه اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل • واما ثانيا فلانه يودي الى عدم جواز المشترك وهو ليس مذهب اصحابنا • واما
ثالثا فلان المطلوب انما يحصل بنتيجة كلية وهذا الشكل لا يفيدها **والجواب** عن الاول ان
القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وعن الثاني ان وقوع المشترك ليس
باعتبار قصور العبارة بل لمعنى اخر كما تقدم وهو غير متحقق ههنا لانه اذا تحقق نسا وث
دلالته على معنييه ولم يفهم احدهما عينا على الاطلاق والامر في الاصل على خلاف ذلك • وعن
الثالث بان اشتراط ذلك لامكان ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وفيما نحن فيه ليس كذلك ولما
فرغ من اختصاص المعنى بالصيغة شرع في بيان اختصاص الصيغة بالمعنى فقال واذا ثبت اصل
الموضوع اي اذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة في اصل اللغة كان حقيقة والحقيقة لازمة
فيكون تلك الصيغة لازمة فتذكير كان باعتبار اصل الموضوع وتانيث يكون ولازمة باعتبار
الصيغة ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لان قوله الا بدليل غير محتاج اليه فان الصيغة
اذا كانت لازمة لا يستلزم ان لا ينفك عن المعنى لان وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم
وايضا اذا كانت لازمة لا يجوز انفكاك المعنى عنها وقد جاز في قول القائل اوجبت عليك
ان تفعل كذا **والجواب** عن الاول ان الملازمة مساوية لما مر فيستلزم عدم الانفكاك
وقوله الا بدليل لبيان ان الصيغة لازمة للمعنى الحقيقي لا غير فاذا صرف الدليل عنه الى المعنى •
المجازي لا يكون لازمة • وعن الثاني ان قوله اوجبت ليس للايجاب بل للاخبار عن الايجاب وليس
الكلام فيه واستدل على ان الحقيقة لازمة بقوله الا ترى ان الحقيقة لا يسقط عن مسماها بحال
ابدا • واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب ولا ينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه
والمشترك حقيقة في مدلوليه فلو كان الامر مشتركا بين مدلوله والفعل لما صح نفيه عن الفعل •
واللازم باطل لصحة ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا تكلم بعبارة الامر
لم يصح ذلك واذا صح نفيه لا يكون حقيقة فلا يكون مشتركا ولما فرغ من الاستدلال على المدعى •
شرع في رد ما يدل على نقيضه فقال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الحقيقة سند
المنع كانه قال لا نسلم ان ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عليه السلام قال حين خلع
نعليه فيما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه خلع نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال عليه
السلام ما بالكم خلعتم نعالكم فقالوا رايناك القيت نعليك فقال صلى الله عليه وسلم ان جبريل اخبرني
ان في احديهما قذرا وكذا انكر عليهم للموافقة في وصال الصوم على ما روي انه صلى الله عليه •
وسلم واصل فواصل اصحابه فقال اني لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني •
والانكار دليل عدم الدلالة فجعلها دليلا يستلزم التعارض المستلزم للترك الذي هو •
غير جائز واذا لم يكن الافعال موجبة ثبت ان صيغة الامر لازمة ثم رجع الى الجواب عما استدل
به من الاية فقال ولا ننكر تسميته مجازا ومعناه لما دل الدليل على نفي الاشتراك والاطلاق
واتم يكون مجازا ولا ننكر ذلك لان العلاقة موجودة فان الفعل يجب به فتوصيفه يكون • من
اطلاق اسم السبب على المسبب ومن جملة حديثهم بانه عليه السلام دعا الى الموافقة بقوله الا
بقوله عليه السلام صلوا فدل على ان صيغة الامر لازمة واذا ثبت خصوص الصيغة والافعال

ليست

ليست بموجبة الا بشرط سنذكره ان شاء الله **قال** رحمه الله ومن ذلك باب موجب الامر •
واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس
من قال انه مجمل في حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان
مختلفة الايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله تعالى وابتغوا من فضل الله
وللاباحة مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت
وللتوبيخ مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا
بدليل • لما بين ان صيغة الامر خاصة بموجبه وموجبه خاص بها شرع في بيان ذلك الموجب
بانه مبهم او متعين متعدد او واحد فجعله من اقسام الخاص مجازا لان الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد فكان انفراد المعنى مدخلا في خصوص اللفظ فجعله من اقسام الخاص فقال واذا ثبت
خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد لان خصوص الصيغة بخصوصه اي انفراده • اعلم ان
صيغة الامر استعملت لمعان المشهور منها ثمانية عشر الوجوب كقوله تعالى واقيموا الصلوة
والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
والارشاد الى ما هو الاوثق لقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا في مصلحة الدنيا
كالندب في مصلحة الاخرة والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين والامتنان كقوله
كلوا مما رزقكم الله والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله تعالى
فاصبروا او لا تصبروا والتعجب لقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم والتكوين كقوله كن فيكون
والاحتقار لقوله تعالى القوا ما انتم ملقون • والاخبار لقوله تعالى فليضحكوا قليلا والتهديد
كقوله اعملوا ما شئتم ويعرف منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا والتعجيز لقوله تعالى فاتوا
بسورة والتسخير كقوله تعالى كونوا قردة والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي •
والتاديب كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك والدعا لقوله اللهم اغفر لي والتقريع وهو
التهديد مع التعجيز كقوله تعالى واستفزز من استطعت اي استخدع وليس لك ولاية الاغواء
وانما لك ولاية الدعا والتسبب اليها • وقوله بصوتك اي بوسوستك قيل بالغناء
وهذه عشرون وجها لكن الانذار لما كان قريبا من التهديد والتاديب لما كان قريبا من •
الندب جعلت وجهين فعدت ثمانية عشر ولا خلاف في ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع
وانما الخلاف في الوجوب والندب والاباحة والتهديد والشيخ ذكر التقريع والتوبيخ لان
فيهما معنى التهديد • فقال بعض الواقفية صيغة الامر مشتركة فيها ونقل ذلك عن الاشعري
وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والاباحة بالاشتراك اللفظي • وقيل
بالمعنوي بان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل
مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي • وقيل معنى • وقال الاشعري
والغزالي والباقلاني ومن اتبعهم انه لا يدرى انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب
فقط او فيهما جميعا فعندهم لا حكم له اصلا بدون قرينة الا التوقف مع اعتقاد حقية
المراد لانه مجمل والتوقف عند هؤلاء في نفس الموجب • وقال عامة الفقهاء والمتكلمين انها
حقيقة في احد هذه الثلثة بلا اشتراك ولا اجمال • احتج الواقفية بان الصيغة قد استعملت
في المعاني المختلفة من غير ترجيح والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا اختلفت وجوهه واحتمل •
كل ان يكون حقيقة لم يجب العمل به الا بدليل زائد كدلالة قوله تعالى ان الصلوة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا على ان الامر في الصلوة للوجوب ودلالة قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب الاية على ان امر الزكوة للوجوب ودلالة قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى

من ايام اخر على وجوب الصوم وغير ذلك مما لا يحصى **قال** رحمه الله ولعامة الفقهاء ان
صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبا
في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ثم
الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص • احتج عامة الفقهاء
القائلين بتعين موجب الامر بان صيغة لفظ خاص من تصاريف الفعل وكان العبارات
لا تقصر عن المعاني فهي في اصل الوضع مختصة بمراداتها ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذا اللفظ
الامر وتمثيل تركيب حجة تقريرها صيغة الامر عبارة من العبارات والعبارات في اصل الوضع
مختصة بمراداتها فصيغة الامر مختصة بمراداتها • اما الاولى فظاهره واما الثانية فلما
حمله الشيخ بقوله لا يثبت الاشتراك الا بعارض لما مر ان الغرض من الوضع الافهام والاشتراك
يخل فلا يثبت الا بعارض وهو اما الاشتلا او غفلة الواضع قيل في عبارة الشيخ تسامح والاولى
ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع في خصوصها فلا يستقيم
ان يجعل مقدمة في الدليل وليس بشيء من وجهين • احدهما ان النزاع ههنا في خصوص المعنى •
لا في خصوص اللفظ فيه غير صابر • والثاني انه ذكره بطريق المبادي لانه اثبت قبل هذا ان
خصوص اللفظ بدلائله • وقوله ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ
الخصوص يحتمل معنيين • احدهما انه لا بد ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا
يثبت الاشتراك فيه الا بعارض كبقية الفاظ الخصوص وعلى هذا يتعلق التشبيه بقوله
لا يثبت الاشتراك الا بعارض • والثاني ان يتعلق التشبيه بقوله بضرب من الدليل المغير
وتقريره لا بد ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض
بمنزلة دليل الخصوص في العام هذا اذا كان المراد بالاشتراك هو المصطلح • ويجوز ان يراد
بالاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بين المعنى الحقيقي والمجازي وهذا لا يمنع خصوص
اللفظ في معناه الحقيقي وكانهم لما استدلوا باستعماله في المعاني على كونه مشتركا اذ الاصل
في الاستعمال الحقيقة استدل الشيخ على انه خاص بما ذكرنا واليه اشار بقوله ثم الاشتراك
يعني الصوري وهو المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الفاظ الخصوص تصرف الى المجاز
بالقرينة • والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك والمجاز وحمله على المجاز اولى لانه
يخل بالفهم لوجود القرينة والاول اقرب الى مقصود الشيخ لكن يحتاج الى بيان ان العارض غير
موجود في محل النزاع وقد اثبتناه من قبل **قال** رحمه الله ثم الفقهاء سوى الواقفية
اختلفوا في حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة • وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء
حكمه الوجوب • اما الذين قالوا بالاباحة قالوا انما ثبت امرا كان مقتضيا للموجب فيثبت
ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لا بد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى
ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه بالخصوصية كان الكمال
اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم • ثم ان
الفقهاء الذين قالوا بعدم الاشتراك والاجمال وجعلوا للامر موجبا متعينا اختلفوا في تعينه
فقال بعض اصحاب مالك ان صيغة الامر حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواه • وقال بعض الفقهاء
والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة انها حقيقة في الندب مجاز فيما عداه • وقال
جمهور الفقهاء وبعض المعتزلة كابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه انها حقيقة في
الوجوب مجاز في غيره • احتج من قال بالاباحة بان الامر يقتضي حسن المامور به وما كان كذلك
فمن ضرورته التمكن من الاقدام عليه وذلك بالاباحة والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون

موجبه الاباحة لان الامر لطلب الوجود وما هو كذلك لا بد وان يترجح فيه جانب الوجود وذلك
بالايجاب او الندب فيثبت الادنى للتيقن به الا ان هذا اي القول بالادنى فاسد لانه اذا ثبت انه
موضوع لمعنى بخصوصيته وهو الطلب كان الكمال فيه اصلا لان الناقص ثابت من وجه دون وجه
ولا قصور في الصيغة اذ لم يقترن بها ما يصرفها الى غير الايجاب ولا في ولاية المتكلم اذ لم يقترن
بالمتكلم قرينة تصرفها الى غير الايجاب كما في الدعاء والالتماس فيثبت الكامل وهو الوجوب لاستحقا
العقاب بتركه كاستحقاق الثواب لفعله دون الناقص وهو الندب فان فيه في الطلب قصورا
لعدم ترتب العقاب على تركه ولانه لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا الا بدليل يدل عليه
كالقرينة الصارفة وخص الفساد بقول النادبين لان دليلهم يتضمن فساد قول الاباحة فلا حاجة
الى التعرض به وقالوا المتيقن اولى فليس بشيء لاستقامته بلفظ العام فانه عند الاطلاق ينصرف
الى جميع افراده وان كان الثلث متيقنا فكان في القول بالايجاب اخذ بالاحتياط **قال**
رحمه الله والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل المعقول • اما الكتاب فقوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه الاية وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها
على الحقيقة لا مجازا عن سرعة الايجاد بل كلاما حقيقته من غير تعطيل ولا تشبيه وقد اجرى سنته
في الايجاد بعبارة الامر فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاب • والحجة
لعامة العلماء وفي بعض النسخ لعامة الفقهاء وهذا موافق لقوله ثم الفقهاء الكتاب والاجماع في
دلالة الاجماع كالسنة والمعقول • اما الكتاب فقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون انما قولنا مبتدأ وقوله ان نقول خبره وكن من كان تامة بمعنى الحدوث اي اذا اردنا احداث
شيء فليس الا ان نقول له احدث فيحدث والامر للتكوين وهو لا يقتضي مخاطبا موجودا عند
الخطاب • قوله وهذا عندنا اي عند الشيخ واقرانه يعني ان الاستدلال بهذه الاية عندنا
مبني على ان الله تعالى اراد بقوله كن ذكر الامر الذي هو قائم بذات الله تعالى وتقدس الذي هو
غير مسموع دلالة عليه كان ذات الله يذكر بلفظ الجلالة • وقوله والتكلم بها اي بهذه الكلمة
التي هي اوائل الكلمات لا بكلمة احدث او يكون او تخلق او غير ذلك معناه ان الله تعالى عند الايجا
يذكر الامر الحقيقي الذي هو قائم بذاته بهذه الكلمة حقيقة لا ان يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب
اليه اصحابنا من اهل السنة ان تعلق وجود الاشياء بايجاد الله فقط وهو صفة ازلية وهذا الكلام
عبارة عن سرعة الايجاد يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الشيء من الاشياء بهذه الكلمة التي ليست
كلمة او حرفين في الدلالة على التكوين اما كان الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم واشاله
على الله ايسر من ذلك • وقوله من غير تعطيل ولا تشبيه معناه من غير ابطال الكلام النفسي •
كالمعتزلة فانهم يقولون لم يكن الله متكلما في الازل بل صار متكلما بخلق الله الحروف والاصوات
في محالها ومن غير ان يقال انه تكلم بالكاف والنون الخارجين من مخرجيهما حتى يلزم تشبيه كلامه بكلا
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفيه نفي لقول الكرامية فان عندهم ان كلام الله تعالى حادث في ذاته
على ما عرف في موضعه • قوله وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر نفي لقول الاشعري
فان عنده وجود العالم بخطاب كن خاصة فانه يدل على ان الوجود يتعلق بالايجاد والامر واسطة •
كما اجرى سنته ان يكون النار محرقة والماء مغرقا وان احصل الحلف كما في حق الخليل والكليم
عليهما السلام وههنا ايضا كذلك لا حاصل ان يوجد شيء بدون عبارة الامر وان كان سنته
قد جرت في الايجاد بذلك فعلم ان وجود العالم بالايجاد عند ذكر الامر وليس هذا مذهب
الاشعري فاستدلال الشيخ بوجه ثالث لا بمذهب اصحابه ولا بمذهب الاشعري وهو بما ذكره
من شرطية متصلة هي قوله بعده لما تقدم فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام

الامر واسطة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلما ذكره الشيخ بقوله وقد اجري
سنته في الايجاد بعبارة الامر لما تلونا واما بيان الملازمة فظاهر فاما لا يتعلق به المعلول
لا يقع واسطة بينه وبين العلة وحيث وقع الامر واسطة دل على تعلقه به لا يقال اذا تعلق الوجود
بالامر فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة والايجاد كذلك اولا فان كان الاول لزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص وهو باطل وان كان الثاني لزم ان يكون الباري في صفة
الايجاد مفتقرا الى الغير لعدم المغايرة بين الصفة والموصوف وصفة بصفة اخرى على ما عرف
في موضعه فان قيل قوله من غير تعطيل ولا تشبيه يدل على انه متشابه في الكيفية والاستدلال
بالمتشابه غير صحيح اجيب بان الاستدلال بالمتشابه من حيث هو متشابه لا يصح ونحن
لا نستدل بالكيفية حتى يكون فاسدا الا ترى انا نستدل بالايات على جواز الرؤية وان
كانت الكيفية متشابهة وكذلك على احوال الحشر من الصراط والميزان وغير ذلك واستدل
الشيخ في نسخة بهذه الاية على ان الامر للوجوب وجعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال
لم يصح الامر والمراد منه الايجاد بطريق السببية اذ هو للايجاب والايجاب حامل على
الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب وفرق بين ما ذكر في الكتاب وبين
هذا الوجه بان ما ذكر في الكتاب يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب كما ذكروه
نظرا الى بيان دلالة المعقول وهذا الطريق يشير الى ان اصله للوجوب لكان قول الشيخ
اذ هو للايجاب مستدلا على ان الامر للوجوب مصادرة على المطلوب والظاهر انه لا فرق بينهما
لان الدليل قد دل على ان الامر له مدخل في الايجاد ولا يوجد الشيء ما لم يجب وجوده لان ترجح احد
جانبي الممكن على الاخر من غير مرجح باطل وكلما وجب وجوده وجد لا محالة فيجوز ان يقال الامر
للايجاب ويلزمه الوجود وان يقال انه للايجاد ويلزمه الوجوب وفي بعض الشروح نسب
عبارة الشيخ الى التسامح بان جعل قوله والتكلم بها على الحقيقة معطوفا على المعقول الذي اقيم
مقام الفاعل وجعل على الحقيقة منصوبا على الحال ولا مجازا بل كلاما معطوفا عليه ثم قيل
لو قال مجاز بل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به لكان احسن
لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم انه موجود عند ايجاد الاشيا اولا لا في وصف التكلم انه موجود
بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والجواب ان قوله والتكلم بها في الحقيقة معقول فجاز ان يكون
العطف بذلك الاعتبار ويكون تقديره اراد به التكلم على الحقيقة لا مجازا عن كذا على انه يجوز
ان يكون منصوبا بفعل مقدر من جنس المذكور تقديره لانه اراد مجازا قال رحمه الله
وقال تعالى ومن اياته ان تقوم السما والارض بامره فقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك
دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر استدل الشيخ بهذه الاية ايضا على المطلوب ووجه
الاستدلال ان المراد من قيام السما ليس مفهوم القيام الحقيقي بالضرورة فيكون اما بالوجود
او البقا والاستمرار فان كان الاول فالمطلوب حاصل لا محالة وان كان الثاني صدق على الوجود
الباقي المستمر مطلق الوجود ضرورة صدق الاعم على الاخص فيكون مطلق الوجود ثابتا بالامر
فان قيل لا نسلم ان المراد من الامر ما ذكرتم فيما تقدم لم لا يجوز ان يكون عبارة عن تدبيره او
ايجاده فالجواب ان الامر حقيقة فيما تقدم فلا يصار الى غيره الا بدليل والاصل عدمه
وذكر الشيخ في شرح التقويم انه كني بالامر عن الايجاد فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق
الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المامور على الايجاد فيصير الامر سببا للوجود فيصير الكتاب
بطريق السببية قال رحمه الله وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واستدل
بهذه الاية ايضا على المطلوب وتقريره ان الله تعالى ذكر الوعيد لتارك المامور به بقوله

فليحذر

فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اي محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الاخرة
والمخالفة ضد الموافقة والموافقة اتيان المامور به فالمخالفة تركه والوعيد لا يلحق بترك
ما ليس بواجب لان المباح هو ما يجوز اتيانه وتركه ولا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والندب
ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فيكون فاعلهما
على تمكن من الفعل والترك فلا يستحق العقاب بتركه وقد اعترض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم
ان الحذر واجب فالاستدلال به مصادرة على المطلوب الثاني لا نسلم ان المراد بالامر القول
لم لا يجوز ان يكون بمعنى الفعل الثالث ان الحذر عنه ما اقترن به قرينة الوجوب الرابع
لا نسلم ان تارك المامور به مخالف اذ الموافقة عبارة عن الاعتراف بحقيته او اتيانه على وجه
اقتضاء الامر فان اقتضى الندب فالاتيان بالمامور به على سبيل الوجوب مخالفة الخامس ان
الله تعالى امر بالحذر عن المخالف لانه امر المخالف بالحذر او انه امر المخالف عن الامر به ومن
لا يخالف الامر ولا يحمل كلمة عن صلة لانه على خلاف الاصل السادس ان لفظ الامر مفرد وليس
معه دليل العموم فيكون نزول العذاب في امر واحد السابع ان الضمير في امره يحتمل ان
يعود الى الله والى رسوله فيدل على انه للوجوب في حق احدهما فلم قلتم في حق الاخر والجواب
عن الاول انه لم يكن للوجوب فلا اقل من الحسن فلو لم يكن الامر المطلق للوجوب لما حسن الحذر
عن المخالفة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فائدة حسن الحذر في المندوب
اما ان يكون باعتبار جهة الاتيان وهو تحصيل الحاصل او باعتبار جهة الترك والحذر عن
ترك ما لا عقاب على تركه ليس بحسن والا لترجح احد جانبي المباح على الاخر وهو باطل بخلاف
الوجوب فان الحذر عن ترك ما يعاقب على تركه حسن بالضرورة فان قيل حسن الحذر ليس
بمشروط بقيام ما يقتضي نزول العذاب وهو ترك الواجب بل احتمال النزول كاف وهو
حاصل فيما نحن فيه لكون المسئلة اجتهادية فالجواب ان جواز الحذر مشروط باحتمال
نزول العذاب مخصصا اي كونه مندوبا انما يكون بقيام مقتضيه على ان جوازه مشروط بوجود
المقتضي لوقوعه لانه لو لم يوجد لكان حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوجوده وهو سفه
وعن الثاني ان اطلاق الامر على الفعل ان كان بطريق الاشتراك فقد تقدم بطلانه وان كان
بطريق المجاز فهو خلاف الاصل وعن الثالث انه دعوى مجرده لانه مطلق ولا دلالة له على
الخاص وعن الرابع ان اعتقاد حقيته موافقة دليل دال عليه لا موافقة الامر على ان اعتقاد
الحقية انما يكون مرادا اذا كان من باب الارادة وهو ممنوع فانه اذا اطلق مخالفة الامر وعرض
على العرف لا يفهم بل انما يسبق الى الذهن عند ترك المامور به وعن الخامس انه يودي الى
تعطيل قوله ان تصيبهم فتنة وعن قولهم المخالف عن الامر ان عن للبعد والمجاوزة ومخالفة
الامر بعد عنه فلهذا ذكره بلفظ عن وعن السادس بان ترتيب الحكم على وصف يشعر بالعلية
فحيثما وجد لزم الحكم او يكون الحكم في الباقي بالدلالة وعن السابع بعدم القائل بالفصل
وعلى الوجه الاول يخرج جواب ما قيل ان الامر لا يقتضي التكرار فيكون المراد الحذر عن المخالفة
مرة واحدة قال رحمه الله ولذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم
يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر اما قال دلالة الاجماع لان الاجماع على محل اخر وهذا
لان العقلا اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا غيره فليس في وسعه
الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا في المخلوقين فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود
الفعل لكنه صير الى الوجوب لكونه وسيلة اليه والدلالة على الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه
ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع منعقد على وجوب غسل الانا

من ولوغ الكلب فدل على نجاسة سوره اذ لسانه لا يلاقي الاناء فلما نجس الاناء فالماء اولى. فان قيل
لا نسلم انهم لم يجدوا لفظا اخر لاظهار مقصودهم اذ قولهم اوجبت عليك او الزمت او الطلب منك
واشباهها يدل عليه ايضا. الا ترى انه لو قال النبي صلى الله عليه وسلم اوجبت او الزمت لفهم منه
الوجوب كقوله افعلوا قلنا لا دلالة لما ذكر على المطلوب لانه اخبار عن الايجاب والطلب
ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء وكلامنا فيه وثبوت الالزام به
اقتضائي كانه قال اوجبت عليك لاني امرتك به **قال** رحمه الله والدليل المعقول ان
تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما
لا يحتمل غيره وكذلك الحال واحتمال ان يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر
لطلب المامور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع. الدليل المعقول ايضا يدل على ان الامر
للوجوب وبيانه ان الامر فعل من تصاريف الافعال كلها وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات
من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعمرو والى وما وضع لمعنى بذلك المعنى لازم له فما وضع له الامر
لازم له اما ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فقد نبه الشيخ بقوله كسائر
العبارات والا لزم الاهمال وهو باطل. واما ان ما وضع لمعنى بذلك المعنى لازم له فقد
نبه بقوله فصار معنى المضي للماضي حقا لازما لا يحتمل غيره فان الحقيقة لا تترك الا بالمجاز اذا وجدت
قرينة كلحوق الشرط بالماضي في نحو قولك ان فعلت فعلت وكعدم اجرائه على الحقيقة باعتبار انه
حالة كالاخبار الواردة عن احوال القيامة بصيغة الماضي كقوله تعالى وسيق الذين اتقوا
ربهم ونادى اصحاب الجنة عبر عنها بالماضي لصدوره عمن لا خلاف في اخباره ولتحقق وقوعه
صار كالواقع وكذلك الحال معناه حق لازم له واحتمال الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه لحرف
الشرط في الماضي وهذا بناء على ان المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك
املكه يتناول ما يملكه في الحال لا ما سيملكه مذكور في الجامع وقد ثبت ان صيغة الامر كذلك
لطلب المامور به فيكون حقا لازما على اصل الوضع واذا ثبت هذا ينضم الى ما سبق من كلام الشيخ
وهو قوله لانه اذا ثبت كان الكمال اصلا فيه وهو الوجوب ليحصل قياس هكذا الامر لطلب المامور به
على وجه الكمال لان الكمال اصل في كل شيء وطلب المامور به على وجه الكمال بالوجوب فالامر
للوجوب **قال** رحمه الله الا ترى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي
الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالائتمار
الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المامور اصلا وللمامور عند ضرب من الاختيار.
وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المامور و
يتوقف الوجود على اختيار المامور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب
والله اعلم قيل هذا الكلام متصل بقوله حقا لازما وفيه نظر لان ذلك الحق عن طلب المامور به
او تقديره فيكون طلب المامور به حقا لازما وهذا التوضيح لا يناسبه لانه يفيد ان الامر
للوجوب بواسطة كونه للوجود ولعل الصواب ان يجعل متعلقا بما ضممنا الى كلامه هذا
من قوله طلب المامور به على وجه الكمال بالوجوب فيرتبط الكلام ويستقيم وتحقيق هذا
التوضيح بحجة تقريرها الامر فعل متعد لازمه اي مطاوعه ائتمر والمتعدي لا يثبت بدون
لازمه. اما الاول فظاهر يقال امرته فائتمر واما الثاني فقد ذكره الشيخ بقوله كالكسر
لا يتحقق بدون الانكسار ويحصل من ذلك ان الامر لا يوجد بدون الائتمار وهو معنى قوله فقضية
الامر لغة ان لا يثبت الا بالائتمار. واعلم ان هذا الموضع من غوامض اسرار هذا الكتاب
وذكر الشارحون فيه اقصى اجتهادهم تصحيحا وتوسعا وانا اذكر بعض ذلك توضيحا لما هو المراد

فمنه

فمنه ما قيل الائتمار اي الامتثال لا يخلو اما ان يكون لازما لغة او عقلا لا سبيل الى الاول
لانه منفك يقال لا يأتمر زيد بعمرو ولا الى الثاني لان الامر قد يتحقق بدون الائتمار من الكفار ولهذا
يصح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصح كسرته فلم ينكسر وهذا الترديد فاسد لان الشيخ صرح بقوله
لغة ومعنى اللزوم ههنا المطاوعة ولا يمتنع ان يكون متعديا كما في قولك علمته القران فتعلمه
ومنه ما قيل ان كان مراده من اللزوم ما يكون لغة فهو باطل لانه متعد وان كان عقلا فكذلك
لجواز الانفكاك وان كان المراد به المطاوعة فالائتمار مقصوده لان المطاوع قد لا يكون لازما
كما في قولك علمته القران فتعلمه وهذا افسد من الاول المار ولان قوله المطاوع قد لا يكون لازما
كلام غير محصل لانا قد ذكرنا ان المراد من اللزوم المطاوعة فيكون معنى كلامه ان المطاوع قد
لا يكون مطاوعا وكذا امثال هذا فان قال الكل راجع الى ذلك خلا ان بعضهم زاد تشنيعا على
الشيخ. واقول بتوفيق الله هذا الذي ذكره الشيخ في خطاب العالم بامر التكوين وفي نحو قوله
كونوا قردة خاسئين وامثالهما صحيح مطرد لما ذكرنا ان الشيء لا يوجد ما لم يجب وما وجب لا بد
ان يوجد ولهذا استدل الشيخ بخطاب كن تارة على الامر للوجوب ومرة على انه للوجود كامر
فالوجوب ثابت هناك على كل حال بقي الكلام في امر يكون المخاطب به مختارا كاوامر الشرع
في العبادات والمعاملات وغيرهما ولا فرق بينهما في الحقيقة لانا قد اثبتنا ان الخطاب كن
تعلقا بالايجاد والله تعالى خالق افعال العباد عندنا فاذا امر بشيء لو شاء ان يوجد الفعل
عنده لاوجد كما في خطاب كن فالعلة للوجود موجودة والوجود متاخر الى اختيار المكلف
صيانة واحترازا عن الجبر وهذا معنى ما قال الشيخ في نسخة اخرى ههنا ما يوجب الوجود
وما يوجب التراخي اذا اعتبر كون المامور مكلفا يوجب التراخي الى حين الايجاد باختياره
فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا
بتراخي الوجود الى حين اختياره وهذا الذي ذكره الشيخ واضح فان الوجوب جبري لا يتعلق
بالاختيار فلا يتاخر اليه ويفضي الى الوجود عند اتصال ثبوته والوجود لو لم يتاخر الى
اختياره صار جبريا وللعبد ضرب اختيار عندنا وان كان ضروريا لانه بقدرة الله وارادته
وايجاده ولا شك انه ضرب اي نوع من الاختيار المطلق واذا ظهر هذا فمن جوز تخصيص
العلل قال العلة موجودة والحكم قد تاخر لمانع ومن لم يجوزه كالشيخ ومتابعيه جعل المانع
جزءا من العلة فيكون العدم لعدم العلة على ما سيجيء تقرير هذا مفصلا ان شاء الله تعالى.
قال رحمه الله ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا
وهو باطل. لما فرغ عن اقامة الدليل واشار الى الفراغ بقوله والله اعلم شرع في جواب
الواقفية وبيانه ان النهي قد استعمل في معان مختلفة التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن
عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى لا تعتذروا والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء الاية والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي كالامر ولو وجب التوقف في
حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان
النهي قد استعمل في المعاني كالامر فلو كان استعمال الامر فيها موجبا للتوقف لوجب في النهي
لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فقد نبه الشيخ بقوله فيصير حكمهما واحدا
وهو باطل. وذكر الشارحون في وجه البطلان انهما ضدان باجماع اهل اللغة ومحال ان
يكون اثر الضدين شيئا واحدا ثم قالوا الاسلم بطلان ذلك فان البيع والهبة ضدان وحكمهما واحد
وهو الملك ويمكن ان يجاب بان التضاد اذا كان حقيقيا وهو ما يكون بين امرين وجوديين

يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف لابد من اختلاف حكم المتضادين والا لا يكون بينهما
غاية الخلاف والامر والنهي كذلك فيستحيل ان يكون مقتضاهما واحدا بخلاف ما ذكر من سند المنع
فان التضاد بينهما مشهور فيمكن ان يكون مقتضاهما واحدا لعدم اشتراط غاية الخلاف بينهما
فانها مفسره بما يكون مقتضى احدهما خلاف مقتضى الاخر قال رحمه الله واما ما اعتبر
الواقفية من الاحتمال فيبطل الحقايق كلها وذلك محال • الا ترى انا لم ندع انه محكم • هذا جواب
اخر للواقفية قالوا معناه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو
كان مجرد الاحتمال يوجب التوقف لبطل النصوص واحكام الشرع • واعترضوا عليه بان الواقفية
لا يقولون بمجرد الاحتمال بل باستعماله في معان مختلفة مع ان الاصل في الاستعمال الحقيقة • ويمكن
ان يجاب بان مراد الشيخ ليس مجرد الاحتمال لان اللام فيه للعهد لما يفهم من الاحتمال بحسب الاستعمال
فان استعمال اللفظ في معان كثيرة يورث احتماله لكل واحد منها عند التجرد عن القرينة فتقرير
ذلك الاحتمال وحينئذ يكون معنى كلامه انا نجد اللفظ تارة مستعملا حقيقة واخرى مجازا ومرة
ظاهرا واخرى نصا كقولنا جاءني زيد مثلا فانه قد يكون المراد به الحقيقة واحتمل مجي غلامه وكتابه
وقد يكون ظاهرا اذا انضم اليه ما سيق الكلام له مثل ان يقول رايت عمرا حين جاءني زيد وقد يكون
نصا اذا كان سوق الكلام له وكذا غيره من الالفاظ فلو كان الاستعمال في المعاني بحسب الاعتبار
يورث التوقف لما فهمنا شيئا من حقايق الالفاظ وهو باطل بالضرورة • واما قولهم فان الاصل
في الاستعمال الحقيقة لو كان معتدا لا نعدم من جهة التوقف فما هو جواب لهم عنه فهو جواب
لنا • وقوله الا ترى انا لم ندع انه محكم معناه ما انكرنا احتمال صيغة الامر لغير ما وضع له •
حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل بلا دليل قال رحمه الله واذا اريد به
الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة • وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور بالفعل دل انه مجاز الا انه جاز
اصله وتعداه ووجب القول الاجزاء معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير •
كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب بشطره وهذا اصح • لما تبين ان موجب الامر هو الوجوب وفرغ عن
جواب الواقفية وكان يطلق على الاباحة والندب شرع يبين ذلك الاطلاق واختلف القائلون
بالوجوب في ذلك • فمنهم من زعم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم
الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات والندب يتردد بينهما فلا يكون حقيقة • اما الاولى فلان
الحقيقة لا تسقط عن المسمى ابدا اي لا يجوز نفيه بحال كما سيجي • واما الثانية فلما ذكر الشيخ من جواز
ان يقال انه غير مامور بالفعل يورد عليه النفي وذلك ينافي الحقيقة لانه ان جعل الامر للندب
حقيقة كان اثباتا للامر له وجواز النفي ينافيه فكانه قال انه مامور به وغير مامور به وذلك
باطل بالضرورة فكان مجازا لانه جاز اصله وتعداه • ووجه القول الاجزاء القول بانه
حقيقة ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير والبعض ليس بمغاير للكل فلا
يكون مجازا • اما بيان الاولى فما ذكره الشيخ من قوله لان الوجوب بشطره وذلك لان الوجوب
لا ينفك عن الجواز والندب • واما الثانية فلان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون
الاخر عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في مسئلة الصفات والوجوب لا يتصور بدونهما
فلا يكونان غيرين فلا يكون استعمال الامر فيهما مجازا لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع
له قال الشيخ وهذا اصح لسلامته على ان يكون نقضا اهل السنة في مذهبهم • قيل وهذا
كالوارد من العام بعضه وكالمستثنى منه فانه حقيقة فيما بقي الا انه حقيقة ناقصة كما لو
الحلف لفظ الانسان على مقطوع اليد والرجل فيسمى حقيقة قاصرة وفيه بحث • اما اولا فلان

الكلام

الكلام فيما اذا كان استعمل لفظ الامر في الندب والاباحة بعد ان كان للوجوب فهذه المفهومات
اعني الايجاب والندب والاباحة اما ان كانت مختلفة الحدود او متفقها فان كان الاول لزم الا
وهو خلاف مذهب محققي الامر بالوجوب • وان كان الثاني لزم ان يكون الامر عاما وقد عرض
الخصوص • واما ثانيا فلان قولهم الجزء ليس بمغاير للكل حتى يكون مجازا معارض بان استعمال
اللفظ في جزء ما وضع له ليس استعمالا فيما وضع له وان الكل ليس بعض الشي كله فلان يكون حقيقة

اشتراك

والجواب عن الاول انها مختلفة الحدود وقوله لزم الاشتراك قلنا ممنوع انما لزم ان لو لم
يكن احد المعاني منتظم الاخرين بالجزئية واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله وفيه نظر • وعن
الثاني بانه لفظ دائر بين امرين يقتضي احدهما ان لا يكون مجازا والاخر ان لا يكون حقيقة فرجحت
الحقيقة لاصالتها على المجاز وسمي حقيقة قاصرة • فان قيل نفي الاشتراك انما صح على تقدير ان •
يكون هذا البحث متفرعا على قول مخصصي الامر بالوجوب لم لا يجوز ان يكون البحث مطلقا ويكون
اطلاق لفظ الامر على هذه المفهومات بطريق الحقيقة ليكون مشتركا على قول من يقول به •
فالجواب ان الشيخ رجح هذا القول ههنا وابطل الاشتراك فيما تقدم فدل على انه
مفرع على انه مخصصي الامر بالوجوب والاشتراك عندهم باطل قال رحمه الله ويتصل
بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب عندنا الا
بدليل استدلالا باصله وصيغته • ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا ولكن ذلك عندنا بقوله تعالى قل احل لكم الطيبات لا بصيغته • ويتصل
بهذا الاصل اي الامر ولاحقا في عظم اصالته في الشرع الامر بعد الحظر في كونه للايجاب
كالامر قبله لا يتعلق بالندب والاباحة الا بدليل اي بقرينة استدلالا باصله اي بالدلايل الدالة
على كون الامر للايجاب من الكتاب والاجماع والمعقول فانها في دلالتها على الايجاب لا يفصل بين كونه
قبل الحظر او بعده وصيغته ان الموضوع للايجاب هي وهي قايمة في الحالين • ومنهم من قال
اي من العلماء او من الاصوليين او من الذين قالوا بانه للوجوب قبل الحظر وهذا اقرب من قال انه
بعد الحظر للندب والاباحة • فالجمع الشيخ بينهما ولم يوجد القول بالندب في عامة الكتب
وقيل نظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا حتى قيل يستحب القعود في الساعة قال
سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم لشي وان لم تشتره الى التكسير والقول بالاباحة •
قول بعض اصحاب الشافعي • وذكر ابو اليسر انه منصوص عن الشافعي رحمه الله • واحتجوا بان
هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولان
الحظر المتقدم يدل على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب • واجاب الشيخ عن الاية بقوله ولكن
عندنا ذلك بقوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح اي صيد ما علمتم من الجوارح
لا بصيغته اي بقوله فاصطادوا ولان الاباحة انما فهمت فيما ذكروا من النظاير بقراين غير الحظر
السابق وهي كون الاصطياد والانتشار بعد الصلوة والزيارة مشروعا لنا فلو قلنا بالوجوب
عاد على موضوعه بالنقض والحظر السابق لا يصلح دليلا لانه كما جاز الانتقال منه الى الوجوب
والاستعمال مشترك فانه جا بعد الحظر للوجوب لقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين • وقوله ولكن اذا دعيتم فادخلوا والامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد منعهما
عنهما والامر بالحد وبعد مباشرة اسبابها مع ان اداء المسلم حرام قال رحمه الله
ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر **باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار**
قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول الشافعي

وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله الا ان يكون متعلقا بشرط او مخصوصا بوصف • وقال
عامة مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل
مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك اوقال ذلك لاجنبي فان ذلك واقع على الثلث
عند بعض • وعند الشافعي يحتمل الثلث والمثنى وعندنا يقع على الواحد الا ان ينوي الكل • اي وما
يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر يعني ان لفظ الامر خاص وله موجب قد ذكر في الباب المتقدم
ان الصيغة مخصوصة والوجوب مختص بها فبعد ذلك اختلفوا ان الموجب المختص بها يوجب العموم
والتكرار او لا وهذا الباب لبيان ذلك وفرق بين العموم والتكرار في قول الرجل طلق امرأتي
فان العموم ان يطلقها ثلثا دفعة لان العموم هو الشمول في ذلك والتكرار هو ان يطلقها واحدة
والظاهر ان المراد بهما شيء واحد لان العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار فان العموم
على التمثيل المار لا يتصور في نحو اواد واغيرها • واختلف الناس في ذلك على اربعة مذاهب
لانه لا يخلو ان يوجبه اولا • والثاني اما ان يحتمله مطلقا او بشرط الوصف او التعليق او لا
يحتمله مطلقا فمنهم من ذهب الى الاول فقال يوجب التكرار اي المستوعب لجميع العمر الا اذا قام
دليل يفيد القصر على بعض وحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحاب الشافعي
وروي عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل بها وذهب
بعض مشايخنا الى انه لا يوجب ولا يحتمل الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بوصف لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهو قول بعض اصحاب الشافعي ومن قال
لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا مستقيم لان تعليقه بالشرط او تقييده بالوصف قرينة يدل
على ثبوت المحتمل وانكر شمس الائمة ان يكون هذا مذهبا لاصحابنا • والمذهب الصحيح عندنا انه
لا يوجبه ولا يحتمله سوا كان مطلقا او غيره وهو قول مالك رحمه الله وعامة الفقهاء • وحاصل
هذا القول انه لا يوجبه ولا يحتمله لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل وهذا معنى قوله غير ان
الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمله كله بدليله ومثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك
او وكل اجنبيا في ذلك فانهما سوا في هذا الحكم وان كان الاول تفويضا يقتصر على المجلس و
يمتنع الرجوع عنه • والثاني توكيل محض لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع فيه فان ذلك واقع
على الثلث ان لم ينو شيئا او نواه عند الاولين وعند الشافعي يحتمل الثلث والمثنى فيقع اذا نوى
احدهما اما اذا نوى واحدة او لم ينو شيئا يقع واحدة وعندنا واحدة الا ان ينوي الكل فانه
يقع لما سنذكره قال رحمه الله وجه القول الاول ان لفظ الامر مختص من طلب الفعل
بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سوا واسم الفعل اسم عام لجنسه
يوجب العموم بعمومه كسائر الفاظ العموم • وجه قول من قال بوجوب التكرار ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدره الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سوا اذ
لفظ الامر وطلب الفعل بالمصدر سوا • اما الاول فلان معنى قولنا طلق الطلب منك التطليق
فهو مختصر منه • واما الثانية فظاهره على ما عرف واسم الفعل اسم عام لجنس الفعل اي شامل
لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق والعمل بالعموم واجب فوجب القول بعمومه كسائر الفاظ
العموم وفيه نظر • اما اولا فلان قولهم اختصر من طلب الفعل ان اريد من الفعل المطلوب
الفعل الاصطلاحي فهو ممنوع فيكون معنى الكلام طلب المصدر بالمصدر • واما ثانيا فلان قولهم
واسم الفعل اي المقدر المصدر اسم عام لا يخلو اما ان ارادوا به مصدرا معرفا او منكرا فان
كان الاول كما هو من قولنا بوجود حرف الاستغراق لزم ان لا يثبت الا الطلقة اذا قيل طلقي لان
الاستغراق والجمع شرط العموم وان كان الثاني فلا نسلم العموم لانه خاص بخصوص الجنس • واما

ثالثا

ثالثا فلا يخلو اما ان يراد بالاختصار اختصار الواضع عند الوضع او غير ذلك فان كان الاول
فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار او عدمه على ما هو الظاهر
في الاوضاع • وان كان الثاني لزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة لطلب المامور به اولا وليس
كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل المطلوب مفهوم المصدر ومن المصدر لفظه
فيكون معنى كلامه طلب مفهوم المصدر بلفظه ولا محذور في ذلك • وعن الثاني ان ثانيا وله ايضا
يكون بطريق المجاز بقرينة النية وعن الثالث ان معنى الكلام لفظ الامر وضع مختصرا وتحقيقه ان
طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالاول هو الامر كقولك طلق واشباهه
والثاني اطلب منك التطليق والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سوا لا محالة • واحتج هؤلاء
بالمنقول كما سنذكره وبالقياس على النهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل كالامر في طلبه والنهي
يوجب العموم فكذلك الامر وهذا فاسد لما مر من اثر المتضادين ولما ياتي قال رحمه
الله ووجه قول الشافعي هو ما ذكرناه غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص
على احتمال العموم الا ترى ان نية الثلث صحيحة وهو عدد لا محالة فكذلك المثنى الا ترى الى الاقرع
ابن حابس في السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه قول الشافعي رحمه الله هو ما ذكرناه من
ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم جنس وضم اليه نكرة والنكرة في موضع
الاثبات تخص على احتمال العموم بدليله اما انه في موضع الاثبات تخص فلانه اسم جنس كرجل وهو
يتناول الواحد وفيه نظر سياتي بيانه ان شاء الله واما احتمال عمومه فلجواز وصفه بالكثرة
كما في قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا بخلاف النهي فان النكرة فيه سياق النفي فيكون عامة • فان قيل
لم لا يقدر دون المصدر معرفا فالفريق الاول حتى يكون عاما فالجواب من وجهين احدهما ان ثبوت
المصدر في الامر بطريق الاقتضاء وما كان كذلك فهو ضروري والثابت بالضرورة يتقدر بقدر •
تقديرها والضرورة تندفع بتقدير المنكر فلا حاجة الى الزائد وفيه نظر فانا لا نسلم ان ثبوت
المصدر في الامر اقتضاء بل ثابت لغة على ما سنذكره ولان الدلالة الاقتضائية التزامية
ودلالة الفعل اي فعل كان على المصدر تضمنية • والثاني ان الفعل مركب من الزمان والمصدر
والالف واللام زائد لمعنى اخر ولا حاجة لنا اليها فيما نحن فيه • قوله الا ترى ان نية الثلث صحيحة
توضيح لاحتمال العموم وكذا قوله الا ترى الى وقولنا الاقرع بن حابس فيما روى ابو هريرة رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج الا فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول
الله فسكت عليه السلام حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم سواله وهو من
فصحاء العرب • وقوله عليه السلام لو قلت نعم الى اخره دليل واضح على احتمال التكرار قيل قوله
الا ترى الى قول الاقرع الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان بالواو لكان احسن وفيه
نظر لان شرط عطف الجمل بعضها على بعض ان يوجد بينهما جامع عقلي او وهمي او خيالي ووجود ذلك
ممنوع قال رحمه الله ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة في
الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من
ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال
صلى الله عليه وسلم للابد فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه • ووجه القول الثالث وهو قول من يفصل
بين المقيد وغيره الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة • اما في الكتاب فكقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الصلوة تتكرر بتكرر الدلوك • وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة • واما في السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وقوله
في خمس من الابل السائمة شاة وقوله الوضوء من كل دم سائل فان الخبر فيها بمعنى الامر • قوله

واحتج من ادعى التكرار استدلالا للفريق الاول بالمنقول فانه لم يذكر في استدلال الفريقين المتقدمين
من المنقول شيئا فلما انتهى الى ذكر الادلة المنقولة ذكره معها ولعل هذا وجه تأخيره عن محله
لا يقال فقد ذكر الحديث في وجه الشافعي فلا يصح ما ذكرتم لانه استدل في وجهه بقوله الا
لا بالحديث • ووجه الاستدلال ما ذكره من قوله فلو لم يحمل لما اشكل عليه واللازم باطل •
فانه اشكل عليه وسأل فالملزوم مثله لكن هذا الاستدلال مقتصرا على ما اقتصره الشيخ
لا يتم لان غايته الدلالة على ثبوت الاحتمال وليس ذلك مطلوبه ههنا فقال الحديث دل
على الاشكال لا على الاوزع ولو كان بوجه واحد لما اشتبه عليه وينضم الى هذا ان لما احملها
ان التكرار من الامر يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص
ثم كان ذكر صاحب التقويم • وفي بعض الشروح في هذا المقام تطويل لا طائل تحته لاستلزامه
التكرار او خلاف المدعى وفيما ذكرته غنية فاقتصرت عليه • واعلم ان لفظ الحديث ان كان على
ما ذكره من قوله العاشية هذا افقال الا بل للابد فدلالة الحديث على اقتضاء الامر التراخي دون
الفور اوضح من دلالته على التكرار وعدمه **قال** رحمه الله ولنا ان لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها من طلب الفعل لان لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر
مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا او التطليق وهما اسمان فردان ليسا
بصيغتي جمع ولا عدد وبين العدد والفرد تناف فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل •
الفرد معنى العدد ايضا ولذلك الامر بسائر الافعال كقوله اضرب اي اكتسب ضربا او الضرب
وهذا فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه
الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما • واما الطلقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء
متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا • الا ترى انك
اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا نصا وهذا واحدا من حيث هو جنس وله
ابعاض كالانسان فرد من حيث هو ادمي لكنه ذو اجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على
الكل بصفة انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند اطلاقه
والاخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم
يحتمله الفرد • الفاظ الشيخ في افادة مطلوبه ظاهرة ومبناه على اثبات خصوص الصدد وقد بين
ذلك ههنا بقوله لكن لفظ الفعل فرد يعني سلمنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها اي طلب المامور
به من طلب الفعل اي المصدر على ما تقدم بيانه لكن لفظ الفعل ليس بعام بل هو خاص لانه فرد
فحيث ركبها لفظ الفعل فرد وبين الفرد والعدد تناف ينتج لفظ الفعل والعدد تناف فيكون خاصا اذ
ونبه المقدمة الاولى بقوله وكذا سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا
او افعلي تطليقة او التطليق ومثل بالمعرف والمنكر اشارة الى المذهبين المتقدمين وقال هما
اي المعرف والمنكر اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الثانية فكما لا يحتمل العدد معنى •
الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد بل هذا اولى والى ذلك بقوله وكذا الامر بسائر الافعال كقوله اضرب
اي اكتسب ضربا او الضرب وهذا فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد ولما استشعر
ان يقال ان كان عدم احتماله صحيحا فالواجب ان لا يصح نية الثلث لكونه عددا **اجاب**
بقوله الا انه اي المصدر اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما
واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانه جنس واحد فصار
من طريق الجنس واحدا وحاصله ان المصدر خاص اما بخصوص العين او بخصوص الجنس واستوضح ذلك
بقوله الا ترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا من حيث هو جنس وله ابعاض كالانسا

فرد من حيث هو ادمي لكنه ذو اجزاء متعددة واذا ثبت هذا الاصل فنقول صار هذا الاسم الفرد واقعا على •
الكل بصفة انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند اطلاقه والا
محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد • قوله
ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله حقيقة ولا حكما يؤيده ما ذكره شمس الائمة ولا يعمل نية الثنتين لانه ليس
فيه معنى الفردية صورة ولا معنى • وقيل يجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاقل
والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سنذكره وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة وفي هذا
المقام بحث • اما اولا فلانا لا نسلم ان بين العدد والفرد تنافيا لان العدد مركب منه والشيء لا يتركب
من منافيه • واما ثانيا فلان اللفظ الفرد الذي لا يكون جمعا ولا عددا لو كان بمعناه فردا البتة لكان
منوما واسما لهما خاصا واللازم باطل فالملزوم مثله • واما ثالثا فلانه لو لم يحتمل العدد لما
استقام اقتران العددية على سبيل التفسير لان الشيء لا يفسر الا بالمحتمل واللازم باطل لجواز قول
الرجل طلقي امراتي مرتين فالملزوم مثله • واما رابعا فلان ما يحتاج اليه في نفي العدد اللفظ الفرد
ولفظ الامر كذلك فلا حاجة الى المصير الى المصدر المتضمن • واما خامسا فلان في العبارة
تسامحا لانهم يقولون صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر فان طلقي مختصر من اوقعي
طلاقا او افعلي تطليقا ولفظ اوقعي او افعلي ايضا لفظ امر فلم يحصل البيان شافيا •
والجواب عن الاول ان الشيء لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما
اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد مكيالا
لها والمكيالية عرضية على ما عرف • وعن الثاني ان كلامنا فيما لا يدل على عمومه قاطع والاجماع
قد دل على عموم ما ذكرتم • وعن الثالث انا لا نسلم ان المقترن تفسير حتى يكون من محتملاته بل
هو تغيير فانه اذا اقترن بالصيغة العدد يكون الوقوع بالعدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
طلقتك ثلثا فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فنصبه ليس لكونه تفسيرا بل لقيامه مقام المصدر
فان قوله طلقها ثلث مرات معناه تطليقات ثلثا • وعن الرابع بان لفظ الامر للطلب فهو وسيلة
الى المطلوب والمقصود بالذات هو المطلوب وهو الفعل فيكون الاعتبار به • وعن الخامس بان
قوله اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا ليس الغرض منه بيان الاختصار بل الغرض اظهار لفظ الفعل
المطلوب لاظهار فرديته **قال** رحمه الله وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت
فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على •
الاقل ويحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا وكذلك لا اكل طعاما وما يشبهه
واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل والله لا اتزوج النساء او لا اكلم العبيد وبني ادم ولا اشتري الثياب
ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا يبطل حرف
العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه في الجنس فكان
الجنس اولى • قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وذلك لا يختص بالجمع فصار هذا وسائر اسماء
الاجناس سواء • سائر اسماء الاجناس اي الباقي منها بعد المصدر الثابت بالامر اذا كانت فردا صيغة
او دلالة • اما الاول فالا يكون صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة كالماء او نكرة كماء فيما اذا •
حلف لا اشرب الماء او ماء • واما الثاني فما كان صيغة جمع دخلها لام المعرفة مثل العبيد والاضافة
كبني ادم اذ الاضافة قائمة مقام اللام فان معنى قولهم لا اكلم بني ادم مع معنى قولهم لا اكلم الناس
سيان في انه يقع على الاقل ويحتمل الكل باعتبار معنى الفردية فاما قدرا من الاعداد المتخللة بين
الحدين يعني الاقل والاكثر فلا يحتمل الوقوع عليه لانه عدد والفرد لا يحتمل العدد فلا جرم حتى لو نوى
كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل بنيته وكذلك اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد
او الثياب او لا يكلم بني ادم ونوى عددا من ذلك لا يصح لكنه يقع على الاقل ويحتمل الكل بالنية لكونه

فرداً لا له ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وهذا لانه صار مجازا عن الجنس وبيان ذلك ان
اللام موضوعة للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا كما سيجي فان تعذر ذلك لفقد المعهود
يحمل على تعريف الجنس اى الحقيقة من حيث هي فان كانت ذات افراد يمكن ارتباط الحكم بجميعها افادت
الاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر • وقوله تعالى الرجال
قوامون على النساء وان لم يمكن لم يعد سواها كقوله تعالى اخاف ان ياكله الذيب • وقوله
الرجل يشترى العبيد وحينئذ يقع على الاقل ويحتمل الكل لان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى
من اهمال احدهما وذلك فيما قلنا لان اللام صار للجنس ومقتضاه يغاير مقتضى الجمع فان العمل بالجمع
يقتضى حصول افراد بخلاف الجنس فلو بقينا الاسم جمعا مع حرف التعريف لان الحقيقة متعذره •
وان العمل بالجمع ينافي الجنس من حيث هو ولما اعتبرنا الجنسية لم يبق معنى الجمعية لان في الجنس معنى
الجمع لاشتماله على الافراد حقيقة او توهما وان لم يكن بمعتبره فان عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم
فكان اعتبار الجنس مرجحا لان فيه جمعا بين المعنيين فهو اولى ويويد هذا قوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد فانه صلى الله عليه وسلم حرم الفرد عليه قطعا ولم يكن مختصا بالجمع فثبت ان المصدر •
وسائر اسماء الاجناس في افادة الفردين وعدم افادة العدد في حد سوا هذا تقرير كلام الشيخ
وفيه بحث من اوجه • منها ما قيل ان ما اسم جنس فلا يكون لدخول اللام فيه فائدة فلغى قول الشيخ
او الماء • ومنها ما قيل ينبغي ان لا ينعقد اليمين عند ارادة الجمع في قوله ان تزوجت النساء او اشترى
العبيد او لا اشرب ماء او الماء على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كما في مسئلة الكوز اذا لم يكن فيه
ما لعدم تصور البر • وقال شمس الايمة في اصوله في هذه المسايل ولو كان المراد الجميع لا يحنث قط
ويدين قضاء لانه نوى حقيقة كلامه • ومنها ما قيل يلزم ما ذكرتم في قولها خالعني على ما في يدي من
الدراهم وليس في يدها شي ان يلزمه درهم واحد لا ثلثة دراهم • وفي قوله لا اكلمه الايام والشهور
ان يقع على الواحد لا العشرة كما ذكره ابو حنيفة ولا الجمعة والسنة كما ذكرا • ومنها ما قيل لا نسلم
ان العهد متعذر لم لا يجوز ان يكون الثلث معهودا في انواع الجموع اذ هو اولى من غيره بدليل وجوب
الضرب اليه عند عرا الجمع عن اللام باعتبار انه اول الجموع • ومنها ما ذكرتم معارض بان اعمال حرف
التعريف يستلزم الغا صيغة الجمع وبان الجمع فيه معنى الجنس واليه ذهب صاحب الكشاف حيث قال
لو دخلت اللام على الجمع صح ان يراد جميع الجنس او بعضه لا الى الواحد فلم يتعين الاعمال في الحمل •
عن الجنس • واجيب عن الاول بان ما في اصل الوضع لفرد غير معين لا للجنس وانما صار له في موضع
النفي او الاثبات • وعن الثاني ان نيته صادفت حقيقة كلامه فيجوز ثم بعد ذلك لم يعتبر التصور
وعدمه بخلاف مسئلة الكوز فان نيته هناك لم يصادف حقيقة كلامه لانه لا حقيقه لشرب الماء
المعدوم فلغى كلامه من الاصل او لان كلامه هنا محلا متصور البر وهو الحمل على الاقل فيصح نيته لذلك
التصور فيعقد ذلك عند ارادة الجميع لا يلغى • وعن الثالث بان صرف اللام في الجمع الى الجنس اذا لم
يكن معهودا وقد وجد ههنا لان قولنا ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها فقولها من الدراهم
بيان له فوجب صرف اللام اليه ورد بان ما عام معنى يقع على الواحد فلا يلزم من الصرف اليه
ان يكون جمعا **والجواب** ان الاصل فيه العموم وما به ضرورة تعدد لها عنه وهو
يقتضى العمل بحقيقة الجمع ايضا فيصار اليه وكذلك المعهود ايام الجمعة وشهور السنة بين الناس
فيجب صرف اللام اليه عندهما فاما ابو حنيفة فقد جعل معهود الثلثة فصاعدا الى العشرة
وصرف اللام الى اقصى هذا المعهود احتياطا • وعن الرابع ان حمله على الثلث يستلزم الغا حرف
التعريف لاستوا الحكم مع وجود اللام وعدمه لتعينه عند عدم اللام ايضا • وعن المعارضه بان
ذكر الجمع وارده على الواحد جايز وبان المراد بالجنس هو الحقيقة التي في الافراد ولا جمع لكن يحملها فان
حملنا على الجمع فالجنس الذي فيه لا يخلو اما ان يحمل المفرد او لا فان احتمل فهو المطلوب سوا وجد

واذا دخل على موضع اللام صار للجنس سوا كان في موضع النفي حـ

في ضمن

في ضمن الجمع او غيره وان لم يحتمل فلم يكن جنسا من حيث هو وقد قيل في الجواب هذه الفايدة كانت تحصل
بدون اللام فلا بد لها من زياده فايده **قال** رحمه الله وانما اشكل على الاقرع من جانب
لانه اعتبر في ذلك سائر العبادات هذا جواب عما تمسك به الفريق الاول من سوال الاقرع وتوجيهه
انه اشكل عليه باعتبار انه عرف سائر العبادات متعلقة باسباب متكرره كالصلوة والصوم
وقد راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالبيت وهو غير متكرر فاشتبه الامر عليه فسال
لا ان الصيغة تحتمل التكرار ورد بان قوله لو قلت نعم لوجبت ينافي هذا الجواب لان وحدة السبب
لو كانت موثرة في وحده الحكم لما كان تعليق التكرار بقوله نعم مفيدا مع وحدة السبب واجيب بان
معنى كلامه لو قلت نعم لصار الوقت سببا وهو متكرر ولزم عليكم الوجوب متكررا ولما استطعتم لانه •
شارع واليه نصب الاسباب هذا ما ذكروا في توجيه كلام الشيخ وهو كما ترى يشير الى ان تكرر
ما تكرر من العبادات انما هو بتكرر اسبابها وفيه نظر لان كلا منا في تكرار موجب الامر وذلك
وجوب الادا والاسباب لا تعلق لها بذلك عندنا وانما متعلقها نفس الوجوب فلا يكون مما
نحن فيه والا لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا في كونهما ثابتين بالاسباب وكلام الشيخ
بظاهره لا يستلزم شيا من ذلك لانه قال سائر العبادات اعتبرها لما راها متكرره اعتبر الحج بها
وليس فيه ما يدل على التعرض للاسباب نعم ما ذكروه ويمكن ان يكون جوابا بالسوال يرد على مقدمة الدليل
وتقريره ان يقال لا نسلم ان الفرد لا يحتمل معنى العدد فان ما ذكرتم يقتضي ان لا يتكرر ما امور به اصلا
وقد تكرر كثير من العبادات • والاوجه في الجواب ان يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدد
بل باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلث فان ما تكرر من الاسباب يدل على ان سببه نوع ذو
افراد كثيرة والكل مراد بالامر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة افراده فكان المراد •
الواحد الحقيقي ولم يتعرض الشيخ لجواب الوحدة الحكمية **قال** رحمه الله وعلى هذا خرج ان
كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا •
لا يجوز ان يراد بالاية الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل
الواحد لا يقطع الا يد واحده • اي على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لكونه فردا لا يحتمل العدد
يخرج اسم الفاعل في انه في دلالته على المصدر لغة كالامر وقد عرفت ان المصدر اسم فرد لا يحتمل العدد
فيكون المراد بقوله تعالى والسارق والسارقة اما سرقة واحدة او كل السرقات لا سبيل الى
الثاني لافضائه الى انسداد باب القطع فان كل السرقات لا تعرف الا بعد الموت والاجماع •
على خلافه فتعين الاول وقد انعقد الاجماع على ان السرقة الواحده لا تقطع الا يد واحدة فالواجب
بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق عامة السراق ثم هذه اليد اليمنى بالاجماع وبالسنة قولا •
وفعلا وبقراة ابن مسعود رضي الله عنه فلم يبق اليسرى من الاية مراده والرجل اليسرى في المرة
الثانية انما صارت محلا بالسنة والاجماع فظهر من هذا ان السارق لا يوتى على اطرافه الاربعة
ولكن يحبس حتى يحدث توبة • وقال الشافعي رحمه الله يوتى عليها لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ
الجمع واضافه الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قيل عبيد
فيدخل اليمين واليسار ففي الحمل على اليمين وحدها ابطال الاطلاق وصيغة الجمع لان لهما يمينين •
لا ايمانا وذلك تجري مجرى النسخ عندكم **والجواب** ان قراة ابن مسعود رضي الله عنه مشهوره
يجوز تقييد المطلق بها ولو كان النص باقيا على عمومه لقطعت اليسرى في المرة الثانية لان مع بقا
المنصوص عليه لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع • **وقوله** تقييد المطلق نسخ عندنا لا نقيد
لانه استدلال بالايراد ثم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع اما في مقام الاستدلال
على مدعاه فلا يفيده واذا ثبت تقييده يكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضروره كقوله تعالى فقد

القول الثالث لان الجواب الذي ذكره
جواب لهم فان ما ذكروا من الشروط
معنى العلل وقد عرفت ان تكرار
العلل فرنبه • حـ

صفة قلوبكما • وقد اعترض عليه بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا فان جميع افراد فعل
الزنا ليس بمراد لما ذكرتم بالسارق وبالزنا الواحد لايجد الاحدا واحدا بالاجماع فاذا تكرر الزنا
من شخص واحد يجب ان لا يجد ثانيا لما قلتم في عدم قطع يسرى السارق في المرة الثانية والثالثة
والجواب ان عدم دلالة المصدر على العدد قد ثبت بما ذكرنا الا انه في مثل هذا الكلام •
وقع علة للحكم والحكم يتكرر بتكرر علته مع بقا المحل والمحل في حد الزنا هو البدن وهو باق في المرة الثانية
وفي السرقة اليمنى قد فاتت قيل في بعض الشروح ان قوله دال على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز
به عن اسم الفاعل اذا كان علما فانه لا يدل على المصدر كالحارث وان قوله لم يحتمل حال من الضمير •
المستكن في لم يحتمل راجع الى المصدر لان هذا الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد ولكن فيه بعد لانه
حينئذ لا يكون الخبر محمولا به على المبتدا وهو اسم فاعل لكن نظر المشايخ الى المعنى وفي بعض النسخ ولم
يحتمل بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله قد دل على المصدر ولا يتجه ما ذكرناه وهذا الكلام غير متجه
سوا كانت النسخة بالواو او بلا واو لاحتمال ان يكون ذا حالين • وقوله لم يحتمل خبر بعد خبر وقوله لان هذا
الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد غير صحيح لان هذا الباب لبيان ان لفظ الامر واسم الفاعل لا يحتمل
العدد وعدم احتمال المصدر اياه مقدمة من مقدمات الدليل على ذلك **قال**
رحمه الله وموجب الامر على ما فسرناه يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين فهذا تنويع في صفة
الحكم يعني موجب الامر ما ثبت به وهو الواجب لما مر انه للايجاب وهو يتنوع نوعين اداء وقضاء
وكل واحد منهما يتنوع نوعين الادا يتنوع الى الكامل والقاصر والقضا الى مثل معقول وغير معقول
وهذا التقسيم بالنظر الى الاصل ثم يتولد من ذلك ان يكون ادا محضا وشبيها بالقضا وان يكون قضا
محضا وشبيها بالادا فحاصل الاقسام ستة اليه اشار في الباب الذي يلي هذا وفي شرح •
التقويم وذكر قبل الباب اربعة نظرا الى الاصول • وقيل معناه يتنوع نوعين ادا وقضا وكل واحد
منهما يتنوع نوعين وهما الادا المحض وغير المحض ثم ينقسم المحض من الادا الى الكامل والقاصر ومن القضا
بمثل معقول وغير معقول فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين صار بهما الاقسام اربعة
وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقسيم وبين الاقسام ستة • وقيل الواجب بالامر نوعان •
ادا وقضا وكل واحد حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره • وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع
نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة بغيره وهو الوقت وغير الوقت
وكل من الاولين يحتمل وهذا الذي ذكره من التنويع تنويع في صفة الحكم **قال**
رحمه الله وهذا باب يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان ادا وقضا فالادا ثلثة انواع ادا
محض كامل وادا قاصر وما هو شبيه بالقضا والقضا انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل
غير معقول ونوع بمعنى الادا وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد
ايضا • اي ما نحن فيه بعد التنبيه باب يسمى ببيان صفة الحكم المشروع الواجب بالامر وذلك اي الصفة
نوعان ادا وقضا وكل منهما ثلثة انواع ادا محض كامل وادا قاصر وادا شبيه بالقضا وهذا
لانه سيذكر ان الادا تسليم نفس الواجب بالامر وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تسليمه كما وجب
من غير تشابهه لخلفه اولا فان كان الاول فهو الادا المحض الكامل • وان كان الثاني فاستيفاؤه ان كان
باستيفا القيد الاول اعني قولنا كما وجب فهو نوع الثاني اعني الادا القاصر وان كان باستيفا القيد •
الثاني فهو النوع الثالث وهذا حديث اجمالي يتشوق الى تفصيله واعتبر القضا باضداد القيود
تبين لك اقسامه وهذه الاقسام كما انها تدخل في حقوق الله تعالى تدخل في حقوق العباد فيحصل •
من ضرب الستة في اثنين اثنا عشر نوعا ثم القضا بالمثل المعقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر
فصارت ثلثة عشر وقد قيل القضا في حقوق الله ايضا ينقسم الى ذلك فان قضا الفائتة بجماعة قضا

بمثل معقول

بمثل معقول كامل وقضا وحدها منفردا بمثل معقول قاصر وعلى هذا تصير الاقسام اربعة عشر وورد بان صفة
الكمال انما تثبت في الادا باعتبار تحقق لزوم الوصف الذي به ثبت الكمال فيه ولم يتحقق ذلك في القضا
لان وصف الجماعة ليس بلازم في القضا فكان قضا المنفرد كاملا بالجماعة اكمل ولعل هذا احتمال
الشيخ فانه لم يتعرض لذلك **قال** رحمه الله والادا اسم لتسليم نفس الواجب بالامر
والقضا اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا
هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا • الادا تسليم نفس الواجب بالامر فقوله يشمل الادا والقضا اذ
وبقوله نفس الواجب اي عينه خرج القضا لانه تسليم مثله اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر •
ابتدا وبمثله ما ثبت به عوضا عن الفائت فيكون القضا تسليم مثل الواجب بالامر • **وقوله**
بالامر اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك
بالسبب لا بالامر وعلى هذا سقط ما قيل ان اضافة الوجوب الى الامر تسامح او توسع وان نفس
الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه بتسليم او غيره فان المراد بنفس الواجب عينه •
واورد عليه اشكال من اوجه • منها انه غير جامع لخروج ادا ما وجب بالخبر كقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت وما وجب بالنذر • ومنها ان التسليم في الافعال غير متصور لاستحالة بقائها وحصوله
مجاز لا يليق بالتعريف • ومنها انه لا بد من قيد اخر وهو الى مستحقه وكذا في تعريف القضا لا بد من
قيد وهو الى مستحقه وهو حقه اما الاول فلان تسليم الواجب قد يتحقق ولا يكون ادا كما اذا صادف
غير المستحق • واما الثاني فليقع الاحتراز عن التسليم الى غير المستحق وعما اذا قضى دينه بمال الغير
فانه لا يكون قضا وللمالك ان يستردها من صاحب الدين **والجواب** عن الاول ان مثل
ذلك الخبر في معنى الامر عدل اليه لاجل المبالغة والتاكيد والواجب بالنذر نفس الوجوب
وليس الكلام فيه ووجوب ادائه ايضا ليس الا بالامر بقوله تعالى اوفوا بالعهد وقوله صلى الله
عليه وسلم اوف بنذرك • وعن الثاني ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر وذلك من مسلمات
الفن ولهذا يوصف بالفسخ شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة فيجري فيها التسليم كالاعيان
لكن تسليم كل شي بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود سلمناه ولكن لانسلم ان
جعله مجازا لا يليق به لانه تعريف لفظي يعم محل الالفاظ • وعن الثالث بان ادا ما وجب انما
يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لان السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها وبان مال الغير لا يكون
مثلا على ما فسر المثل ههنا وباقي كلامه واضح لا يحتاج الى البيان **قال** رحمه الله وقد •
يدخل في الادا اسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب فاما القضا فلا
يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها • نبه الشيخ بهذا
الكلام على ان الذي ذكره هو تعريف موجب الامر عند عامة الفقها فالنفل لا يطلق عليه الادا الا
بطريق التوسع • واما على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة او الندب فقد يدخل النفل في الادا
لكونه مامورا به فاما القضا فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضا مبني على كون •
المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولو شرع فيه فافسده وجب القضا لا بالشروع فيه صار
ملحقا بالواجب • **وقوله** قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها متصل
بقوله الادا اسم لتسليم نفس الواجب استشهادا عليه فان الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان سادن
الكعبة فوجه الله عليا رضي الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنع المفتاح
فلوى علي يده واخذه قهرا فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت فلما خرج قال له العباس اجمع
لي السدانة مع السقاية وسال المفتاح فانزل الله هذه الاية فامر رسول الله عليه السلام عليا برده •

رده واعتذر فقال لعلي ادب ثم حث نعتذر فقال لا ان الله تعالى انزل في شانك قرانا وامره برده وتلى
الاية فاتى عثمان النبي واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم سمي •
رد عين ما اخذ اداء وتحمل ان يكون متصلا بقوله وقد يدخل في الاداء قسم اخر وذلك لان الاداء
تسليم نفس الواجب بالامر ورد المفتاح لم يكن واجبا به وسماه اداء فدل على ان المندوب والمباح
يدخلان تحت الاداء او الامانة مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه والاية عامة في كل امانة قال
ابن مسعود رضي الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكاة والجنابة وفي •
الكيل والوزن واعظم من ذلك في الودائع وخالف الشيخ في تقسيم صفة الحكم عامة الاصوليين
فانهم قسموا ذلك الى الاداء والاعادة والقضاء واختلفت عباراتهم في تعريفها ولم يذكر الشيخ الاعادة
وهو فعل مثل ما فعل اولا مع ضرب من الخلل ثانيا • وقيل هو اتيان بمثل الاول على وجه الكمال
لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول
لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الثاني اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع بعد الوقت
وان لم يكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب •
وهي ليست بواجبة وبالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح فالفعل
الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو واعلم ان ههنا بحثا قد نحتاج اليه فيما سياتي فلا باس بذكره
وهو ان العلماء اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته سهوا او عمدا يصير قضاء
حقيقة ولكن اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتاخر وجوب الاداء لمانع سواء كان المكلف قادرا على
الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر كالصوم في حق الحايض والصلوة في
حق النائم والمغمى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا لان القضاء الحقيقي مبني على
وجوب الاداء وهو ساقط عنهم ولا بالاتفاق فيكون قضاء عند الكل يسمى قضاء مجازا لفوات الاجابة
في الوقت كما في حق غيرهم وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لانه فعل بعد
وقته لاستدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هولاء وليس من شرط وجوب
الاداء حقيقة القدرة بل تصورها كاف وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت فيكون
هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط عدم لزوم الحرج وذكر في الميزان في هذه المسئلة
ليس شرط القضاء وجوب الاداء في العموم دليله فواته عن الوقت مع ادراك وقت القضاء وانتفاء
الحرج عنه على ما عرف في مسئلة المجنون قال رحمه الله وقد يدخل احدى العبارتين
في قسم العبارة الاخرى فيسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا
لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية
كما قيل في المثل الثلاثي منه الذئب يادو للغزال باكله اي يختال ويتكلف فيحمله واما القضاء فاحكام
الشيء نفسه لا ينبي عن شدة الرعاية • فقد يستعمل احدى العبارتين في موضع الاخرى فيسمى الاداء
قضاء من غير قرينة كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا • وقوله تعالى فاذا قضيتم
مناسككم اي اديتم واذا ثبت ان القضاء لفظ متسع بكسر السين اي عام يجوز اطلاقه على تسليم
عين الواجب وتسليم مثله واما تسمية القضاء اداء فانما يكون مقيدا اعني بقرينة لان للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب وعينه ومعناهما واحد فهما فاذا قال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله
من الدين يفهم منه القضاء بقرينة لبس وانما قلنا ان القضاء لفظ متسع وللاداء خصوصا بتسليم
نفس الواجب لان مرجع العبادة في الاداء الى الاستقصاء وشدة الرعاية بدلالة الاشتقاق لان
الاداء اسم للتادية يقال ادى يودي تادية والاداء يقوم مقامه كالسلام يقوم مقام التسليم •
وكذا الوداع والسراح • ويقال في المثل الثلاثي منه الذئب يادو للغزال باكله اي يختال ويتكلف

فيحمله

فيحمله ويخدعه لياكله وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء التي لاجل نفع يعود اليه في عاقبته والاستقصا
وشدة الرعاية في تسليم نفس الواجب لاشتماله على فضيلة شرف الوقت • واما القضاء فهو احكام
الشيء ليس فيه ما ينبي عن شدة الرعاية حتى يختص بالاداء بل معناه وهو الاحكام او الاسقاط او الاتمام
موجود في تسليم نفس الواجب ومثله فيجوز اطلاقه على كل واحد منهما بطريق الحقيقة لعموم معناه الا
انه لما اختص بتسليم المثل شرعا او عرفا كان في غيره مجازا شرعيا هذا على تقرير ان يكون النسخة مثل
ما رويناه من قوله لان للاداء خصوصا وهو مخالف لما ذهب اليه القاضي ابو زيد وشمس الائمة فانهما
قالا استعمال كل منهما مكان الاخر مجازا ولعل الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا
لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا فجعله مجازا في غيره وهما نظرا الى
العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما مختصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختصا به واما اذا كانت
النسخة بلفظة الاستثناء كما وقع في بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب فيكون
قوله معناهما متعلقا بالجملتين وتقريره يسمى الاداء قضاء مقيدا ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا ولا يكون
الاستثناء من قوله قد يستعمل الاداء ولا يكون حينئذ بين قول الشيخ وقولهما فرق •
قال رحمه الله واختلف المشايخ في القضاء انه يجب بنص مقصود ام بالسبب
الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا
يعرف لها مثل الا بنص وكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت • وقال
عامتهم يجب بذلك السبب وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام
اخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة قال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها وقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا
فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف
ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل
هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا
اقيس واشبه بمسايل اصحابنا رحمهم الله ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق يجب قضاؤها
بلا تكبير لانه لا تكبير عنده في ساير الايام ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر • القضاء لا يخلو ان
يكون بمثل معقول او غيره • والثاني يجب بنص جديد بالاتفاق واما الاول فقد اختلف فيه العلما
فقال صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
انه يجب بسبب جديد • وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب
الحديث انه يجب بالسبب الاول وفسره الشيخ في شرح التقويم بانه الامر اذ وجوب الاداء مضاف
اليه • احتج الاولون بان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص
اما بيان انها عرفت قربة بوقتها فبالنص لان العقل قاصر عن ادراك كيفيتها • واما بيان انها اذا
فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص فلان بالقياس لا تدرك المماثلة بين ما هو مشتمل
على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك وقد ذهب وصف فضل الوقت لقوله صلى الله عليه
وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وبين المراد به فضل الوقت لا محالة
فان الامر بالقضاء وارد ولزوم القضاء ثابت بالاتفاق واذا لم تثبت المماثلة لم يثبت القضاء الا
بنص جديد • واحتج الاخرون بان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة وورده
بالوجوب معقول فيكون متعديا الى غيرهما ورديه • اما الاول فلقوله في الصوم فعدة من ايام اخر
وقوله صلى الله عليه وسلم في الصلوة من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها •
واما الثانية فلان الاداء كان فرضا بالامر مستحقا عليه وما كان كذلك فبالاستقرار لا يسقط الا

بادامن على الحق او باسقاط من له الحق او بالعجز فلم يوجد شي من ذلك اما عدم الادا فظاهر واما السقوط
من قبل من له الحق فلورود النصوص الدالة على القضا الدال على بقا الواجب واما بالعجز فليس
الا في حق ادراك وصف فضل الوقت فان القدرة على اصل العبادة باقية والمكلف يتمكن من تسليم
مثله من عنده بصرف ماله من جنسه وهو النفل الى ما قبله من الواجب فيقدر السقوط بقدر
العجز ويسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان كان عامدا اذ ليس له مثل يكون مضمونا
به وفيه بحث من اوجه الاول ان الدليل الذي يدل على وجوب القضا اخص دلالة من المدعي
لانه يدل على وجوب القضا على من له عذر والمدعي اعم من ذلك يؤيد هذا ما ذهب اليه بعض
المتاخرين ان من ترك الصيام والصلوة عامدا لا يوجب القضا لان النص ورد في الناسي والنايم
وهما معذوران والمتعمد ليس في معنى المعذور ولان الصلوة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال
اذا وجبت على المعذور فوجوبها على غيره اولى بل الصلوة اكرام من الله سبحانه وتعالى يقربه منه
فان اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلا يستقيم مع هذا ان يقال اذا لزم المعذور
ما فيه الاكرام كان العاصي الذي لا عذر له اولى به. الثاني انه ينافض المدعي لان المدعي ان
القضا يجب بالسبب الاول والدليل يدل على انه يجب بنص اخر اذ لولاه لما عرف القضا. الثالث
انا لا نسلم ان المكلف متمكن من القضا لان القدرة على اصل العبادة الموقتة منتفية بعد فوات
وقتها فان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ولا بقا له بدونها كالواجب بالقدرة
الميسرة على ما سيجي ان شا الله تعالى. الرابع ان القضا يقتضي المماثلة بان يكون مثلا من عنده
وذلك يقتضي ان لا يقضي صلوة المغرب لانه لا نافلة له على شبه المغرب شرعا وان جماعة لو
قضوا صلوة الليل بالنهار لم يجز ان يجهر الامام بالقراءة لان الجهر بها في نافلة النهار غير مشروع
الخامس سلمنا انه قادر على المثل لكن مثل العبادة لا يكون عبادة الا بنص لان العقل لا مدخل له
في ذلك قضوا ولا المسئلة. السادس لو فاتت صلوات للمريض العاجز عن القيام والركوع والسجود
فقضى في حالة الصحة بالقيام والركوع والسجود او على العكس قضى بالايماء وهذا يدل على انه
يجب بسبب اخر لان حالة الادا لم يجب عليه القيام والركوع والسجود وهذا نقض اجمالي.
والجواب عن الاول ان الدليل بعبارته اخص من المدعي وليس الاستدلال به
انما هو بدلالته وهي ليست باخص منه وبيانه ان الصلوة والصيام لما كان يشتملان
على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت على المعذور فعلى المفرط اولى والكرامة الفايتة بالحكم
التدارك اذا كان المعذور مامورا بتداركها فالمفرط كذلك لان الشارع موصوف بالرافة
والرحمة. وعن الثاني ان النص ورد لبيان ان الواجب ما سقط بخروج الوقت لا ليجب به الحكم
الا انه صح تسميته قضا. وعن الثالث ان ذلك فيما كان الوصف مقصودا بالذات وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان معنى العبادة كون الفعل على خلاف هوى النفس تعظيما لله وذلك لا يختلف باختلاف
الزمان والمكان لكنه جعل سببا يتعلق به الايجاب الاصلي وبعد ما علم فوات لم يسقط بزوال
الواجب بخلاف الزكوة فان الصفة فيها مقصودة لان الاغنا عن الغني لا يتحقق. وعن الرابع ان النذر
منهي عنها والنهي يقتضي المشروعية باصله وما لم يشرع من الوصف لعينه كان او مثله فذلك
من مقتضيات كونه نفلا فاذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع فجاز
كيف ما كان. وعن الخامس ان النص ورد بان الواجب لم يسقط فيكون باقيا على حاله والادا
ممتنع فلو لم يكن مثل العبادة عبادة يسقط الواجب به لم يكن القضا ودلالة النصوص الواردة
على القضا تدل على وجود المماثلة. وعن السادس ان السبب في حق الادا انعقد في الفصلين
موجبا للقيام والركوع والسجود الا انه للعجز في هذه الحالة لو اختار العقل له الى الاسفال

الى الحلف

الى الحلف وهو القعود او الايما فكذا عمله في القضا من غير تفاوت. الا ترى انه لو افتتحها في الوقت
قايما ثم عجز عنه كان له كان له ان يتمها قاعدا ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان عليه ان يتمها قايما فاذا جاز
له الانتقال في الادا فكذلك في القضا. قوله فاذا عقل هذا يعني اذا ورد النص بوجوب القضا
في الصلوة والصوم وهو معقول المعنى وجب القياس به في قضا المنذورات المتعينة من الصلوة
والصيام والاعتكاف وهذا اشارة الى ان ثمرة الخلاف تظهر في المنذورات واما في غيرها فهو منصوص
عليه بالاتفاق وهذا مخالف لما ذكره ابو اليسر قال لو نذر صوما وصلاة في يوم معين ولم يف به
يجب القضا بالاجماع بين الفريقين سوا كان عدم ابقايها بالفوات او التفويت وحينئذ لا يظهر
فايدة الخلاف كذا قيل وفيه نظر لان ورود النصوص ليس للايجاب على ما مر وهذا اي قولها العامة
اقيس واشبه بمسايل اصحابنا اما انه اقيس فلما مر من وجه القياس واما انه اشبه فلانهم قالوا
في قوم فاتتهم صلوة الليل فقضوها بالنهار في الجماعة يجهر امامهم ولو فاتتهم صلاة النهار فقضوها
بالليل لم يجهر ومن فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها
في السفر اربعا اعتبارا بحالة الوجوب وهو دليل على انه يجب بالسبب السابق فلا بد فيه من اداء
وجوب مراعاة صفة الجهر وعدمها وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضا باعتبار
المثل الا لانه وجب بالسبب الاول **والجواب** ان المماثلة المعتبرة هي ما ذكرنا ان
يكون باعتبار الاصل لا باعتبار الكيف ولكن قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا
يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاها بلا تكبير لانه
لا تكبير عنده في ساير الايام ليصرفه الى ما عليه ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر. فان قيل قد
عجز عن صفة التكبير لا عن اصله فلا يسقط الاصل بالعجز عن الوصف كما قلتم بقضا الصلوة بالقدرة
على الاصل مع سقوط شرف الوقت فينبغي ان يجب التكبير خفية قلنا الفصل بين الفرض والسنة
غير مشروع الا انه ثبت في هذه الايام على خلاف الاصل جهرا فيقتصر عليه وهذا في غير الفجر
والعصر ظاهر وثبت فيهما لعدم القايل بالفصل وهذه المسئلة على اربعة اوجه. الاول
ان تركها قبل ايام التشريق فقضاها فيها عن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال.
وقلنا الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقيدا فلو كبر للفايتة كان زيادة على المقيد. الثاني ان تركها
في ايام التشريق فقضاها في غيرها وهي مسئلة الكتاب لا يكبر. وقال الشافعي رحمه الله يكبر ليكون
القضا على حسب الفوات وعندنا الجهر بالتكبير بدعة في غير زمان مخصوص فبطل بفوته كرمي الجمار
والجمعة والاضحية. الثالث ان قضاها في ايام التشريق في العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر
ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة ولو قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة يكبر
وهو الرابع لان وقت التكبير قايم ويصير القضا على حسب الادا كذا ذكره شمس الاسلام الاوز
في جامعه وعندهما لا يشترط الجماعة للتكبير كما في الادا. فان قيل ينبغي ان لا يكبر في هذه الايام
ايضا في القضا لان الجهر بالتكبير في النوافل غير مشروع في هذه الايام وقد ذكرتم ان القضا انما
يجب اذا كان قادرا على مثل من عنده اجاب الاوزجندي بانه لما ثبت انه مشروع في هذه الايام
يصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل ايضا الا انه لم يوت به لفقد الشرط وهو الجماعة او
المكتوبة فظهر في حق الصرف الى ما عليه وفيه نظر من وجهين الاول ان صلاحيته التي لا اصل
لوقوعه. الثاني ان مشروعيته مشروطة بالجماعة والمكتوبة وعند فقدهما لا يكون مشروعا
فليس بقادر على مثل من عنده والحق ان الكيفية ليست معتبرة في اثبات المماثلة ههنا على ما مر وهو
على اصل التكبير قادر فيصرفه الى ما عليه والله اعلم **قال** رحمه ويتفرع من هذا الاصل
مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه يقضي اعتكافه ولا يجري في

شهر رمضان اخر قالوا لان القضا انما وجب ابتدا بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق عن الوقت لكنا نقول لما وجب القضا في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول • الاصل المشار اليه هو ان القضا يجب بما يجب به الادا عند العامة وبنص مقصود عند الاخرين ويتفرع منه مسئلة النذر بالاعتكاف وهو ان يقال لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر مشيرا اليه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف بصوم مبتدا ولا يجوز قضاوه في رمضان اخر وعند زفر وابن زياد واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا شي عليه لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولو قضاه في شهر اخر لزم الصوم فيزيد على ما التزمه فيبطل • وجه الظاهر على قول من يقول بالسبب الجديد ان القضا يجب ابتدا بالتفويت لا بالنذر يعني السبب الاول والتفويت سبب مطلق عن الوقت فالقضا بسبب مطلق عن الوقت فيلزم بصوم مقصود ولا يجوز قضاوه في رمضان الثاني وعلى قول العامة ان النذر باعتكاف شهر رمضان بعينه نذر بعين والمنذورات المعينة تجب بالسبب السابق بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم لا بنص مقصود في هذا الباب يعني النذر وفيه اشارة الى ان التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود فيه فقوله لكنا استدراك من قولهم التفويت سبب مطلق فكانه قال سلمنا ذلك لكنه لم يثبت به واذا ثبت هذا اي عدم وجوب القضا بنص مقصود بالدليل الذي ذكرنا لم يكن بد من اضافة وجوب القضا الى السبب الاول لانتفاء غيرهما بالاتفاق واعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين • احدهما بوجوب القضا وبيانه ان يقال لو كان القضا واجبا بالسبب الاول لما وجب القضا كما قال ابن زياد وزفر وابو يوسف واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان السبب الاول لا اثر له في ايجاب صوم مقصود فايجابه زيادة على الملتزم • والثاني انه لو كان واجبا بالسبب الاول لجاز قضاوه في الرمضان الثاني واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الرمضان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه • لم مستحقا عليه وحيث لم يجز دل على انه بسبب اخر واشار الشيخ اليهما بقوله انه يقضي اعتكافه ويجري في شهر رمضان اخر والدليل عليهما واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت كامر **قال** رحمه الله الا ترى انه يجب بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الا ان الا الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاز هذا النقصان في سد شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه • هذا توضيح للاضافة الى السبب السابق بابطال كون التفويت سببا وتقريره ان القضا يجب بالفوات تارة وبالتفويت اخرى وذلك دليل على انه بالسبب الاول لان التفويت ان جاز ان يكون كنذر مستدا باعتبار كونهما فعلا اختياريا فالفوات بالجنون او الاغما او المرض لا يصلح ان يكون كذلك لانه ليس باختياره فدل على انه بالسبب الاول • وقوله الا ان الاعتكاف الواجب سوال تقريره ان يقال لو كان مضافا الى السبب السابق كيف يجب زايدا على ما اوجبه السبب الاول فقال مقتضى الاصل عدم الزيادة على موجب السبب الاول لكن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وهذا الاعتكاف بعد ما فات عن وقته صار مطلقا فيقتضي صوما له • اما الاول فلان الاعتكاف شرطه الصوم والنذر بالمشروط نذر بشرطه فانما لا يتوسل الى الواجب الا به فهو واجب • واما الثانية فلان جواز

الاعتكاف بدون صوم مقصود فيه انما كان لعارض شرف الوقت لانه يضاف الى الصوم شرف فكان افضل لقوله صلى الله عليه وسلم من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفي بذلك الصوم الشريف احرازا لهذه الفضيلة على ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يلزمه الوضوء وما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة على الادا فسقط استدراك شرف الوقت فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه كالامر بالصلوة والصوم لعد خروج الوقت وفيه بحث من اوجه • الاول ان النذر السابق لو كان النذر المطلق بعد خروج الشهر لزم ان لا يتادى بصوم قضا هذا الرمضان اذا لم يصم ويعتكف ثم اعتكف في قضايه متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتدا فانه لا يجابه صوما مقصودا لا يتادى بالقضا فيه • الثاني انتم قلتم ان شرف رمضان يقوم مقام الصوم القصدي فينبغي ان يجوز الاعتكاف الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان لذلك • الثالث ان الاصل في الشروط ان يراعى وجودها لا وجودها قصدا فلم لا يجوز في الاعتكاف كذلك • الرابع ان الموت موهوم والحيوة متحققة فكان القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال **والجواب** عن الاول ان عدم الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت او باعتبار اتصاله بصوم الشهر وبفواته زوال شرف الوقت ولم يزل الاتصال فيجوز لبقا احدى العلتين قيل فيه نظر اذ الاتصال بالقضا عين الاتصال بالادا لكونهما عين ولمن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات • واجيب بان العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود ولا نسلم حينئذ ان علية الاتصال باعتبار شرف الوقت • وعن الثاني بان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مقصودة ابتداء افضل من نفل حصل في ضمن تحريمة فرض • وعن الثالث بان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه • وعن الرابع بانه معارض فان التجربات في الحال حقيقة تسقي بالاستصحاب فلا يثبت القدرة وانما قيد الاعتكاف بالواجب لان الصوم في نفله غير شرط في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه شرط للنفل ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة • ووجه الظاهر ان مبنى النفل على التوسع حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام كذا في المبسوط **قال** رحمه الله وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في الرمضان الثاني قيل المراد من الوجهين ايجاب القضا بصوم مقصود وعدم وجوب القضا اصلا يعني ايجاب القضا بصوم مقصود احوط مما قاله ابو يوسف من عدم وجوب القضا بعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب واستدل على ذلك بقوله لان ما ثبت لشرف الوقت بمعنى الزيادة التي ثبتت للعبادة باعتبار شرف الوقت على ما مر احتمل السقوط بزوال الوقت فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم قصدا والرخصة الواقعة بالشرف وهو الاكتفا بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى وذلك لان النقصان يستلزم للزيادة فاذا سقط اللازم فالملزوم اولى لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى الكمال بايجاب سببه وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل لتعذر ايجاب التبع كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر ههنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كان تبعا والجواب عنه ان ما ذكرنا يوجب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع وما

وما ذكرتم يقتضي اسقاطه لتعذر التبع وما ذكرنا راجح لكونه احوط الوجهين وقيل معناه وجوب
القضاء بالسبب السابق احوط من وجوبه بسبب آخر اذ الاول يوجب القضاء بالفوات والتفويت
جميعا فكان اولى وهذا الاشبه دليل الشيخ ظاهر واذا عاد الى الحال لم يتاد في رمضان
الثاني لما مر انه يفتي حينئذ بصومنا بالاطلاقه والمطلق لا يتادى في رمضان قال
رحمه الله والاداء في العبادات يكون في الموقتة في الوقت وفي غير الموقتة ابدا على ما بين ان
شاء الله تعالى والمحض منه ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بجماعة فاما
فعل المنفرد فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر عن المنفرد ساقط والشارع مع الامام في
الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا العبادات
الموقتة بوقت اداؤها بوجودها فيه كالصلوة والصوم والحج وغير الموقتة كسجدة التلاوة
والزكوة وصدقة الفطر والكفارات بوجودها في الابد في جميع العمر فانه فيها بمنزلة الوقت
في الموقتة عند عامة اصحابنا القائلين بعدم الفور وعند القائلين بالفور لان اول اوقات
الامكان عندهم بمنزلة وقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرط ههنا
ذكره في الميزان على ما بين يعني قبيل النهي والمحض اي الخالص الكامل من الاداء ما يؤديه الانسان
بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بجماعة فانها صلاة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب
فان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية كما مر وفيها ذلك وهذا في صلوة سنت فيها الجماعة فاما
التي لم تسن فيها الجماعة كعامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها ليست صفة
كمال بدليل وجوب السجدة بتركه لا يقال لا نسلم ان الجهر صفة كمال لان الجهر له فيما يجهر
افضل ولو كان صفة نقصان لكان تركه افضل كالجهر بالذكر ولان الجهر عزيمة لكونه امرا
اصليا والاخفاء شرع لعذر فكان عدم وجوبه نقصا قوله والشارع مع الامام اي الذي
شرع فيها مع الامام واتمها معه مؤد اداء محضا وانما اعاد مع انه ذكر الصلوة بالجماعة تنبيها
على التمييز بين المقتدي والمسبوق واللاحق بعد اشتراكهم في الصلوة بالجماعة فالمقتدي له
صلاته محض اداء خالص والمسبوق ببعض الصلوة باعتبار كونه منفردا في البعض قاصرا
واداء اللاحق بعضه كامل حقيقة كما يأتي بيانه ان شاء الله قال رحمه الله ومن نام خلف
الامام او احدث فذهب فتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره
للوضوء او نوى الاقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى اربعا
ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا ولو تكلم صلى اربعا كما في
المسئلة الاولى واصل ذلك ان هذا مؤد باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام
لانه كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله
والمثل يطرق القضاء انما يجب بالسبب الذي اوجب الاصل فما لم يتغير الاصل لم يتغير المثل
فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلاته تمت صلاته بنية اقامته
او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض
هذا على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بالفوات
عن الوقت ثم وجد المغير فاذا تكلم فقد بطل يعني القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير
لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا في حق اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو
بخلاف المسبوق ولما بينا انه قاض لما انعقد له احرام الجماعة بين الشيخ ههنا ان اللاحق مؤد
اداء يشبه القضاء وصحح المذهب في ذلك بالنقل عن المشايخ وبين الاصل في المآخذ ثم فرع
عليه الفروع قال ومن نام خلف الامام يعني من نام خلف الامام ثم انتبه او احدث اي صار

ذا احدث

ذا احدث وهو المسمى باللاحق فذهب فتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء
ولم يقل قضاء يشبه الاداء لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف
تبع فكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه من وجه قضاء وفعل المسبوق اداء محض لا يقال
جعل الشارع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف تستقيم جعله مؤديا لانه سماه قاضيا
مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب بدليل ما اورد البخاري في صحيحه وما فاتكم فاتموا الا ترى
انهم يعني المشايخ قالوا لا يقال في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت حتى لو اقتدى به خارج
الوقت لا يتغير بمغير بالاتفاق ثم سبقه الحدث يعني قبل فراغ الامام او نام حتى فرغ الامام
ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء يعني في الصورتين او نوى الاقامة يعني في موضع يصح نية
الاقامة فيه والوقت باق فانه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى اربعا وقد بلونا الوقت باقيا
اذ لو لم يكن باقيا يصلي ركعتين ولو تكلم يعني هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير وهو دخول
مصره او نية الاقامة صلى اربعا لزوال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت
يشعر فرضه ولو كان الامام بعد اي بعد وجود المغير لم يفرغ او كان هذا الرجل الذي وجد
منه المغير مسبوقا صلى اربعا ولو تكلم يعني المسبوق صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك
اي اصل ما ادعيناه في فعل اللاحق من شبهة القضاء ان هذا اي اللاحق مؤد باعتبار الوقت
لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لان اللاحق جعل خلف الامام حكما وان لم يكن خلفه حقيقة فصار
قاضيا لما انعقد له الاحرام مع الامام بمثله والباء تتعلق بقاضيا والضمير راجع الى ما في بيت
انه قضاء بالمثل والمثل يطرق القضاء انما يجب بما وجب به الاصل وهو الشروع مع
الامام فان كان صلاة الامام التي هي اصل صلوته تقبل التغير بالمغير تقبل صلوته التي هي خلف
عنها والا فلا لان الاداء اذا خلف لا يبقى دون الاصل وهو معنى قول الشيخ فما لم يتغير الاصل لا يتغير
المثل قيل في قوله لما انعقد له احرام الامام تسامح انه لا يقضي ما انعقد له احرام الامام
وانما يقضي ما انعقد احرام نفسه واجيب بان المتابعة والمشاركة لما تحقق بدون فعل الا
جعله اصلا او بان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الامام ولكنه اضافه الى الادنى ملابسة
قوله فاذا لم يفرغ الامام ترتيب الفروع على الاصل المذكور فان الامام اذا لم يفرغ حتى وجد
من المقتدي ما يوجب به اكمال صلوته تمت صلوته بنية اقامته او بدخوله مصره اي يجب
اتمامها اربعا لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا يعني ما يوجب اكمال
صلوته من حدث او نوم فانما اعترض هذا اي المغير على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير
الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير فاذا تكلم فقد
بطل يعني القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت قوله بخلاف المسبوق
متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء وانما قال ايضا لئلا
يتوهم ان مسئلة المسبوق بخلاف مسئلة المتكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولا قوله ايضا
فكان يدل على ان مسئلة المتكلم توافق مسئلة المسبوق وهما يخالفان مسئلة اللاحق فالمسبوق
اذا وجد منه المغير تغير صلوته لانه مؤد كالمتكلم بخلاف اللاحق اذا فرغ امامه ولهذا اي ولان
اللاحق كانه خلف الامام قلنا لا يقرأ ولا يسجد للسهو فان اداءه كامل بعضه حقيقة وبعضه
حكما فلهذا يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بقراءته بخلاف المسبوق
فان اداءه قاصر وان ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه وان
كان منفردا فيما سبق حتى يلزمه القراءة وسجود السهو لكنه تحت تحريمة ولهذا لا يصح اقتداء
الغير به اما المنفرد فمنفرد اداء وتحريمة فلهذا صح الاقتداء به ولان الجماعة موجودة في

في بعض صلوة المسبوق كما في قضاء المسبوق دون المنفرد بعد حين **قال** رحمه الله
واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول كما ذكرنا واما بمثل غير معقول مثل الفدية في باب الصوم
وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى
فلم يكن مثلا قياسا فاما الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج
مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص ● قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الاية اي لا يطيقونه
وهذا مختص بالاجماع وثبت في الحج بحديث الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج
وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ● قيل اي القضاء الخالص
نوعان وقيل القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسام
اذ القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون بمثل معقول او غيره ثم ينقسم بالنظر الى خلوه
وعدمه وهذا لا يصح لان التقسيم الاول بالنظر الى معنى والثاني بالنظر الى معنى اخر وانما
احترازا عما ذكر في اول الباب والقضاء بمثل معقول مثل قضاء الصلوة بالصلوة
والصوم بالصوم كما ذكرنا والقضاء بمثل غير معقول كقضاء الصوم بالفدية وثواب الانفاق
في الحج باحجاج النائب لان المماثلة بين الصوم والفدية غير معقول لا صورة ولا معنى ● اما
صورة فظاهر واما معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص
المال فلم يكن الفدية مثلا بالراي ولذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه واما
قال هنا بوجه ولم يقل في الصوم لان بعضهم قال المماثلة بين الصوم والفدية ثابتة من وجه
لانه لما صرف طعام يوم الى المسكين فكانه منع نفسه منه يوما واما في الحج فلم ينقل عن احد اثبات
المماثلة بين افعاله والانفاق لكنا استدركنا بحسب المعنى من المسلمين جميعا جوزناه بالنص ●
على خلاف القياس ● اما في الصوم فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الاية اي لا يطيقونه وهذا
اي قوله يطيقونه مختصرا بالاجماع ● انما عند الشيخ من قوله لا يطيقونه ولذا عند كل من يقول
بعدم نسخ الاية ● واما عند من يقول بنسخها بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان تقديره
وعلى الذين يطيقونه فلا يصومونه فدية ولعل هذا معنى قول الشيخ في جامعه باجماع اهل
التفسير وهو ايضا فائدة قوله وهذا مختصر بالاجماع بعد قوله اي لا يطيقونه وقيل تقريره لان
الاجماع فان حكم الشرع الثاني حجة عليه وهو مستفاد من الكتاب والاستفادة به وبحرف لا يكون
منحصرا ضرورة ● واما في الحج فبحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات ويقال لها
ذات الهجرتين لهجرتها الى الحبشة مع زوجها جعفر بن ابي طالب وهجرتها الى المدينة وهي التي نزلت
فيها ان المسلمين والمسلمات الاية وهو ما روي انها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج
وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فيجزيني ان احج عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق ومعنى يجزيني
بالهمزة يكفيني عما وجب في ذمته وان احج ● فيه روايتان فتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه هو
وهو الاشهر والتمسك به في المسئلة لا يستقيم الا اذا ثبت ان اباها امرها بذلك وانفق
عليها ● وقيل في الحديث ما يدل على ذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاس قبول الحج باداء
الغير بقبول الدين باداء الغير واداء الغير انما يتحقق ويجب قبوله اذا كان بامر المديون ولهذا
اذا امتنع رب الدين عن القبول يجبر عليه وهذا ليس بظاهر لان قوله عليه السلام اما كان يقبل
منك ما يدل على وجوب القبول والجبر عليه حتى يستلزم الامر به وضم الهمزة وكسر الحاء اي
امره ايضا ان احج عنه قيل وعلى هذا يصح التمسك لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا

ن

كما يقال

كما يقال بني الامير الدار اي امر به ● وفيه بحث فان الامر ان كان للخثعمية فالتمسك بالحديث ضعيف
لان الخثعمية لو حجت بنفسها لم يجز عن ابيها ما لم تكن مامورة بذلك كما مر فكذا لو امرت الغير بذلك
وان كانت الخثعمية هي المامورة فليس في الحديث ما يدل على ذلك فهو عين الوجه الاول ● واذا
لا فرق بين العبارتين ● وقوله اما كان يقبل منك في عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان بغير
حرف النفي وهو الصحيح لان نعم لا يجعل المنفي موجبا وفي الاسرار اما كان يجوز قالت بلى وهو صحيح فاذا
ثبت ان نقل الشيخ من الموضعين ضعيف والحق ان القدر المشترك بين هذه العبارات يدل على جواز
الحج عن الغير وفي العبارات اختلاف وقع بسبب النقل بالمعنى على انه يمكن ان يجاب عن الاول
بجواز الاستيذان من الاب بعد تجويزه صلى الله عليه وسلم النيابة في الحج ● وعن الثاني ان يكون
الهمزة للانكار وقد دخل على النفي ونفي النفي اثبات فصح الجواب بنعم ● وقوله فدين الله احق يجوز ان
يتعلق بالقضاء اي دين الله اولى بالقضاء ويجوز ان يتعلق بالقبول اي دين الله احق بالقبول لانه اكرم
الاكرمين ● واعلم ان شرط الاحجاج عن الغير في الفرض العجز الدائم فجاز عن الميت وعن المريض الذي
لا يستطيع الحج اذا لم يزل مرضه حتى مات لانا عرفناه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة
وانها دائمة ولانه فرض العمر فيشترط العجز المستغرق للعمر وفي التطوع ليس العجز شرطا لان
مبناه على التوسع ثم المتاخرون اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط
الواجب عنه والحج يقع عن المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا
يجري النيابة فيه فيكون له ثواب النفقة الا ان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب
اصل في الشرع واختار الشيخ هذه الرواية حيث قال ثواب النفقة في الحج ● وقال بعضهم
الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة وظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار تشهد بذلك
وبيان ذلك وظيفة فقهية تعرف في كتب الفقه **قال** رحمه الله ولهذا قلنا ان ما لا
يعقل مثله يسقط كمن نقص الصلوة في اركانها بتغيير ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما
الله فيمن ادى في الزكوة خمسة دراهم زيوف عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة
لا يستقيم اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة اصلا ومحمد رحمه الله احتاط في
ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة في الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمي الجمار لا يقضى ●
والوقوف بعرفات والاضحية كذلك ● هذا متصل بقوله لكنا جوزناه بالنص يعني ما لا يعقل
مثله انما يعتبر مثلا بالنص فاذا لم يكن نص يسقط كمن نقص الصلوة بترك واجب فان الواجب
بانفراده لا مثل له عقلا ولا نصا وما ورد من قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل فليس
بامر بالقضاء للواجب بل هو امر باعادة كل الصلوة وليس الكلام في ذلك ● وقوله بتغيير احتراز
عن النقصان بترك الركن فان الصلوة تفسد به وقوله نقص الصلوة في اركانها يشمل ذلك
ولهذا اي ولان ما لا مثل له عقلا ولا نصا يسقط ● قال الشيخان رحمهما الله فيمن ادى في
الزكوة خمسة دراهم زيوف عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن شيئا اي يسقط عنه الواجب
ولكن يكره لان الجودة لا يستقيم اداؤها بمثلها صورة وهو ظاهر ولا قيمة لانها لا تقوم عند
المقابلة بجنسها ● الا ترى انه لو ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة خلافا لزفر
رحمه الله لا يقال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لان الله تعالى عامل عباده
معاملة المكاتبين والاحرار فانه استقرض منهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه بدليل
ما روي انه عليه السلام قال في صوم يوم الشك ان الله تعالى نهى عن الربوا افيقبله منكم الكرة لذلك
وهو دليل وجوده ● ومحمد رحمه الله احتاط في باب العبادة فاوجب قيمة الجودة وقال يؤدي فضل
ما بينهما لان الجودة متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله ولهذا اي ولعدم المثل عقلا

ازا

ونصا قلنا ان رمي الجمار والوقوف بعرفات والاضحية لا نعقل وانما وجب الدم بتركه لجبر نقصان
تمكن في نسكه كسجود السهو لا انه مثل الرمي قال رحمه الله فان قيل اذا ثبت هذا بنص غير معقول
فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية
عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا لم نعقل واحتمل ان لا يكون معلولا
وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرنا بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا
فقد تادى والا فليس به باس ثم لم يحكم بجوازه مثل ما كلنا به في الصوم قطعا ورجونا القبول
من الله تعالى في الصلوة فضلا فقال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا تجزيه ان شاء الله تعالى
كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ● لما ذكر الشيخ ان الراي لا مدخل له فيما ليس له مثل معقول
لزم عليه وجوب الفدية في الصلوة فقال فان قيل اذا ثبت هذا اي الفدية في الصوم
بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير معقول واجاب
بقوله لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان كنا لا ندركه ●
فان عدم الادراك لا يستلزم عدم الوجود بالضرورة والصلوة نظير الصوم لان كلا
منهما عبادة بدنية لا تعلق لهما بالمال بل اهم منه لانها حسنة بذاتها والصوم حسنة
بواسطة قهر النفس على ما سيجيء ان شاء الله واحتمل ان لا يكون معلولا بمعنى معقول فلا
يكون العمل واجبا بالراي لان ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين اي كونه
معلولا وغير معلول امرناه بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا عليه فقد تادى والا
فلا باس به فانه بر مبتدا يصلح ماحيا للسيئات ولم نحكم بجوازه اي بجواز الفداء قطعا كما ●
حكمنا به في الصوم لانا حكمنا بالجواز في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه وانما رجونا القبول
في الصلوة فضلا فان محمدا رحمه الله قال في الزيادات تجزيه ان شاء الله كما قال تجزيه ان شاء
الله في قضاء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بلا ايصاء ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى
الالحاق والاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة به ● قال الشيخ في شرح التقويم لما اقام الشرع
الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز
ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان لا يكون فامر
بالفدية في الصلوة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلوة فقد صارت مؤداة والا
فهي بر مبتدا يصلح ماحيا للسيئات قال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها ولقائل ان
يقول لا يخلو اما ان يكون المراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه كما قال
به متكلموا اصحابنا او المتحدين بالنوع كما قال بعض المتكلمين ولا سبيل اليهما ● اما الاول فلان
الصوم لا يسد مسد الصلاة ولا ينوب منابها وكذا عكسه ● واما الثاني فلان الفدية
ليست من نوع الصوم لانها عبادة مالية والصوم عبادة بدنية ولان قوله مثل الشيء يجوز
ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان لا يكون لا يكون صحيحا ● ويمكن ان يجاب عنه بان المثل اذا اطلق
على البدنيين يكون بالمعنى الثاني وعلى المالي والبدني بالمعنى الاول فالصلوة مثل الصوم لكونهما
بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده ● وقوله مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ●
ويجوز ان لا يكون معناه ان المثل بالمعنى الاول يجوز ان يكون مثلا بالمعنى الثاني وذلك عند اسقاط
الفرق بين المالي والبدني بجعل المال آلة واعتبار نفس الفعل وحينئذ يكون الجنس فعل ●
العبد لا كونه عبادة ويجوز ان لا يكون بعدم ما قلنا ● فان قيل لو كانت الصلوة اهم من الصوم
او مثله لزم ثبوت الحكم فيها بالدلالة كثبوته في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في
الجماع وان كان غير معقول المعنى فالجواب ان معلومية المعنى المؤثر في الحكم لا بد منها في

الدلالة

الدلالة سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كما لا بد في التاسف او لا يكون كالجناية على الصوم في
ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لم يمكن بالقياس قال رحمه
الله فان قيل في الاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة قلنا
لان الاضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا الا انه هو
المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى الاضحية وهو
نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد رحمه واراقة الدم وازالة التمول عن الباقي عند
ابي يوسف على ما تبين في مسئلة التضحية امتنع الرجوع في الهبة ام لا فصل الى هذا تطييبا
للطعام وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا فلم يعتبر هذا الموهوم
في معارضة النصوص المتيقن فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال
احتياطا ايضا ● اعلم ان التصدق بعين الشاة اذا كانت معينة للاضحية بالنذر او بالشراء
الصادر من الفقير بنية الاضحية وهي باقية او بالقيمة ان كانت مستهلكة او كان غنيا لم يذبح ولم يجد
عند فوات ايام التضحية وحينئذ يرد المسئلة نقضا على القاعدة المارة ان ما لا مثل له عقلا
ونصا يسقط فاورد الشيخ السؤال بقوله ● فان قيل في الاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد
فوات وقتها التصدق بالعين او بالقيمة ● واجاب بقوله قلنا لان الاضحية وتقريره ان التصدق
بعين الشاة او بالقيمة ليس بطريق اقامة المثل عقلا وانما هو احتياط بناء على احتمال الاصالة
وذلك لان التضحية عبادة مالية ولهذا اشترط لها الغنى ثبتت بالنص على خلاف القياس بقوله
تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وبقوله عليه السلام ضحوا فانها سنة ابيكم واحتمل
ان يكون التصدق اصلا في التضحية اذ المشروع المعهود في العبادات المالية التصدق ●
بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال
بدفع بعضه الا ان الشرع اي الشارع نقل القربة الى التضحية لمعنى حميد وهو ان يوم العيد
يوم ضيافة الله والناس من اضياف الله فيه ليوم الاضاحي ولهذا جعل الامساك في اول
اليوم قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة والله تعالى اكرم الاكرمين فوجب ان
يكون طعام ضيافته اطيب الاطعمة ومال التصدق يصير من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط
الواجب ولهذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى من يتعلق به نسبا وهذا
لان المال لما صار آلة لسقوط الذنوب يسري اليه الذنوب والى هذا اشار تعالى بقوله
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى التضحية لنزول
الاثام بالدماء النجسة لان القربة حينئذ تقع باراقة الدم فيبقى اللحم طيبا صالحا للضيافة
الكريم وهذا امر معقول لكنه ثابت بالراي فلا يعتبر في مقابلة النص فاذا فات المنصوص
المتيقن بفوات وقته وجب العمل بذلك الموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال الاصالة
هذا ما ذكروه وفيه بحث ● اما الاول فلان المشروع في باب المال وان كان هو التصدق
لكن لما نقله الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد
فواته واما ثانيا فلان احتمال كون التضحية اصلا لا بد وان يكون لحكمة لعدم العهد بالقربة
بها بخلاف التصدق فان كانت الحكمة هو التطييب وتحقيق معنى العيد بالضيافة فلا فرق بين
الاحتمالين وان كان غير ذلك فليس بمعلوم فاذا الموهوم هو الثاني والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ له
الغسل ونقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض ولهذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض
وامثال ذلك كثيرة ● وعن الثاني ان قوله لا بد وان يكون لحكمة مسلم قوله فان كانت الحكمة هي

للتطبيق فلا فرق بين الاحالين ممنوع غايته ان لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهي غير لازمة فان الفرق
بينهما ثابت من جهة ان احدهما منقول عنه والاخر منقول اليه وايضا قوله وان كان غير ذلك
فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا لان عدم علمنا به لا يستلزم عدم
وجوده في نفس الامر • واعلم ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اختلفا في ماهية التضحية فقال
محمد رحمه الله هو نقصان في المالية باراقة الدم • وقال ابو يوسف هو نقصان في المالية
باراقة الدم وازالة التمول عن الباقي والفائدة تظهر فيمن وهب شاة لرجل فضحى بها كان
للواهب الرجوع في قول ابي يوسف وله الرجوع وتجزيه التضحية عند محمد وابو حنيفة رحمه الله
قيل هو مع ابي يوسف لمحمد ان ملك الموهوب له لم يزل عنها والذبح نقصان فيها فلا يمنع •
الرجوع وهذا لان القربة وقعت بالاراقة لا بعين الشاة والمذبوح باق على ملكه حتى ان له ان
ياكله ويضمن مستهلكه ويورث عنه والاراقة لا تدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة
سبيلها التصدق مع قيام الملك ولابي يوسف رحمه الله ان القربة تتادى باجزاء الشاة
كما تتادى بالدم بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنها
لانه بقي قربة فيجب صرفه الى ما لا يبطل به حق الله ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقي على حكم سائر
الاغنام واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما ادى من القربة بالعين فمحمد رحمه الله عد
سقوط التمول نقصانا فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه وابو يوسف اعتبر اثر القربة كذا
في الاسرار وغرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة بيان ان معنى التصدق في التضحية حاصل من
وجه لان التصدق تنقيص المال والتضحية ايضا باراقة الدم عند محمد وبالاراقة وازالة
التمول عن الباقي عند ابي يوسف فيكون بينهما نوع مماثلة وعن هذا قال في شرح التقويم
لما اقام الشرع الاراقة مقام التصدق ثبت المماثلة بينهما شرعا وفيه شبهة المماثلة
فان محمدا قال القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة له لا ينقطع حق الواهب قبل التمليك
فاذا فات وقتها وجب التصدق بالشاة او بقيمتها لانه مثل شرعا احتياطا قال
رحمه والدليل على انه كان بهذا الطريق لا انه مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل •
الحكم الى الاضحية وهذا وقت تقدر فيه على مثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما في الفدية الا •
انه لما ثبت اصلا من الوجه الذي بينا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك ايضا • استدل على ان
وجوب التصدق بالعين او بالقيمة انما هو بطريق احتمال الاصالة لا بطريق المماثلة •
بانه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان العام القابل وقت يقدر فيه
على مثل الاصل الذي هو الاراقة لان الاراقة فيه نفلا مشروعة حاله فلو كان بطريق •
الخلافة عنها لانتقل الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول
القدرة عليها وبطل الخلف كمن وجبت عليه الفدية كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم فانه
تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم وان كان فدى حالة العجز لما ثبت ان وجوبه •
مشروط باستمرار العجز الى الموت ولم يوجد لكن التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذي بينا
ووقع حكم الشرع به اي بكونه اصلا او بوجوبه لم يبطل الخلف بالشك ايضا فانه لما دار بين
ان يكون اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وبين ان لا يكون اصلا فيبطل بها وقد حكم بكونه
اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة في ايام التضحية احتمل ان يكون اصلا وان لا يكون بناء على
اصالة التصدق ولم يبطل بالشك لكونها منصوصا عليها وهذا معنى قوله ايضا والقائل
ان يقول قولهم لو كان بطريق الخلافة لبطل الخلف بالقدرة على الاصل كالصوم قياس غير صحيح •
لان الاضحية واجبة والصوم المفدى به فرض ولا يلزم من ابطال اصل مفروض خلفه •

ابطال اصل واجب خلفه لانه دونه منزلة الواجب بتسويته للفرض والجواب ان القدرة على
الاصل مبطل للخلف مطلقا وما ذكر من فدية الصوم ههنا انما هو للتمثيل ودفع الاستبعاد
لانه قياس قال رحمه الله واما القضا الذي بمعنى الادا فمثل رجل ادرك الامام في
العيد راكعا كبر في ركوعه وهذا قد فات موضعه فكان قضا وهو غير قادر على مثل من عنده
قربة فكان ينبغي ان لا يقضي الا انه قضا يشبه الادا لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد
يثبت بالشبهة الا ترى ان تكبيرة الركوع يحتسب منها وليست في حال محض القيام فاحتمل
ان يلحق بها نظايرها فوجب عليه التكبير اعتبارا للشبهة الادا احتياطا • القضا الذي
هو بمعنى الادا في حقوق الله تعالى هو اتيان الفائت عن محله الاصلي في محل يشبهه وفي •
حقوق العباد تسليم معناه وذلك كرجل ادرك الامام في العيد راكعا فانه يكبر في ركوعه
وليس ذلك من موضعه موضعه لان حال محض القيام وكل ما فات موضعه فهو قضا فكان
التكبير في الركوع قضا لكن القضا يعتمد القدرة على مثل من عنده قربة ولا قدرة ههنا لان
الرجل ليس بقادر على تكبير من عنده قربة في الركوع فكان ينبغي ان لا يقضي لما مر لكن الاتيان به
فيه قضا يشبه الادا وهذا حكم يثبت بالشبهة فقلنا بوجوبه احتياطا اما انه يشبه •
الادا فلان للركوع شبها بالقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان النصف الاسفل فيه مستو
والفارق بين القائم والقاعد استواه وما يمكن فيه من النقصان بالانحنا فغير مانع لبقا
لان قيام بعض الناس كذلك • واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
فكان المحل قائما من وجه واما انه حكم يثبت بالشبهة فلانه عبادة والاحتياط فيها بالثبوت
وقوله الا ترى دليل اخر على انه قضا يشبه الادا وذلك لان تكبيرة الركوع تحتسب من
التكبيرات العيد لانها واجبة في العيد متلهفا حتى وجب سجدة السهو بتركها فيه ومحلها ليس
محض القيام فان محمدا رحمه الله ذكر انه يكبر ويهوي فاذا كان محل البعض ليس بمحض القيام جاز ان
يكون للباقي شبهة المحلية الحاقا للشيء بنظيره واذا ثبت انه قضا يشبه الادا وجب
التكبير اعتبارا لشبهه بالادا احتياطا وهذا الذي ذكره من صورة المسئلة انما هو اذا عجز عن
الاتيان بها قائما فان الرجل اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ياتي بتكبيرات العيد
قائما ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع وان كان لا يرجوه كبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع
وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع ولا يرفع يديه لان الرفع والوضع سنة ولا
يجوز الاتيان بسنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح بلا مرجح • وعن ابي يوسف انه قال
لا ياتي بالتكبيرات لانها فاتت عن موضعها ولا قدرة على مثل من عنده في الركوع فلا يصح اداوها
فيه لا ادا ولا قضا كالقنوت والقراءة وكما لو نسيها الامام لا ياتي بها في ركوعه • وقوله ليست في حال
محض القيام احدى الروايتين عن محمد وهو اصح ما روي عنه انه يكبر ثم يهوي لانه لا يخلو
حاله لا تخلو عن الذكر ولهذا قال في الجامع يكبر مع الانحطاط وروى ابو هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر وهو يهوي • وروي انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع •
خفض ورفع قال رحمه الله ولذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين وجبت
في الاخريين جهرا لان موضع القراءة حالة الصلوة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذي يوجب
العمل وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا اذ هو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداوها
اعتبارا لهذه الشبهة وان كان قضا في الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لان المشروع •
من الفاتحة في الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ما عليه ولم يستقم اعتبار معنى
الادا لانه شرع اذا تكرر فكذلك قيل تسقط والسورة لم تجب قضاوها لانه ليس عنده

في الاخريين قراءة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب باعتبار الاداء السورة الفائتة عن
الاوليين لتكبيرات العيد في وجوب الاتيان بها وهو قضاء شبيه بالاداء اما انه قضاء فلانها
فاتت عن محلها واما انه شبيه بالاداء فلان موضع القراءة بالدليل القاطع جملة الصلوة وهو قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران والمراد به القراءة في الصلوة لان الامر للوجوب والقراءة في
غيرها ليست بواجبة وبالحديث وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة لكن الشفع الاول
تعين محلا بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو قوله صلى الله عليه وسلم القراءة في الاوليين قراءة في
الاخريين اي تنوب عنها رواه علي رضي الله عنه وبما روي عن جابر وابي قتادة ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان يقرا في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين
بفاتحة الكتاب فالدليل المعين ليس بقاطع فبقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا من هذا الوجه
لم يفت فوجب اداء وهنا اعتبار لهذه الشبهة وان كان قضاء في الحقيقة ولهذا اي ولان قراءة السورة
في الاخريين باعتبار شبهة الاداء لو ترك الفاتحة في الاوليين سقطت ولا يمكن قضاؤها في الاخريين
لان الفاتحة فيهما مشروعة احتياطا اداء عملا بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فلم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يعتبر بالمشروع ولم يستقم اعتبار معنى الاداء الا ان قراءتها
شرعت في الاخريين اداء فلو قراها مرة وقعت عن الواجب ولو قراها مرتين فتكرارها في ركعة
غير مشروع قوله والسورة لم تجب قضاء وهذا جواب سؤال تقريره ان يقال لما اسقطت احديهما
الى الشفع الاول اسقاط السورة لم يوجب المعنى تكرارها فقال السورة لم يكن بطريق القضاء لانه ليس
عنده في الاخريين قراءة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير
ممكن لما مر ثم اذا قضى السورة قيل يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالاولى وقيل يؤخرها
لانه ابعد من التغيير كذا في مبسوط الشيخ وقال عيسى بن ابان لو ترك الفاتحة يقضيها في الاخريين ولو
ترك السورة لا يقضيها لان قراءة الفاتحة واجبة دون قراءة السورة وبهذا الطريق تمسك عيسى بن
اكثم وطعن على محمد وعن الحسن انه يقضيهما اما السورة فلما ذكرنا واما الفاتحة فلما ذكر عيسى
ابن ابان وعن ابي يوسف انه لا يقضي واحدا منهما اما الفاتحة فلما ذكرنا واما السورة فلانها سنة
في الاوليين وما كان سنة في وقت فهو بدعة في غيره قال رحمه الله واما حقوق العباد
فهي تنقسم على هذا الوجه اما الاداء الكامل فمثل رد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر
مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او المسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين
وما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة وعندهما هذا التسليم
كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما حقوق العباد ايضا تنقسم على هذا الوجه
اي الاداء والقضاء باقسامهما اما الاداء الكامل فمثل رد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين
على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وعلى الوصف الذي وجب به الدين وانما عد اداء
الدين منه وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لادائه سواه ولهذا كان للمقبوض
في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدلهما وانه حرام وكذلك يجبر
رب الدين على القبض ولو لم يكن عين حقه لم يجبر ولان القضاء مبني على تصور الاداء وذلك فيه منتف
وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدي الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وهو خلاف المعقول والاجماع
فعلم ان تسليم العين في الدين اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا واما الاداء القاصر
فمثل ان يغصب او يبيع عبدا فارغا عن الجناية والدين ثم يرده مشغولا بالجناية بان جنى المغصوب
في يد الغاصب او المبيع في يد البائع او استهلك في ايديهما مال انسان وما اشبه ذلك كرده
مريضا او مجروحا او رد المبيعة او المغصوبة حاملا في الغصب لو رده مشغولا بالجناية وهلك

في يد

في يد المالك قبل الدفع بالجناية او البيع في الدين راي الغاصب ولو دفع او بيع رجع المالك على
الغاصب بالقيمة بالاتفاق ولو سلم المبيع مشغولا بالدين فبيع فيه رجع بكل الثمن بالاتفاق ولو سلمه
مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما بنقصان
العيب ففي هذه المسائل اداء لانه رد عين ما غصبه لكنه قاصر لانه ما اداه على الوصف الذي
اخذه عليه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة الاستحقاق عند ابي حنيفة فيمنع تمام القبض
وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وجه قولهما ان تلف المالية ليس بوجوب العقوبة
لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق العقوبة كالبهائم وانما تفت
ماليته بالاستيفاء وهو فعل انشاه المستوفي باختياره بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري
فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وبخلاف المغصوب لو رد مباح
الدم وقتل عند المالك حيث يرجع بالقيمة لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده كما
اخذه لا يقال يشكل عليه ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان
عندهما كما في المبيعة الحامل اذا هلكت في يد المشتري يرجع بالنقصان بالاتفاق لانا نقول
الاصل في الحمل السلامة والهلاك مضاف الى الطلق لا الى العلوق فلا يبطل به حكم الرد كما لو
ردها محمومة فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق ولان الهلاك لم يكن بالحمى بل بضعف
الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية ووجه قول ابي حنيفة ان يد المشتري زالت عنه بسبب كان في
يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين في البيع وان كان يرد على المالية
لكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى علة العلة
وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه استحق كانه المالية ولانه لا يتصور لبقاء
المالية في هذا المحل دون النفسية وهي مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالية ولو اشتراه
وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عنه يرجع بالثمن اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق
وفي رواية لا يرجع لان حل الدم كالاستحقاق من وجه وكالعيب من اخر فللشبه بالاستحقاق
عند الجهل يرجع وللشبه بالعيب عند العلم لا يرجع لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر
عنه وقد اندفع حين علم به واما المبيعة الحامل فمثل الزاني اذا جلد لان الحمل يوجب انفصال
الولد لا موت الام كالجلد فانه يوجب ضربا مؤلما لا متلفا بخلاف الغاصب لان الواجب عليه
نسخ فعله بان يردها كما غصبها ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا اما ههنا فالواجب على البائع
تسليمه كما اوجبه العقد وقد وجد ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينقض
قبض المشتري والا فلا كذا في المبسوط وفي لفظ الكتاب اشارة الى الخلاف الذي ذكرنا حيث قال
انتقض التسليم عنده الى اخره والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب ولهذا قال الشيخ في مسئلة
الغصب ثم يرده مشغولا وفي مسئلة البيع او يسلم المبيع وفي قوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة
الى ان مسئلة الدين خارجة عن الخلاف لان الهلاك يتحقق في الجناية لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع
فلما قال هلك ولم يقل هلك او بيع عرف ان مسئلة الدين على الوفاق قال رحمه الله
واداء الزيوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه من جنس حقه وليس باداء بوصفه
لعدمه قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض بطل حقه
اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى فلم
يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لا يضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف فاوجب مثل
المقبوض احياء لحقه في الوصف الزيوف جمع زيف وهو ما رده بيت المال ولكن يروج بين التجار
واداء الزيوف في الدين اداء باصله لانه من جنس حقه حتى لو تجوز بها في الصرف والسلم جاز ولو لم



والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة اوجه
ايضا ~~الاستدلال بعبارته~~ الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية والقسم الرابع اربعة ايضا الاستدلال
بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد
معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه
اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها
واحكامها واصل الشرع هو الكتاب والسنة
فلا يحل لاحد ان يقتصر في هذا الاصل بل يلزمه
محافظة النظم ومعرفة اقسامه ومعانيه مفتقرا
الى الله تعالى ومستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله
وكرمه اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم
وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه
غيره وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد
به وفلان خاص فلان اي منفرد به والخصاصة اسم
للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل
المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد
ويقطع الشركة فاذا اريد به خصوص الجنس
قيل انسان لانه خاص من ساير الاجناس واذا
اريد به خصوص النوع قيل رجل لانه خاص من ساير الانواع
واذا اريد به خصوص العين قيل عمرو لانه خاص من

يكن من جنس حقه كان استبدالا وذلك غير جائز فليس باداء بوصفه لعدم الوصف وهو الجودة فصار
اداء قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ايضا اذا هلكت عند القابض بطل حقه اصلا
لانه لما كان اداء باصله لكونه من جنس حقه صار مستوفيا حقه قدرا وجنسا وبقي حقه في الجودة
ولا يمكن تداركها لانه لا مثل لها صورة ومعنى الا بابطال الاصل اي بجعل صاحب الحق ضامنا
للاصل ولا سبيل اليه لان القضا بالضمان على القابض لنفسه ممتنع وهذا هو القياس
واستحسن ابو يوسف وقال يضمن ما قبض احيا لحقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما
في القدر وانما يصير الزيوف حقه اذا سقط حقه في الجودة ولم يسقط وتضمين الانسان لنفسه انما
يبطل لعدم الفايدة وقد حصل ههنا فايدة عظيمة وهي تدارك حقه في الوصف كشرا الانسان
مال نفسه فانه باطل ولو يضمن فايدة مثل ان يشتريه مع مال غيره او يشتري مال عبده
او كسب عبده الماذون المديون فانه يجوز فكذا هذا واعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب
الحق ليس بشرط لكونه اداء قاصرا بل هو قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كان
قايمة في يد رب الدين فانه اذا لم يعلم بالزيافة حال القبض له فسخ الادا ومطالبة الجياد احيا
لحقه ولو هلكت عنده فهو على ما ذكرنا من الاختلاف ثم الفرق لمحمد بين هذه المسئلة ومسئلة
الزكوة انه امكن تضمين الوصف في الزكوة لان سقوطه للاحتراز عن الربوا ولا ربوا بين العبد
وسيده وههنا لا يمكن لجريان الربوا فيما بين العباد والفرق لابي يوسف بينهما ان ما قبضه
الفقير في الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المزكي وبدون رد
المثل تعذر اعتبار الجودة ولهذا لو كان المقبوض قايما في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب
الجياد وكذا لا مطالبة من الغني ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة
اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه وابو حنيفة رحمه
الله مر على اصله في المسلتين ولم يوجب ادا الجودة **قال** رحمه الله والادا الذي هو
في معنى القضا مثل ان يزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته وان لم يقض
بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المراة لانه عين حقها الا انه في
معنى القضا لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى
المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه
لا يعتق عليها حتى يسلمه اليها او يقضي به لها لانه مثل من وجه فلا يملك الا بالتسليم ولهذا قلنا
اذا اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا
ان كان القاضي قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه ان حقها لا يعود اليه وهذه الجملة في نكاح الجامع
مذكورة • الادا الذي في معنى القضا هو كتسليم عين العبد المسمى في النكاح قبل القضا لها بالقيمة
بعد تبدل الملك وصورته ما ذكر في الكتاب مثل ان يزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد
فاستحق وجبت قيمته وان لم يقض بالقيمة حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه كبيع او هبة او
ارث وجب تسليمه اليها لانه عين حقها وتسليم عين الحق ادا لكنه في معنى القضا لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في العين حكما فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل • واصل ذلك ما روي
عن عايشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل والبرمة تفور بلحم فقرب اليه
خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة تفور فيها لحم قالت بلى ولكن ذلك لحم تصدق
به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف
الملك بمنزلة اختلاف العين كالخمر اذا تخللت فان تبدل الصفة من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار
الى غذيه يقوم مقام تبدل الذات واذا كان كذلك كان تسليم الزوج العبد ادا شاملا من وجه

فضا ربتها

فضا ربتها بالقضا ولهذا اي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك
ان يمنعها اياه ولهذا اي ولكون العبد غير المسمى حكما قلنا ان العبد لا يعتق عليها حتى يسلمه اليها
او يقضي به لها لانه مثل من وجه فلا يملك الا بالتسليم ولهذا اي ولكون العبد غير المسمى حكما
قلنا ان العبد لا يعتق عليها حتى يسلمه اليها او يقضي به لها الزوج اذا اعتق العبد او كاتبه
او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه كما قلنا وعليه قيمته والقضا لها كالتسليم
اليها لان تصرفه صادف ملك نفسه • فان قيل ينبغي ان ينقض التصرفات التي تحتمل الفسخ كالبيع والهبة
لتعلق حقها به كالمشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف في المرهون اجيب
بانها لا تنقض لانها لو نقضت بطل حقه في التصرف لا الى خلف ولو لم تنقض بطل حقها الى خلف وهو
القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لانه لو نقض بطل حق
المشتري الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن لا ينقض بل يوقف الى ان
يفك الرهن كذا في جامع شمس الايمة ولهذا اي ولكون العبد عين المسمى حكما قلنا اذا قضى القاضي بقيمته
على الزوج ثم ملكه ان حقها لا يعود اليه لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضا فلا يجبر على التسليم
ولا المراة على القبول ولو كان للعبد حكم المسمى من كل وجه لعاد حقها بعد الدخول في ملكه كما في المغصوب
اذا عاد من اباقه بعد القضا بالقيمة للمالك بقول الغاصب مع يمينه وهذه الجملة مذكورة في
نكاح الجامع الكبير **قال** رحمه الله ويتصل بهذه الجملة ان من غصب طعاما فاطعمه المالك
من غير ان يعلمه لم يبرا عند الشافعي رحمه الله لانه ليس باداء مامور به لانه غرور اذ المرء لا يتحامى في العادات
عن مال غيره في موضع الاباحة والشرع لم يامر بالغرور فبطل الادا نفيا للغرور وقلنا نحن هذا
اداء حقيقة لان عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو في الاصل كامل
فاما الخلل الذي ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لا يبطله فكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا
في تبديل اقامة الفرض اللازم والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على ما زعم لغو لان عين ماله
وصل الى يده • اي يتصل بما ذكرنا من الاقسام مسئلة اطعام الغاصب الطعام لمالكه بتقديمه
اليه من غير علم منه والمسئلة على وجوه فانه لو جا المالك الى الغاصب فاكله من غير اطعامه لبرا
بالاتفاق ولو احدث فيه ما ينقطع حق المالك بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه
واطعمه او تمرا فنبذه ثم سقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا فكساه لا يبرا بالاتفاق • واما
اذا لم يحدث فيه بالقطع حق المالك فقدمه واطعمه المالك وهي مسئلة الكتاب ففيه خلاف
فذهب الشافعي رحمه الله الى انه لا يبرا وذهب اصحابنا رحمهم الله الى براته لانه اداء حجة الشافعي
ان الادا تسليم نفس الواجب بالامر وهذا ليس كذلك لانه غرور والغرور ليس بمامور به فالطعام
الغاصب ليس باداء للمامور به اما الثانية فظاهرة وقد نبه عليه الشيخ رحمه الله بقوله والشرع
لم يامر بالغرور • واما الاولى فما نبه الشيخ بقوله اذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره
في موضع الاباحة اي الانسان لا يجتنب في العادات عن اكل مال الغير اذا ابيح له لان المانع من
التصرف فيه الحرمة الشرعية او المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالي باتلافه بخلاف مال
نفسه لانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز وقلنا لا نسلم انه ليس باداء مامور به بل هو اداء حقيقة
لان العهده فيه وصول عين ماله الى يده وقد وجد ذلك **وقوله** ولو كان قاصرا لتم بالهلاك
جواب نكتة للشافعي غير مذكورة في الكتاب تقريرها ان اليد اطلقته لجميع التصرفات وما اعاد
عليه بتقديم الطعام الا يد الاباحة فكان هذا اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل • وتقرير الجواب
لو سلمنا انه اداء قاصر كان عرضة لتتم بالهلاك كما في اداء الزيوف عن الجياد فكيف لا يتم وهو في
الاصل كامل لوصول عين حقه اليه **وقوله** فاما الخلل الذي ادعاه يعني الخصم يريد به

الغرور الذي تضمنه هذا الاداء جواب عن دليل الشافعي ومعناه ان الغرور ان كان موجودا فهو انما وقع
لجهل المالك وجهله لا يبطل الاداء لان علم المالك ليس بشرط لصحة الاداء وكفى بالجهل عذرا فكيف يكون
عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم اي الثابت بالدليل وهو الرد الى المالك لانه جاء من بر نيته
الا ترى ان الغاصب اذا احترز انه ليس ملكه كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك اعتقه
فاعتقه المالك وهو لا يعلم انه عبده يعتق ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا لو قال البايع للمشتري
اعتق هذا العبد واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم به يعتق ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهله
لا يمنع صحة ما وجد منه كذا ههنا **وقوله** العادة المخالفة جواب عن قوله المرء لا يتحامى
يعني العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحيحة احترازا عن ديانة اهل
الاهواء والمتقشفة اي المتزهدين القانعين بالمرقع من الثياب فان العادة المخالفة لها معتبرة
وما ذكر من العادة فهي مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير
ويحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه واذا كان كذلك فلا يصلح ناقضا للاداء الموجود حقيقة
بوصول عين ماله الى يده **قال** رحمه الله واما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر
اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العدوان وفي باب القروض تحقيقا
للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا. واما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع
مثله وفيما لا مثل له لان الحق المستحق في الصورة والمعنى لان المماثلة اما ان تكون من حيث الصورة
والمعنى او المعنى فقط والاول هو الكامل. والثاني هو القاصر ولا شك في كمال الاول بالنسبة
الى الثاني ولا يقال القسمة غير حاصرة لان ثمه قسما اخر وهو ما يكون مثلا صورة لا معنى لانه على
تقدير وجوده يكون من القسم القاصر بالنسبة الى القسم الاول. اما الكامل وهو المثل صورة
ومعنى فكالمثل اذا ضمن بالمثل وهو الاصل في ضمان العدوان لان القاصر فيه شبهة العدم
وحق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصار اليه عند الضرورة وكذا في باب القروض تحقيقا للجبر
اي لجبر حقه الفايت فان الجبر انما يتحقق بذلك لما ذكرنا ان حق المالك في الصورة والمعنى جميعا
فكان جبرانه برد ما هو مثله والمثل صورة ومعنى بمنزلة الاصل من كل وجه من الصورة والمعنى.
فكان على المثل معنى وهي القيمة او على القضاء القاصر وهذا مذهب عامة الفقهاء. **وقال** مالك
قضاء القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المالك
في العين والمالية وقد تعذر رد العين فيجب المالية وماليته التي قيمته. واحتجت العامة بقول
الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المشاكلة مجازا
كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال. قال عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فيجب رد المثل لا القيمة ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل
اتم لان فيه مراعاة الصورة والمالية الا اذا تعذر ذلك فيما له مثل بالانقطاع من ايدي الناس
فحينئذ يصار الى القاصر وهو القيمة وكذا فيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات
المتفاوتة فان فيها القيمة واجبة عند الجمهور. وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا
بالقيمة لان فيها رعاية المماثلة صورة ومعنى وقد عرف ان ذلك اولى. وروي ان عايشة
رضي الله عنها كسرت قصعة لصفية فردت قصعة مثل تلك القصعة واستحسن ذلك رسول
الله عليه السلام. وروي ان اعرابيا اتى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا
البانها واكلوا فصلانها فقال لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارى ان يأتي واديه فيعطي
ثمه الامثال ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان رضي الله عنه وتمسك الجمهور بالحديث
المشهور وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب

شركه

شركه وهذا التنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له صورة اذ لم يقل يضمن نصف عبد اخر وبان ضمان
العدوان على المماثلة وهذه الاموال متفاوتة في المالية خلقة فلا يمكن رعاية الصورة فيها فوجب رعاية
المعنى **والجواب** عن حديث عايشة رضي الله عنها ان ذلك كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق
لا على طريق الضمان لان القصعتين كانتا لرسول الله صلى الله عليه وسلم. ويحتمل ان تكون القصعة
من العدديات المتقاربة. وعن حديث عثمان ان ذلك كان بطريق الصلة لا القضاء بالضمان لان
المتلف لم يكن عثمان والمرء غير ماخوذ بجناية بني عمه الا انه تبرع بذلك عن بني عمه لفرط ميله الى
اقاربه وانتصاره به. واعلم ان الشيخ رحمه الله عد رد المثل في باب القروض من القضاء
وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض في القروض يمكن فيجعل رد مثل قضاء الوجود شرطه
وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه فكان من
اقسام الاداء فيل وكان الواجب ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض
في حكم عين المقبوض والالزم مبادلة الشيء بجنسه نسيئة الا انه غير المقبوض حقيقة واخذ عين المقبوض
ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء. واجيب بان كونه شبيها
بالاداء لا يمنع ان يكون من اقسام القضاء لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالا
المحض وغيره ورد بان الظاهر انه قسم القضاء الخالص لانه قال بعد هذا واما القضاء الذي
بمعنى الاداء الى اخره. والصواب ان يقال بشرط القضاء الذي يشبه الاداء امتناع تحقق الاصل
بدونه كالعبد المتزوج عليه اذا كان غير عين فان تسليم اصله وهو العبد الوسط لا يمكن الا
بالتعيين ولا تعيين الا بالتقويم على ما سنذكره وههنا الاصل وهو رد العين المقبوض في القرض
متصور فلا يكون شبيها بالاداء الا انتفاء شرطه. ثم اختلف الناس في هذا التقسيم فمنهم من قال
انه يجري في حقوق الله ايضا كما في حقوق العباد فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول
كامل وبمنفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء فصار الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر
وقيل يحتمل ان لا يجري هذا التقسيم فيها لان صفة القصور انما تثبت في الاداء اذا تحقق وجوب
الصفة وفي القضاء لم يتحقق لان وصف الجماعة ليس بلازم في القضاء فكان قضاء المنفرد كاملا وبالجماعة
اكمل فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر بخلاف الاداء فان فوت الجماعة فيه قصور لانه ثبت
ان فيها شبهة الوجوب من حيث انها سنة موكدة ولكن اثرها يظهر في الفعل حتى سقط التخيير
بين فعلها والترك دون رضى وربما ذما في الذمة لانها ليست بواجبة حقيقة فلشبهة الوجوب
يثبت القصور ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت في القضاء وهذا لان صفة الجماعة من الشعاير
وذلك يليق بالاداء دون القضاء ولهذا يكره قضاء الصلوة في المسجد علانية وانما قضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلوة ليلة التعريس بالجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه فان بعد الطلوع
الى الزوال كقبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذي فات
بالليل وكان ينبغي ان يكون الجماعة في القضاء مكروهة الا انه لما كان مبنيا على الغالب انتفت
الكراهة كما انتفى شبهة الوجوب ونفي الجواز بظاهر الحديث **قال** رحمه الله ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطعه الولي ان شاء ثم يقتله لانه مثل
كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر وقالا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع يحقق
موجب القطع فصار امر الجناية يؤول الى القتل وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما الصورة
في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتدأة
صالحة للحكم فوق الاول فجزاه بين الوجهين ولهذا قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة لان المثل القاصر يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا سقط

لقضا

عنـ

من طريق م

الامثال اصلا الا بالقضا ● اي ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر ● قال
ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا ففي الكلام تنازع العاملين ان للولي
الجمع بين القطع والقتل وهذه المسئلة على اوجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء او قبله فان كان
الاول فاما ان يكون من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطاين او احدهما عمدا والاخر خطا
وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق ● وان كان الثاني فان كان من ذلك الشخص او من شخص اخر
لكن احدهما كان عمدا والاخر خطا فكذلك ● واما اذا كانا خطاين من شخص واحد فهما جناية
واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهو مما نحن فيه من الاختلاف فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى
خيار الجمع بين الفعلين لانه مثل كامل لكونه جزاء الجانبين جميعا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر
وقالا لا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع وكل ما كان كذلك فهو ليس
بجناية اخرى فالقتل بعد القطع ليس بجناية اخرى فيكونان جناية واحدة ● اما الاولى فلان القطع
موقوف في حكم السراية فمتى سرى سقط حكمه وصار قتلا فالقتل تحقيق لموجب القطع وهو السراية
واما الثانية فظاهرة لانه يكون من تتمة الاول لا امرا مستقلا بذاته بخلاف ما تخلل بينهما البرء
لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية ابتداء جناية اخرى والجواب
لابي حنيفة ان ما ذكرتم صحيح من طريق المعنى والمقصود فاما طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا
وهذا ظاهر جدا واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا
ومعناه ان القطع ثم القتل كل واحد منهما يصلح ان يكون علة للحكم وهو ازهاق الروح لان القتل
بعد القطع كما يصلح اتماما للقطع من الوجه الذي ذكرتم يصلح ماحيا اثر القطع من حيث ان المحل
يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل لانه علة مستبدة صالحة للحكم فوق الاول يعني القطع ●
لانه ليس يؤدي الى الازهاق البتة بل الغالب فيه عدمه ● واما القتل فانه يؤدي الى ازهاق الروح
لا محالة فكان فوق الاول والقتل وحده ليس الا علة واحدة والعلة الواحدة لا تماثل العلتين في
الصورة فلهذا اخترناه بين الوجهين فلهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا
على القاصر ● قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان المثل
القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل اي المثل الكامل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل
لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه فالمثل القاصر لا يصير مشروعا الا عند انقطاع احتمال الاصل
ولا ينقطع الا بالقضا فلا يصير مشروعا الا بالقضا ● اما الاولى فظاهره مما سبق واما الثانية فلان
المقتضي موجود وهو اتلاف مال الغير وهو يوجب اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل يمنع وجوب
الخلف فاذا زال المانع وجب الخلف والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو باطل ● وقال
ابو يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف يجب بما وجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم
وجود السبب ● وقال محمد السبب اوجب المثل عند تعذر رد العين والمصير الى القيمة للعجز وذلك
بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع قال رحمه الله ولهذا لم يضمن منافع الاعيان بالاتلاف
بطريق التعدي لان القيمي ليس مثلا لها لا صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى
فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة التقوم حال
لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتنا كالصيد والحشيش
والما والاعراض لا تقبل هذه الاوصاف الا ان يثبت احرازها بولاية العقد حكما شرعيا ثابتا على
جواز العقد فلا يثبت في غير موضع العقد بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة ولان التقوم في حكم
العقد يثبت لقيام العين مقامها وهذا اصح ● الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب
بالتراضي فوجب بنا التقوم على التراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها

بمنع التقوم ولان التفاوت بين ما يبقى وبقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلا يصلح مثلا له
معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة بحيث على الوسع والتراضي ●
باعتبار الحاجة وسقط اعتبار هذا التفاوت ● الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت في باب ضمان
العقود يبطلها اصلا واعتباره في ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يوجبه الى ان يجز الا انه بطل
حكما للعجز عنه لا لعدمه في نفسه واهدار التفاوت يوجب ضرر الازمان بالغاصب في الدنيا
ولم يجب التمييز بين الجائز والفاسد لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة ● اي
ولكون الضمان يعتمد احد المثلين اعني الكامل او القاصر قلنا منافع الاعيان لا يضمن بالاتلاف بطريق
التعدي ● وصورة الاتلاف ان يستعمل العين مدة بان كان عبدا فاستخدمه او دابة فركبها او
بيتا فسكنه وقيد بالاتلاف احترازا عن الغصب وهو ان يمسك العين مدة ولا يستعملها فان عدم
الضمان فيه ليس مبنيا على الاصل المذكور بل هو مبني على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست
بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا تصور الازالة في
الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذا المنافع زوائد تحدث في العين ● وعند الشافعي رحمه
الله المنافع مضمونة في الاتلاف والغصب جميعا وقيد بقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف
بالعقد كالاجارة والعارية وجه ● قوله في الاتلاف ان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة
وحكما وعرفا اما حقيقة فان المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي والمنافع بهذه الصفة واما حكما
فلانها اموال متقومة شرعا حتى صلحت مهرا وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة بالا
والعقد لا يجعل غير المال مالا ولا متقوما كما في الخمر والميتة ● واما عرفا فلان الاسواق تقوم
بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات تبنى للتجارة والاجارة ● واما في الغصب فلان الغصب
عنده اثبات اليد المبطلة وقد تحقق في الزوائد فكذا في المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت
على العين ● ووجه قولنا ان ضمان العدوان بني على المماثلة قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى ● اما صورة فظاهر
واما معنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة التقويم
بحال فليس للمنافع صفة التقوم اما الاولى فمعلومة وموضع بيانها علم اخر ● واما الثانية فقد
بينها الشيخ بقوله لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بوصف وجودي وبعد
الوجود لا يسبق الاحراز والاقتنا فان الصيد والحشيش وان كان كل واحد منهما مالا لكنه غير
متقوم لعدم الاحراز والاعراض لا تقبل الاحراز والاقتنا فلا يكون متقومة لا يقال لا نسلم ان
الاعراض لا تقبل الاحراز فان المنافع توجد محرزه باحراز ما قامت به لان تقوم الاشيا موقوف
على الاحراز القصدي وما ذكرتم ليس كذلك فلا يكون موجبا للضمان كالحشيش النابت في ارض
مملوكة فانه وان كان محرزا باحراز الارض الا انه لا يكون مضمونا بالاتلاف ● قوله الا ان
يثبت احرازها استدراك منقطع من قوله وليس لما لا يبقى الى اخره وهو جواب في الحقيقة عن نقض
تقريره لو كان التقوم بعد الاحراز لما تقومت المنافع في باب العقود واللازم باطل بالاجماع ●
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان احرازها كما هو مستحيل في الاتلاف فكذا في العقود وتقرير
الجواب ان احرازها هاهنا يثبت بولاية العقد حكما شرعيا ضرورة جواز العقد للحاجة بالنص
على خلاف القياس فلا يتعدى موضعه وقوله ولان التقوم جواب لغو عن هذا النقض ● وتقريره
لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين مقام المنفعة ضرورة اذ لا بد له من محل
والمنافع معدومة ولهذا لو اضيف العقد الى المنافع وقيل اجرتك منافع هذه الدار شهرا
لكذا كان غير صحيح فيثبت التقوم لها ثمة بالضرورة ومواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع

فلا تكون متقومة في باب العدوان لعدم الضرورة • واعلم ان الشافعي رحمه الله جعل المنافع المعدومة
كالموجودة في الاجارة تحريا لصحة العقد اذ العقد لا يضاف الى المعدوم واعتبر الاضافة الى الدار
لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدث لها عرضية الوجود
كالنطفة في الرحم يعطى له حكم الولد الحي باعتبار العرضية وعندنا العقد يضاف الى العين
التي هي محل حدوث المنافع خلفا عنها في حق كونها شرطا للعقد لان وجود المحل شرطه وتعذر
اعتبار هذا الشرط عمله وهو اثبات تلك المنفعة الى حين وجودها ساعة فساعة وبعض
اصحابنا ذهب الى ان الايجاب والقبول الصادرين من العاقدين لصحيح كلاما الصدور ربما من
الاهل تم الانعقاد حكم شرعي يثبت وصفا للكلام شرعا فيحكم بالانعقاد عند وجود المنافع
ساعة فساعة فعلى الطريق الاول العقد ينعقد في العين والحكم ينفذ في المنفعة وعلى الثانية
ينعقد في المنفعة لا العين • والشيخ اجاب اولا عن معتقد الخصم بقوله الا ان ثمة الى اخره ثم
عن معتقد ذلك البعض بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح • تقرير الاول
ذلك ان ما قاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وفيما قلنا الامر على الحقيقة
وتاخير الحكم الى حين الوجود وهو مشروع كالوصي ثمن محله تاخر حكمه الى حين وجودها واقامة
السبب مقام المسبب وهو كثير شرعا كما في السفر فانه اقيم مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث
والبلوغ اقيم مقام اعتدال العقل واما جعل المعدوم موجودا فلا استمرار له في الشرع •
سلمنا استمرار ما قلنا فيكون لما قلنا اصح • ورد بانا لا نسلم ان الاستمرار شرط المجاز وحينئذ
لا فرق بين المجازين **والجواب** ان هذا ليس من باب المجاز في شيء فان المجاز هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له وليس فيما نحن فيه لذلك والاولى في الرد ان يقال ما ذكرتم وان
كان اكثر استمرارا لكن ما ذكرنا اقوى لان نفس العقد في الاجارة عرض والعرض لا بقاء له كما
ذكرتم فصور ان كان معدوما لكن الشرع جعله كالموجود لورود الفسخ عليه فكذا المنفعة لتلك
الحكم **والجواب** ان العقد حكم من احكام الشرع والشرع جعلها بمنزلة الجواهر وحكم
بقائها لحاجة معطلها على خلاف القياس بالمنافع الحادثة في المتلف ليس كذلك فارح الحكم قوله
الا يرى متعلق بالوجه الاول وهو قوله الا ان بعد احرازها وتوضيح له على وجه يتضمن اثبات
وصف فارق يفسد به قياس غيره فيندفع النقض بباب العقود ويتضمن الجواب عن العقد
الفاسد فان لقائل ان يقول قد ذكرتم ان ثبوت التقوم للمنافع في العقود للضرورة ولا ضرورة
في العقد الفاسد فلزم ان لا تقوم فيه وتوجيه ذلك كله ان ضمان العقد سواء كان العقد
صحيحا او فاسدا يجب بالتراضي والتراضي وصف لا يوجد في الغصب وهو باب العدوان يوجب
ثبات التقوم على التراضي لان له اثر في ايجاب اصل المال ووصفه والا لزم ايجاب الوصف على
التقوم ثابتا على وصف له اثر في ذلك اجابه فيما ليس ذلك بموجود فيه فصار كقولهم مس الفرج
حدث كالذا مس وهو سيؤل على ما سنذكره واما ضمان العدوان فانما يعتمد اوصاف
العين والرجوع اليها يمنع التقوم لانتفاء المماثلة بينها وبين الاعيان **وقوله** ولان البقا
وجه اخر في بيان عدم المماثلة بين الاعيان والمنافع على وجه يتضمن الجواب عما قال الشافعي
ان التفاوت باعتبار البقا فلا يؤثر في انتفاء الضمان بعد المساواة في الوجود كالو اتلف
ما يتسارع اليه الفساد كالجمد والبطيخ فانه يضمن بالدراهم مع انتفاء المساواة بينهما في
البقا فكذا بين العين والمنفعة وتوجيهه ان الضمان ان التفاوت بين ما يبقى وتقوم به العرض
وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلا يصلح مثلا له بحكم الشرع بلا تراض بعقد فمنع ايجاب
الضمان ادناه على المالية والتقوم لا على كل معنى والتفاوت ههنا في نفس المالية والتقوم

كما ذكرنا

كما ذكرنا فكان تفاوتا فاحشا بخلاف ما يتسارع اليه الفساد فان التفاوت بينه وبين الدراهم
في مقدار البقا لا في المالية والوجود والبقا يعتبر حال وجوب الضمان • فان قيل هذا البقا
لو كان مانعا من التقوم لمنع في العقود ايضا لوجوده فيها كوجوده في الاتلاف سواء • اجاب
الشيخ بقوله بخلاف ضمان العقود فانها مشروعة جبت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة
فان كل واحد منها يحتاج الى دار يسكنها وربما لا يجد ثمنها ليشتريها فالشرع جعل المنافع المعدومة
معقودا عليها اقام العين مقامها للحاجة واسقط اعتبار هذا التفاوت في باب ضمان
العقود يبطل العقود اصلا لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين
البدل والمبدل فلو جعلناه معتبرا لكان العقود كلها منتفية وفيه نظر لان الاسترباح
ليس ينحصر في هذا التفاوت الفاحش لجواز ان تكون العقود موجودة بتفاوت اخر غير هذا •
التفاوت الفاحش والاولى ان يقال المراد بالعقود المعهودة منها وهي ما يكون اجارة ولا شك
ان اعتبار التفاوت يبطلها وابطالها باطل لثبوتها بالنص بخلاف ضمان العدوان فان اعتبا
ره لا يبطله اصلا بل يوخره الى دار الجزا لانه يبطل حكما لعجز بانه لا لعدمه في نفسه لحق الشتم
والاذى واما اهداره وايجاب الضمان على المتلف فانه يوجب ضررا لازما بالغاصب
في الدنيا والاخرة • اما في الدنيا فظاهر واما في الاخرة فلانه يستحق بالقضاء وهو حجة الشرع
فلا يصل اليه في الاخرة فكان التاخير اهون من الابطال • فان قيل مبنى هذا الكلام كله على
الحاجة والحاجة تمست في العدوان ايضا سد الباب وفي اعتبار عدم الضمان فتح باب
الظلم وتضييق الامر على الناس • اجيب بان مساس الحاجة فيه ليس كمساسها في العقود لانها اكثر
وجودا لكونها مشروعة بخلاف العدوان فانه نادر الوجود لكونه منهيا وسبيله ان لا يوجد
كيف وقد اوجبنا للزجر عنه التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا اثم ويودب على ما صنع
ولكن لا يضمن شيئا ثم التمييز بين الجائز والفاسد ساقط لان ذلك يودي الى الحرج فلم يعتبر فيما
شرع ضرورة • واعلم ان النسخ قد اختلفت في هذا الموضع ففيها ما ذكرته وهو اصل النسخة المعول
على النسخ وفي بعضها بعد قوله لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر اي لم يعتبر ما يودي الى الحرج
فيما شرع لدفع الحرج لئلا يصير عائدا على موضوعه بالنقض وفي بعضها هكذا وليس لما لا يبقى
زمانين صفة التقوم بحال لان مالية الاشيا لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز
كالصيد والحشيش والما والمنافع اذا وجدت لم تحمل البقا للاحراز فلا يثبت فيها صفة التقوم
بحال • واما جواز العقد فبنا على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة فصار للحوائج وذلك امر
مشروع عند الحاجة بالاجماع ولا يلزم انها تقومت في باب العقود وليس الى التقوم حاجة اذ
الاسند الصحيح من غير تقوم لان ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما قلنا ان التقوم من
غير احراز غير معقول وانما قلنا ذلك لان الله تعالى شرع ابتغا الابضاع بالمال المتقوم حيث قال
وفي بعض النسخ تعالى ان تبتغوا باموالكم وانما يضاف اليها بواسطة الاحراز وشرع الابتغا
بالمنافع لقوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج وبطلت المقايسة لان للرضا اثرا في ايجاب الاصول
والفضول جميعا • الا ترى ان المال يجب بالشرط معا بلا عوض مال ويجوز بيع عبد قيمته الف
بالوف فيثبت الفضل بالتراضي ولا يثبت شيء من ذلك بالعدوان بحال وكل قياس لا يقوم الا بوصف
يقع به المفارقة بين الفرع والاصل فهو باطل على ما سنبين ان شاء الله وشرحها بعض الشارحين
فقال وليس الى التقوم حاجة اذ الاسند الصحيح من غير تقوم معناه تقومت في باب العقود لا بطريق
الضرورة وهي تندفع بالاستدال بلا تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ولما
تقومت في هذه العقود بلا ضرورة ثبت تقومها في العدوان ثم اجاب عنه فقال ان القياس

باي تقومها لما ذكرنا لانها تقومت في العقد بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول كما
بينا ولا يقال تقومت في النكاح بان يزوج امراة على رعي غنمها او على خدمة عبده فانها تقومت فيه
بلا حاجة ولا ضرورة فيثبت تقومها في العدوان بالقياس لانا نقول تقومها في النكاح ثبت بالنص
على خلاف القياس فان الشارع شرع ابتغاء الابضاع بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم وبالمنافع
بقوله على ان تاجرني ثماني حجج وشريعة من قبلنا شريعة لنا اذا لم يعقبه النسخ فعلم انها صارت متقومة
بالتراضي في العقد بالنص فلا يقاس العدوان على العقود • الا ترى ان المال يجب بالرضا بالشرط
مقابلا بما ليس بمال كبدل الخلع والعتق وكما لو باع عبده باكثر من قيمته فعلم ان ايجابه في العقود
بالرضا ولا رضى في العدوان • ولا يقال قد يجب الضمان في اتلاف المنافع في العدوان بان
وطئ جارية مشتركة حتى يجب عليه نصف العقر لانا نقول منافع البضع بمنزلة العين عند الدخول
في الملك على ما عرف فيكون الضمان بمقابلة العين حكما او نقول سبب ايجاب العقر وطئه وهو
راض به فيكون راضيا بالعقر لان الرضا بالسبب رضا بحكمه وفي باب الغصب والاتلاف
الرضا بهما لا يكون رضا بايجاب المال لان ايجاب المال ليس حكمهما كما بينا كذا قيل • قال
الشارح وفيه تامل لان ايجاب العقر حكم الوطي شرعا فكذا ايجاب الضمان في الغصب والاتلاف
او نقول انما يضمن العقر اذا كانت فيه شبهة العقد فيلحق بالعقد اما لو كان عدوانا محضا فلا
يجب العقر بل يجب الحد وفيه تامل ايضا ولعل وجهه ان ما نحن فيه ليس فيه شبهة عقد ومع
ذلك يجب الضمان وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بينا ولا يجب شيء من
ذلك يعني لا يثبت اصل المال ولا فضله في العدوان فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه
شيء ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا
فضل فافترقا هذا كلام هذا الشارح في شرح هذه النسخة قال رحمه الله واما القضاء بمثل
غير معقول فهو كقضاء المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال
لان المال ليس مثل النفس لا صورة ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل
فلا تشابه بينهما بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص
مثل العدوان للاول صورة ومعنى وهو الى الاحيا الذي هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه •
ما ليس بمثل لا صورة ولا معنى وانما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومنة على القاتل بان
سلمت له نفسه وللقتيل بان لم يهدر دمه • واما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان ما ليس بمال
متقوم بالمال المتقوم كضمان النفس والاطراف بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا
معنى وكل ما ليس بمثل للنفس لذلك فاعتباره مثلا لها غير معقول فالمال جعله مثلا بالنفس
غير معقول • اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان المراد من المماثلة ان كان الاتحاد بالذات
فظاهر ان المال لا يتحد مع النفس ذاتا وان كان المراد به جواز سد احدهما مسد الاخر وتقوم مقامه
او المشابهة كما يشير اليها قوله فلا تشابه بينهما فلا يكون كذلك لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك
مبتذل واحدهما لا يقوم مقام الاخر والا كان المال مبتذلا لنفسه والابتذال لا يتحقق منه •
ولا مشابهة لان المشابهة عندنا انما تتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف
ولا شيء من ذلك يتحقق ولهذا اي ولكون المماثلة غير معقول بين النفس والمال قلنا ان المال غير
مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول صورة ومعنى فهو مثل كامل وكل
ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه عند احتماله الى غيره • اما الثانية فلما تقدم ان العدول عنه
عند احتماله الى المثل القاصر غير جائز فضلا عما ليس بمثل اصلا • واما الاولى فهو من حيث
الصورة ظاهرة واما من حيث المعنى فلان المقصود بالقتل الاول ليس الا الانتقام غالبا والثاني

في

في الانتقام كالاول وهو اقرب الى الاحيا الذي هو المقصود من شرع القصاص كقوله تعالى ولكم في
القصاص حيوة على ما سيجيء وجه الاحيا في القياس ان شاء الله فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا
معنى وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه
قد يمتنع الولي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فكان القصاص اقرب • فان قيل اذا لم
يكن المال مثلا للنفس بوجه من الوجوه كان الواجب ان يسقط الدم عند عدم احتمال القصاص
ويتاخر الى دار الجزاء كما في اتلاف المنافع • اجاب الشيخ بانه انما شرع عند عدم المثل يعني المال صيانة
للدم عن الهدر ومنة على القاتل والقتيل • اما الصيانة فلان الدم عظيم الخطر لكون الادمي بنيان
الرب ولهذا قارن القتل بالشرك بقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق وقد تعذر ايجاب القصاص في الخطا لكون الخاطي معذورا فوجب
المال صيانة للنفس المحترمة عن الاهدار واما المنة على القاتل فلسلامة نفسه له مع قتله نفسا
معصومة وعلى القتيل بعدم اهدار دمه بايجاب شيء يقضي به حوائجه وحوائج ورثته واذا ثبت
هذا في الخطا ثبت في كل موضع من مواضع العمد المتعذر فيه القصاص كالاب اذا قتل ابنه عمدا
لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكما لو عفى احد الوليين والى هذا اشار الشيخ بقوله عند
عدم المثل ولم يقل في الخطا فان وجوب المال على ما ذكرنا ليس يختص به • واما قيد قوله ان
المال غير مشروع بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع وان كان القصاص محتملا للاستيفاء
وخالفنا الشافعي في ذلك فجعل في احد قوليه موجب القتل العمد القود او الدية والخيار في
التعيين للولي لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ولان وجوب المال هو الا
في القتل الخطا المعقول • الا ترى انه ينتفع به في قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص ينتفع به
الوارث اذ التشفي يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطا لان نفع القصاص
لا يعود اليه بخلاف نفع الخطا الا ان الشارع اوجب القصاص للانتقام والتشفي للولي زائدا على
الاصل وشرعه لا ينفي الضمان الاصلي لكن تعذر الجمع بينهما لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا
الجمع بينهما على سبيل التخيير والجواب ان الحديث محمول على اخذهم الدية بطريق الصلح •
اي ان اخذوها صلحا فلهم ذلك لان المال بمقابلة النفس لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولانسلم
ان الواجب الاصلي فيه المال بل الواجب الاصلي فيه القصاص لانه هو المثل الكامل وجواز الاستعاض
بالمال لا يختص بكونه اصليا بكون زيد بدلا بل لو كان خلفا فهو كذلك قال رحمه الله ولهذا
قلنا نحن خلافا للشافعي رحمه الله ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او بقتل
القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل لا صورة ولا معنى وانما شرعت الدية صيانة للدم
عن الهدر والعفو عن القصاص مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر بل حسنا • اي ولما قلنا ان ما ليس
بمال لم يكن المال مثلا له قلنا اذا شهد الشهود بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء لم يضمنوا
لولي القصاص شيئا • وقال الشافعي يضمنون الدية له وكذا اذا قتل انسان من عليه القصاص
لا يضمن لولي القتيل الاول شيئا عندنا وما ذكره الشيخ ههنا يدل على انه يضمن عند الشافعي كما في
الشاهد ولكن ذكر في الاسرار والتهذيب انه لا يضمن عنده ايضا والفرق بينهما على هذه الرواية
ان الشاهد اتلف القصاص قصدا بخلاف القاتل فانه اتلفه ضمنا لاتلاف المحل • قال القصاص
ملك متقوم وكل ما هو ملك فاتلافه يوجب الضمان فالقصاص اتلافه يوجب الضمان اما الثانية
فظاهرة • واما الاولى فلانه يضمن النفس بالمال حالة الخطا وذلك دليل على ماليته وتقومه ولانه
لو صالح القاتل في مرضه على الدية لكان معتبرا من جميع المال ولو لم يكن متقوما لما كان كذلك كما
اذا اوصى لغيره من ماله • قلنا ان القصاص ليس بمتقوم وكل ما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف • اما الاولى

فلأن التقوم لا يسبق الإحراز والقصاص لا يقبله كما تقدم. وأما الثانية فلانتفاء المماثلة بينهما وبنى الضمان
عليها. وقوله وإنما شرعت الدية جواب عن اعتباره بحالة الخطأ ومعناه أن ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر ولإظهار خطر المحل وما في الشهادة على العفو إتلاف دم
ليضمن بل فيه إبطال ملك القصاص بإثبات العفو والعفو مندوب إليه بالاتفاق فكان إهداره
بطريق العفو جائزا بل حسنا. وقيل إنما أعاد قوله وإنما شرعت لأنه لما أعاد قوله لم يكن له مثل
صورة ولا معنى ورد عليه السؤال السالف فأجاب بقوله إنما شرعت الدية صيانة للدم عن
الهدر. وقوله والعفو عن القصاص مندوب جواب سؤال يرد على ما ذكر وتقريره أن المال لما
وجب لصيانة الدم عن الهدر وجب أن لا يصح العفو لأن فيه إهدارا للدم. وتقرير الجواب أن العفو
مندوب إليه بالاتفاق فكان الإهدار به جائزا بل حسنا والجواب عن الصلح على الدية أن
القاتل إنما يلزمه الدية في الصلح بمقابلة ما هو من أصول حوائجه وهو إبقاء نفسه وحاجته مقدمة
على حق الوارث فلهذا تعتبر من جميع المال. قال رحمه الله ولهذا قلنا إن ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وردتها لأنه ليس بمال متقوم وإنما يتقوم
بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وإنما الخطر للمملوك فأما الملك الوارد عليه فلا حتى صح إبطاله
بغير شهود ولا ولي ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لأنه ليس بتعرض له بالاستيلاء
بل إطلاق له. أي ولما قلنا إن ما ليس بمال لا يضمن بالمال قلنا إذا شهد الشهود بالطلاق
الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا وإذا قتل رجل منكوحة غيره لم يضمن
شيئا عندنا وكذا لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يضمن لزوجها شيئا عندنا. وقال الشافعي
رحمه الله يضمن الشهود والقاتل والمرتدة للزوج مهر المثل كذا في المبسوط وذكر في إشارات
الأسرار والتهذيب أن في صورة ارتدادها لا ضمان عليها عنده له أن ملك النكاح متقوم
ثبوتا وكل ما هو متقوم ثبوتا متقوم زوالا فملك النكاح متقوم زوالا. أما الأولى فلأنه لا ينفك
عن مهر فاسدا كان النكاح أو صحيحا لإيقاع تقومه بالعقد الوارد عليه لأن بالعقد لا يجعل غير المتقوم
متقوما كالعقد على الميتة والخمر. وأما الثانية فلأن الزائل هو ما كان ثابتا كملك اليمين بل أولى
لأن ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح ولأن الخلع على مال جائز بالاتفاق.
ولنا أن النكاح ليس بمال متقوم وكل ما ليس بمال متقوم فإتلافه لا يوجب الضمان بالمال
المتقوم. أما الأولى فلأن التمول والتقوم لا يسبق الإحراز وملك النكاح لا يقبله. وأما الثانية
فظاهره مما تقدم. وقوله ملك النكاح متقوم ثبوتا مغالطة لأن التقوم بالمال في
حال الثبوت إنما هو لبضع المرأة تعظيما لخطره لإظهار شرف المحل ليكون مصونا عن الابتذال
فإن لا يملك مجانا فإن ما يملك مجانا لا يعظم خطره عند التملك وذلك المحل محل له خطر خطير
النفوس لحصول النسل منه. فأما الملك الوارد على هذا المحل فليس بذي خطر حتى صح إبطاله بغير
شهود ولا ولي. قيل عدم توقفه على هذه المقدمات حال الإبطال لا يدل على عدم خطره
في تلك الحالة فإنه لو أتلف ماله المتقوم بلا شهادة أو ألقاه في البحر صح ومع ذلك ضمن المتلف
وأجيب بأنه إنما ضمن ثمة باعتبار كونه متقوما في ذاته لا باعتبار ملكه وقد بينا أنه ليس بمتقوم
حقيقة فلا يضمن. ولعل هذا السؤال بعد بيان عدم تقومه ساقط لأن قوله حتى صح ليس بمقدمة
في الدليل بل توضيح لبعض الأحكام. قوله ولهذا أي ولكون التقوم للبضع لإظهار خطره
لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال عن ملك الزوج لأن معنى الخطر إنما يظهر عند التملك والاستيلاء
عليه فأما عند الزوال فلا لأنه ليس بتعرض له ولهذا سمي بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو
زوج الأب الصغير بماله صح ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها لا يصح. قال رحمه الله ولا يلزمنا الشهود

بالطلاق قبل الدخول فإنها عند الرجوع توجب ضمان نصف المهر لأن ذلك لم يجب قيمة للبضع. ألا
ترى أنه لم يجب مهر المثل كاملا كما قال الشافعي لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط
تسليم البضع فلما أوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن ذلك المال
فأشبه الغصب. هذا جواب نقض إجمالي تقريره لو كان ما ذكرتم من كون البضع غير متقوم زوالا
صحيحا بجميع مقدماته لاطرد في جميع الموارد واللازم باطل فالملزوم مثله. أما الملازمة فلأن صحة
الدليل إنما يعرف بعدم التخلف وأما بطلان اللازم فلأنكم قلتم فيما إذا رجع الشهود عن الشهادة
بالطلاق قبل الدخول إن الشهود يضمنون للزوج نصف المهر. وتقرير الجواب أن نصف المهر
لم يجب قيمة للبضع لأن قيمته مهر المثل كاملا وهم لا يغرمونه كما قال الشافعي في رواية المزني عنه
فإن عنده إذا كانت الشهادة بعد الدخول يجب على الشهود تمام المهر قولا واحدا وإذا كانت
قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه. وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف المهر لأن الزوج
لم يغرم لها إلا نصفه وقد عاد إليه والأصح هو الأول لأنهم أتلفوا عليه البضع ولا اعتبار بما
غرم لأنه يرجع بمهر المثل وإن غرم المسمى وإنما يغرمون نصف المسمى سواء كان أقل من مهر المثل أو
أكثر فلو ضمنوا قيمة المتلف لما اعتبرنا نصف المسمى كما لو اشترى شيئا بثمن فإنه لا يعتبر الثمن عند
الإتلاف ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بقوله لكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط
تسليم البضع لعود المعقود عليه إليها سالما إذا لم تكن الفرقة مضافة إلى الزوج فلما أوجب الشهود
بإضافة إليه تسليم النصف مع فوات تسليم المعقود عليه منعوا العلة المسقطة عن العمل في النصف
فكأنهم ألزموه ذلك النصف بشهادتهم وفوتوا يده عنه فكان إزالة اليد المحقة فأشبه الغصب
فيضمنون عند الرجوع وهذا اختيار المتأخرين كما لو أكرهها ابن الزوج فزنى بها قبل الدخول
يجب على الزوج نصف المهر مع أن الفرقة لم تجئ منه لأن الابن بإكراهه إياها منع صيرورة الفرقة
مضافة إليها وذلك يوجب نصف الصداق على الزوج ثم إنه يرجع على ابنه لأنه قصر يده عنها.
وقال المتقدمون المهر قبل الدخول على شرف السقوط بارتدادها وتقبيلها ابن الزوج فالشهود أكدوا
ما كان على شرف السقوط فكأنهم ألزموه ذلك فضمنوا. وقال المتأخرون لا نسلم التأكيد لأنه
بل وجب ثابتا بالعقد ولم يبق بعده إلا الوطء الذي بمنزلة القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه
بالقبض على ما عرف ولئن سلمنا التأكيد فلا نسلم أن تأكيد الواجب سبب للضمان فإن الشهود
لو شهدوا على الواهب بأخذ العوض حتى قضى القاضي بإبطال حق الرجوع ثم رجعوا وقد هلكت
الهبة لم يضمنوا للواهب شيئا كذا في الأسرار فلما كان قول المتأخرين أقرب إلى التحقيق اختاره
الشيخ. قال رحمه الله وأما القضاء الذي في حكم الأداء فمثل رجل تزوج امرأة على عبد بغير
عينه أنه إذا أدى القيمة أجبرت على القبول وقيمته التي قضاء له لا محالة وإنما يصار إليها
عند العجز عن تسليم الأصل وهذا الأصل لما كان مجهولا من وجه معلوما من وجه صح التسليم من
وجه واحتمل العجز فإن أدى صح وإن اختار جانب العجز وجبت قيمته ولما كان الأصل لا يتحقق
أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم صار التقويم أصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة
للمسمى بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فصار قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة.
مثال القضاء الذي هو في حكم الأداء أداء القيمة فيما إذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه
فإن ذلك صحيح عندنا خلافا للشافعي فإنه يقول النكاح كالبيع والعبد الغير المعين لا يصح التزامه في
البيع فالنكاح لا يصح التزامه العبد الغير المعين فيه. أما الأول فلأن كل واحد منهما عقد معاوضة
وأما الثانية فللجهالة كما لو سمى ثوبا أو دارا ونحن نقول إن المهر يجب عوضا عما ليس بمال ابتداء
وهو ظاهر مما تقدم والحيوان المجهول قد يجب عوضا عما ليس بمال فإن الشرع أوجب مائة من

الابل في الدية وعبد او امة في غرة الجنين فالمهر قد يجب حيوانا مجهولا وهذا النكاح من الموجبين في
الشكل الثاني مع حرمته الكبرى وخاله قد تقدم • وقيل ان المهر مال وجب ابتدا والجهالة المستند
في التزام المال ابتدا لا يمنع صحته كالواقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا ذكر
باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا اليهما كما في الزكوة يجب الوسط نظرا
للفقرا وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدار لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس
غير مستدركة لاشتمال كل واحد على اجناس مختلفة فلا تتحمل بخلاف العبد فانه معلوم باعتبار
الجنس ولكنه مجهول الوصف فجهالته يسيرة فيتحمل فيما بني على المسامحة وهو النكاح لا فيما
بني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت هذا فاذا ادى القيمة اجبرت على القبول كما لو اتاها •
بالعبد الوسط وفيه اي في التسمية نصا لا محالة لانه تسليم مثل الواجب وانما يصار اليها بعد العجز
عن تسليم الاصل وهو المسمى والاصل مقدور عليه من وجه دون وجه فجاز المصير اليه والاتيان
بالاصل نظرا اليهما وذلك لان الاصل مجهول من حيث الوصف وبهذا الاعتبار حصل العجز •
فصح المصير الى القيمة ومعلوم من حيث الجنس وبهذا الاعتبار صح التسليم فان ادى صح وان اختار
جانب العجز وجب قيمته ولطاهكم الادا. وان كان قضا في الحقيقة لان الاصل لا يتحقق اداوه الا
بتعيينه فان التسليم عن المعين غير متصور ولا تتعين الا بالتقويم فالاصل لا يتعين الا بالتقويم فصار التقويم
اي القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة من جهة اي مساوية للمسمى في الوجوب فان القيمة
صارت اصلا في الايفا والعبد صار اصلا في التسمية فكانه وجب بالعقد احدهما فالخيار الى
الزوج لا المراة لان اعتبار القيمة وجب لانكار التسليم وهو الى الزوج بخلاف العبد المعين لانه
معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضا محضا فلم تعتبر عند القدرة على الاصل • فان قيل
نقل ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل
كما قال الشافعي • اجيب بان الفساد في المسئلة المذكورة باعتبار القيمة تصير واجبة بالتسمية
ابتدا وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم
بخلاف مسئلتنا فان العبد الوسط يجب بالعقد وصحت التسمية والقيمة اعتبرت ثانيا على
وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها لا انها تجب بالعقد لانه ما سماها كما لو
تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا او ينتصف بالطلاق قبل الدخول
لانها وجبت ثانيا على مسمى معلوم لا ابتدا فكذا هذا كذا في الاسرار قال رحمه
الله ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به
لا بالعقل بنفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه • اي ومن حكم الشرع في باب
الامر ان حكم الامر اي الواجب به موصوف بالحسن • واعلم ان العلما اختلفوا في تعريف الحسن
فمنهم من قال الحسن ماله عاقبة حميدة والقبح بخلافه • ومنهم من قال الحسن هو موافقه •
والقبح بخلافه • ومنهم من قال الحسن كون الشي مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وقيل
وهذا اقرب من معنى اللغة وهو ما تميل اليه النفس فان مالت طبعا فحسنه طبعي وان مالت
عقلا فحسنه عقلي وان مالت شرعا فحسنه شرعي • واختلفوا في كونه من موجبات الامر او
مدلولاته فذهب الاشعري واصحاب الحديث وجماعة من اصحابنا وهو مختار الشيخ واليه
اشار شمس الائمة في اصوله الى انه موجبا به بنا على ان لا حظ للعقل فيه بل يعرف بالامر واليه
اشار الشيخ بقوله عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل بنفسه اذ العقل غير موجب بحال •
وقال عامة اصحابنا انه من مدلولاته لان العقل حظا في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان والعدل والاحسان فكان الامر دليلا لما عرف بالعقل • وقال جماعة من اصحابنا

ذكره

واكثر اصحاب

واكثر اصحاب الشافعي وهو مذهب كثير من المتكلمين العقل بذاته لا يدل على حسن الشي وقبحه بل
هو اله يدرك بها حسن بعض الاشيا وقبحها بعد ما ثبت بالسمع • وقال بعض اصحاب الشافعي •
كالقفال والصيرفي وابي بكر الفارسي والقاضي ابي حامد والحليمي وجميع المعتزلة وطايفة ان الحسن
والقبح نوعان نوع علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار
وكفران النعمة • ونوع عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وقبح الزنا قالوا وسبيل السمع اذا ورد
بموجب العقل ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل • فان قيل فعلى ما ذكرت من تحرير المذاهب
يلزم ان لا يكون للعقل مدخل اصلا عند الشيخ حيث قارنته بالاشعري بل هو قد صرح بذلك
بقوله اذ العقل غير موجب بحال وليس الامر كذلك فان الشيخ ذكر في باب بيان العقل وما يتصل به
ان العقل ليس بمهدر بالكلية فالجواب ان العقل ليس بمهدر بالكلية بل هو معتبر لاثبات
الاهلية على ما ذكره الشيخ في ذلك الباب واما ان يكون موجبا للشي فليس كذلك عند اصحابنا
بل غاية ما في الباب ان العامة منهم على ان العقل اله يدرك بها حسن بعض الاشيا وقبحه •
لا ان يكون موجبا لحسن شي او قبحه على انه لو ذهب الى ذلك واحد منهم لم يصح لان موجب الامر
يجوز ان ينسخ ولو كان عقليا لما جاز ذلك على ما سيجي في باب النسخ ان شا الله فثبت انه من موجبات
الامر ولا يجوز ان يكون من موجبات بصيغته لانفكاكها عن الحسن لتحققها في السفه والعبث فوجب
ان يكون لامر اخر وهو كونه صادرا من الحكيم لانه هو اللايق بالحكمة • قال الله تعالى ان الله لا يامر
بالفحشا هذا ما ذكروا وفيه بحث لان المذكور في الكتاب عرف ذلك اي اتصاف المامور
به بالحسن بكونه مامورا به وهذه العبارة تدل على ان كونه مامورا به معرف ودليل لاتصافه
بالحسن لا موجب له ولو كان موجبا لقال ثبت ذلك ويحقق بقوله اذ العقل غير موجب بحال انه
غير موجب للمعرفة وغيرها وانما هو لاثبات الاهلية فحسب وعلى هذا تيسر الجواب عما •
اعترض على اصحابنا بانكم تقولون حسن المامور به لكونه صادرا عن الحكيم ثم تقسمون حسنه الى
ما هو لنفسه والى ما هو لغيره وما يكون لنفسه لا يكون لغيره وذلك لان كونه مامورا به اذا كان
معرفا للحسن ودليلا لا يجوز ان يكون الحسن المدلول عليه بكونه مامورا به من الحكيم لنفس المامور به
او لغيره اذ لا تنافي وحينئذ لكون صدوره من الحكيم دليلا لا موجبا ثم قيل الحسن ان كان شرعيا فهو
عبارة عن موافقة الغرض وان كان عقليا فهو عبارة عن كون الشي له عاقبة حميدة وفيه نظر
لان المراد بقولهم موافقة الغرض اما ان يراد به غرض الامر او غيره والاول ليس بصحيح لان الغرض
لا يطلق في افعال الشارع واقواله • والثاني اما ان يكون غرض المكلف او غيره والثاني غير صحيح
لعدم تعلقه به والاول كذلك لان حسن الصلوة مثلا ليس عبارة عن موافقة غرض المصلي •
والجواب ان الغرض ما لاجله صدر المطلوب عن العاقل وحسن الصلوة عبارة عن وقوعها
موافقة لما لاجله صدرت من المصلي من امتثال المامور به وارادة الثواب وموافقته لذلك
اشتمالها على شرايطها واركانها واجباتها وسننها وادابها فانها بذلك توافق غرضه من الامتثال
وارادة الثواب حتى لو نقص شي من ذلك انتفى الامتثال او انتقص الثواب • فان قيل قولكم المامور به
موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل عند المتكلمين فالجواب انه صفة
اضافية اعتبارية كما عرفت انفا لا معنى قايم بالذات وصف الذات بها على الحقيقة حتى يلزم
ما ذكرتم • فان قيل الفعل قبل وجوده لا يجوز ان يوصف بكونه حسنا او قبيحا او واجبا او حراما لانه
معدوم والمعدوم لا يوصف بشي من ذلك فالجواب ان قولنا المامور به حسن قضية
حقيقية ومعناه كل ما لو وجد كان مامورا به من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان حسنا فالحكم
ليس على ما له وجود في الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده سوا كان موجودا في الخارج او معدوما

شامل

فحينئذ ان لم يكن موجودا فالحكم فيها على افراده المقدر وجودها كقولنا كل عنقاء طاير وان كان موجودا
فالحكم ليس مقصورا على افراده الموجودة بل على افراده المقدرة الوجود ايضا كقولنا كل انسان
حيوان على ما عرف في علم اخر وانما ذكر قضية الحسن ههنا لمناسبتها للباب الذي يليه لانه في
تقسيمه قال رحمه الله باب في صفة الحسن للمأمور به المأمور به نوعان
في هذا الباب حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب ايضا
فضرب منه ما حسن لعينه وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان بالذي قبله بحاله وضرب
منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب
منه حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا
المأمور به في باب صفة الحسن ينقسم بالقسمة الاولية الى نوعين حسن لمعنى في نفسه وحسن
لمعنى في غيره ومعنى قولهم حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات
المأمور به مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه ولعل تحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة
الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بأمر صادر عن
الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكرا للمنعم وتوحيدا وتصديقا
له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأمورا به لكان حسنا والحسن لمعنى في غيره هو
ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب البلاد وقتل العباد فلو جرد العقل النظر
اليه لا يجده حسنا ان لم يكن مأمورا به وكذا الغسل من الجنابة في ايام الشتاء في البلاد
الباردة فان قيل ان كان الامر على ما نقلت في تحرير المذاهب من ان الامر موجب للحسن لا معرف
له فما الجواب عن اعتراض من قال ان ما يكون بعينه لا يكون لغيره يعني ضرورة حكمة الامر قلت الجواب
ان معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه على ذلك التقدير ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان يكون
بواسطة غيره او واسطة لغيره او غيره واسطة له وفي ذلك تعدد ثم كل واحد من النوعين
ينقسم الى قسمين فاما الحسن في نفسه فينقسم الى ما لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال والى ما يحتمل
والى ما يكون لونه حسنا في نفسه بالالحاق وهو مشابه لما حسن لمعنى في غيره واما الحسن
لمعنى في غيره فينقسم الى ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان بالذي
قبله بحال والى ما حسن لغيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذي حسن لمعنى
في نفسه والى ما هو حسن لحسن في شرطه وهو غير لا محالة بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به او غيره وهذا القسم يسمى جامعا لشموله جميع اقسام المأمور به باعتبار الحسن
لا يقال اذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
وذلك باطل لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو كان جهة الحسن لعينه بعينها هي الجهة الاخرى
وليس كذلك فان الجهة التي حسن بها المأمور به لعينه غير الجهة التي حسن بها لغيره غايته
ما في الباب ان يشتمل المأمور به على حسنين حسن باعتبار ذاته وحسن باعتبار شرطه
ولا منافاة بينهما وهذه جملة يأتي تفصيلها فيما يليها قال رحمه الله اما الضرب
الاول من القسم الاول فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان
تصديق وهو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده كان كفرا واقرار وهو
ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس
معدن التصديق ولكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون
الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن
فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان حقق ذلك وكالصلوة حسنت

يعني في

ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبل وضرب منه ملحق بهذا القسم لكن شابه ما حسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في غيره ثلاثة اضرب صح

يعني في نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهي نظير الاقرار حتى سقطت باعذار
كثيرة الا انها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار لان في الاقرار وجودا وعدما دلالة على
التصديق الضرب الاول وهو الذي لا يقبل السقوط ما حسن لمعنى في نفسه نحو الايمان بالله
تعالى وصفاته فانه حسن لعينه لما تقدم واحترز بقوله وصفاته عمن امن بوحدانيته وانكر
الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون ايمانا معتبرا غير ان الايمان نوعان اي ركنان فيه
قوله تصديق وهو ركن واقرار وهو ركن وانما عبر عن الركن بالنوع لانفكاك احدهما عن
الاخر وفي الاقرار شبهة عن الركنية لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والايمان قد يقوم بدون
الاقرار في حالة الاضطرار ولهذا يسمى ركنا زائدا وركنا ملحقا وقد تقدم تقرير ذلك في اول الكتاب
فالتصديق لا يقبل السقوط اصلا والاقرار يقبله فصار هذا الضرب مشتملا على ضربين فان قيل
وايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب
الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالامر وعرف
به لا بالعقل ولهذا لم يذكره القاضي الامام ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعري لكن قوله لا يقبل
سقوط هذا الوصف يأبى ذلك والجواب انه عنده بالسمع كما تقدم ولا نسلم ان قوله
ذلك يأباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان
ليس كذلك كما سيأتي بيانه في باب النسخ ان شاء الله تعالى واعلم ان المحققين من اصحابنا ان
الايمان هو التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع
تمكنه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية مستوفى
وقال كثير من اصحابنا وكثير من الفقهاء وهو مذهب الشيخ وشمس الائمة ان الايمان هو التصديق
والاقرار وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص نحو قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة
ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وقوله عليه السلام اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله فان هذه الاحاديث وغيرها
تدل على ان الاقرار من الايمان وفيه نظر لانها تدل على ان الاقرار هو الايمان اذ ليس فيها ذكر
التصديق وهو خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المنافقون مؤمنين وهو
باطل فيكون الاحاديث متروكة الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر او المشهور لا يثبت
الركنية في الامور القطعية ولما جعلوا كل واحد ركنا ونفوا سقوط الاقرار مع بقاء كون
الرجل مؤمنا قالوا قالوا ان التصديق ركن لا يقبل السقوط اصلا حتى لو تبدل بضده على اي
وجه كان يعني طوعا او كرها كان كافرا والاقرار ركن ملحق به لكنه يقبل السقوط بعذر الاكراه
حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد ذلك التبدل كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق
والاصل هو التصديق واللسان ليس معدن الاصل فاشتغاله بضد الاقرار لا يدل على الكفر
فان قيل فهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ايمانا فالدليل مشترك الالزام اجاب الشيخ بقوله لكن
ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق ولعل هذا بناء على اقامة الدليل مقام المدلول
فان التصديق لما كان امرا باطنا تعذر الوقوف عليه والكلام باللسان دليل عليه اقاموه
مقامه تيسيرا كاقامة الخبر عن المحبة مقام فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيا
من غير عذر لم يكن مؤمنا اذ الامتناع عما وجب عليه بلا عذر وتكلفه في الاتيان دليل على
عدمه بخلاف ما اذا كان بعذر الاكراه فان قيام السيف دليل على تبدل الاقرار الحاجة لا على
تبدل التصديق فلم يكن عدمه في هذه الحالة كفرا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من
البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان حقق ذلك وقيد بكونه مختارا احترازا عن

التصديق حالة اليأس فإنه لا ينفع أصلا وبقوله أن يحقق ذلك لأن التصديق الاختياري مع عدم
التمكن من الإقرار لا يقوم مقامه في غاية الندرة وههنا بحث من أوجه • الأول أنه قال في صدد
البحث وضرب لا يقبله أي سقوط هذا الوصف وهو وصف الحسن ثم ذكر في التفصيل أن
الإقرار يقبل السقوط • الثاني أن حسن الإقرار لا يسقط في حالة الإكراه حتى لو صبر وقتل كان شهيدا
وإنما سقط بالإكراه وجوبه ولا يلزم من سقوط الوجوب سقوط حسنه فإن عدم الوجوب
لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب • الثالث أن القابل من شرطه أن يوجد مع القبول والإقرار
والصلوة وغيرهما مما يقبل السقوط وإذا سقط لم يكن موجودا • الرابع أن ترك الثناء يدل
على عدم علمنا به وأما دلالته على عدم التصديق في نفسه فممنوعة والجواب
عن الأول أن الأقسام العقلية في اعتبار السقوط وعدمه أربعة لأن الحسن لعينه إما
أن لا يقبل السقوط أصلا ووصفا كالتصديق أو يقبلهما كالصلوة كما سنذكر أو يقبل سقوط
الوصف دون الأصل كالصلوة في الأوقات المكروهة أو يقبل سقوط الأصل دون الوصف
كالإقرار فإنه يقبل سقوط الأصل في بعض الأحوال كما مر مع بقاء صفة الحسن على ما قيل
فالشيخ ذكر سقوط الوصف في الإجمال وسقوط الأصل في التفصيل إشارة إلى استخراج هذه
الأقسام المذكورة وبالتمثيل للقسم الرابع حصل الجواب للسؤال الثاني • فإن قيل هذا القسم
محال لأن بقاء الصفة بدون الأصل محال فإن العرض لا يقوم به بلا محل والجواب
أنه وصف اعتباري كما مر فلا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة • وعن الثالث أن القابل
من شرطه أن يوجد مع القبول إذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك • وعن الرابع
بأن النبي إذا أقيم مقام غيره فإنما يكون النظر بعد ذلك في القائم مقامه حتى يدور الحكم معه
وجودا وعدما لا في نفس ذلك الشيء كالسفر مع المشقة وغيرهما مما له كثرة قوله وكالصلوة
قيل هو معطوف من حيث المعنى على قوله والإقرار وهو ركن يلحق به لأن كل واحد منهما يقبل
السقوط فكانا من الضرب الثاني ومن حق الكلام أن يقال أما الضرب الأول فكالتصديق
وأما الضرب الثاني فكالإقرار الذي هو ركن يلحق به وكالصلوة لكن المشايخ لا يلتفتون
إلى اللفظ وإنما يعتبرون المعنى والصلوة حسنة لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله فعلا وقولا
فإن قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال ناظرا طرفه إلى الأرض تعظيم له
في نفسه ثم إعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم إلحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع أشرف
أعضائه على التراب هذا بحسب الأفعال وكذلك التكبير والثناء وتلاوة القرآن وسائر
الأذكار فيها يدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والمسكنة لخالقها فكانت جميع أفعالها
[margin: لها]
وأذكارها موضوعة للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه فالصلوة حسنة في نفسها إلا
أنها دون التصديق لأن صحتها واعتبارها شرعا لا يكون إلا به وهي نظير الإقرار حتى سقطت
بأعذار كثيرة • فإن قيل لما كانت الصلوة كالإقرار وجب أن تكون ركنا كما دل عليه ظواهر
النصوص التي تدل على أن العمل من الإيمان • أجاب الشيخ بقوله إلا أنها ليست بركن في
الإيمان لأنها ليست بدليل على التصديق بخلاف الإقرار فإنه دليل عليه وجودا وعدما لأن
وضع الكلام إنما هو للدلالة على ما في القلب فأما أفعال الجوارح فليست كذلك وهو ظاهر
قال رحمه الله والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فإن الصوم صار حسنا لمعنى
قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف في المكان إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة
لأنفسها لأن النفس ليست بجانية في صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق بنفسه
فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله تعالى حتى شرطنا لها أهلية كاملة • القسم الثالث

هو ما يكون

هو ما يكون ملحقا بالحسن لمعنى في نفسه مشابها بالحسن لمعنى في غيره ولا يكون حسنا في نفسه كالزكوة
والصوم والحج أما أنها ليست بحسنة في نفسها فلأن الزكوة في نفسها تنقيص المال وإضاعته وهي
حرام شرعا وعقلا والصوم تجويع النفس ومنع نعم الله عن عبده مع وجود النصوص المبيحة وذلك
ليس بحسن والحج قطع المسافة وزيارة أماكن معلومة وهما يساويان في ذاتيهما سفر التجارة
وزيارة البلدان • وأما أنها مشابهة للحسن في غيره فلأن الزكوة صارت حسنة بواسطة
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن والصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس والحج
صار حسنا بواسطة شرف في المكان فكان الواجب أن تكون هذه العبادات حسنة لغيرها
وأما أنها ملحقة بالحسن لعينه فلأن هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار من
العبد فصارت كلا واسطة فإن النفس غير جانية في صفتها بل هي مجبولة عليها كالنار على صفة
الإحراق ولهذا لا تلام على ميلها إلى الشهوات ولا تسأل عنه لأنه طبع • فإن قيل لما لم تكن جانية
في صفتها كيف استحقت القهر • أجيب بأنه إنما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء
في الهلاك بسبب متابعتها كما وجب التباعد من النار احترازا عن الهلاك والفقير لا يستحق
العبادة لأنها لا يستحقها إلا الله • قيل وإنما قال كذلك لأنه قد يستحق إيصال النفع إليه لفقره
بطريق البر إذ الطبيعة مائلة إلى الإحسان ودفع الضرر عن الجنس وكذا البيت ليس بمستحق
للتعظيم بنفسه إذ هو كسائر البيوت لكن لما أضافه الله إلى نفسه صار تعظيمه تعظيم صاحبه
وإذا ثبت أن هذه الوسائط بخلق الله ليس لها مدخل صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة
كالصلوة تشترط لها الأهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة • فإن قيل الصلوة صارت
حسنة بواسطة الكعبة أيضا فكان الواجب أن يكون ملحقا بالحسن لعينه • أجيب بأنا لا نسلم أن
الواسطة جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند
اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة وتحقيق الجواب أن ذلك الحسن إنما هو باعتبار حسن
شرطه الذي سميناه جامعا وليس الكلام في ذلك ولا يلزم كفر الكافر فإنه واسطة الجهاد •
وهو مخلوق الله تعالى فكان الواجب أن يكون كلا واسطة ويكون الجهاد كالصلوة لأنه يضع
بأسره الكافر وقد قيدنا بقولنا بلا اختيار من العبد قال رحمه الله وأما الضرب
الأول من القسم الثاني هو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتأدى إلا بفعل مقصود كالسعي
إلى الجمعة فإنه ليس بفرض مقصود أي ليس بحسن في نفسه إذ هو مشي ونقل أقدام وإنما
حسن لإقامة الجمعة لأن العبد يتمكن به من أداء الجمعة حتى لو سقطت الجمعة سقط السعي
ولو أمكن أداؤها بلا سعي كالمعتكف في الجامع سقط السعي لكن الجمعة تتأدى بفعل مقصود
بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه أصلا فلهذا أقدم هذا النوع على غيره لخلوصه في كونه
حسنا لغيره والسعي إلى الجمعة هو المشي بلا سرعة لما روي عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير
[margin: بير]
رضي الله عنهم أن معنى قوله تعالى فاسعوا أقبلوا على العمل الذي أمرتم به وامضوا فيه
وقد أجمع الفقهاء على أنه يمشي على هيئته في الجمعة ولذلك أي وكالسعي الوضوء عندنا •
في كونه من هذا الضرب لأنه من حيث أنه تطهير فعل يتعدى الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة
لأنه في نفسه تبرد وتطهر وكل ما هو كذلك فليس بعبادة مقصودة • أما الأولى فظاهر
وأما الثانية فلأن العبادة المقصودة هو ما يأتي به المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما
لربه وليس ما هو تبرد كذلك • وللقائل أن يقول لا نسلم أن التطهير ليس بحسن في نفسه وإن
لم يكن عبادة مقصودة فإن كلامنا في الحسن لا في كونه عبادة والجواب أن الحسن
هو ما يكون شرعا ولا نسلم أن التطهير مع قطع النظر عن الصلوة أو دخول المسجد ومس المصحف

حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور فيه نوع حسن لحسنه شرعا لاقامة الصلوة وهي لا تتأتى
به بحال بل لا بد لها من افعال اخر ولهذا سقط بسقوطها الا ترى الى جواز التيمم لصلوة العيد
والجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوات لانه انما يجب للتواصل الى ادائها فاذا فاتت
الى خلف سقط واذا سقط صار وجوده كعدمه فكان فيه التيمم ونستغني اي الصلوة •
عن صفة القربة في الوضوء لانها لما لم تتأد به بل هو شرط لادائها والشرط يراعى وجودها
لا وجودها قصدا استغنت عن النية في الوضوء فيصح بغير النية عندنا من هذه الجهة فاذا
طهرت الاعضاء باستعمال المزيل للنجاسة باي سبب كان سقط المامور به كالسعي يسقط
بسعي بغير الجمعة • واما من حيث حصل الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الآخرة فللسائر •
الغير لا يتأدى بعينه وليس الكلام في ذلك وانما هو في احتياج الصلوة اليها فيه لا
واستغنائها عنه قال رحمه الله والضرب الثاني الجهاد وصلوة الجنازة انما
صار حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى ينفصل عن الصلوة والجهاد حتى لو
الكفار اذا اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور ذلك لكنه خلاف الخبر واذا صار حق
المسلم مقتضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بالمامور به بعينه •
كان شبيها بالقسم الاول • الضرب الثاني وهو الحسن لغيره وذلك الغير يتأدى بالمامور به بعد
عن حاجة الى فعل مقصود له كالجهاد والصلوة على الميت فانهما صارا حسنين بكفر الكافر •
واسلام الميت فان الجهاد في ذاته تخريب بنيان الرب وبلاده وصلاة الجنازة للأمة مسلم
عبث ولكن لما كان الكافر عدو الله والمسلمين وقصدوا محاربتهم صار الجهاد حسنا لنصر الله
واعزاز الدين الله وصلوة الجنازة حسنت لقضاء حق المسلم وذلك كفر الكافر واسلام •
الميت ينفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد
بالمجاهد والصلوة بالمصلي ثم ان الكفار اذا اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور ذلك
لكنه خلاف الخبر • قال صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي
الدجال • وقال صلى الله عليه وسلم لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من
المسلمين حتى تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقتضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين
واذا كان ذلك امرا منفصلا دل على ان حسن الجهاد وصلوة الجنازة للغير لكن لما كان المقصود
يتأدى بالمامور به بعينه فان اعلاء كلمة الله ونصر اعدائه يحصل بنفس الجهاد وكذلك حق
المسلم يصير مقتضيا بنفس الصلوة كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لعينه فهذا النوع
عكس النوع الثالث من الضرب الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا •
احسن لغيره شبيه بالحسن لعينه ثم حكم القسم الاول مع السلمه واحد وهو انه لا يسقط
الا بالاداء او بالاعتراض ما يسقط وحكم النوعين الاولين من القسم الثاني واحد وهو بقاء الوجوب
ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه الا ان اداء الجمعة قد يتصور بلا سعي كما بينا واداء الصلوة مع
عدم الطهارة لا يتصور وكذا ان تصور اسلام الخلق كلهم لا يبقى الجهاد فرضا وكذا ان
سقط حق الميت بعارض من بغي وقطع طريق سقط وجوبها قال رحمه الله واما
الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من
اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل • فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المامور من
اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا وهذا شرط في اداء
حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من يعجز عن استعماله

الا

التي

الانتقصان بحاله او بماله في الزيادة على ثمن مثله وفي مرض يزداد به • الضرب الثالث
وهو الذي يكون حسنه لحسن في شرطه المسمى جامعا مختص بالاداء لان الشرط الذي صار
المامور به حسنا لاجله هو القدرة التي يتمكن بها المامور من اداء ما لزمه ماليا كان او بدنيا
وهو شرط وجوب الاداء دون نفس الوجوب • وقيل معنى كلامه ان الشرط المذكور اعني
القدرة الحقيقية وهي نوع حادث يترتب عليه وجود الفعل شرط حقيقة الاداء دون وجوب
الاداء لان شرطه سلامة الاسباب وصحة الآلات لا حقيقة القدرة وهذا غلط لان الشرط
يوهم القدرة لا حقيقتها وذلك يوجد عند سلامة الاسباب والآلات واصل ذلك اي اصل
اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغير القادر على شيء لا وسع له عليه
فلا يكون مكلفا به وهذا لان تكليف العاجز في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر يعد سفها
فلا يجوز نسبته الى الحكيم ولان الغرض من التكليف الابتلاء وذلك فيما يفعله العبد باختياره فلو
كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الابتلاء وهذا يدل على ان تكليف العاجز لا يجوز عقلا
ولم يرد واقع شرعا • وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع
وهذا تناقض منهم لانهم يقولون العقل ليس بدليل بل هو معطل عندهم بالكلية فجعله مجوزا
الشيء مناقض لذلك والخلاف في الممتنع لذاته فاما الممتنع لغيره كايمان ابي جهل مثلا فان
امتناعه باعتبار ان علم الله تعلق بانه لا يؤمن فانه جائز عقلا وواقع شرعا عند الكل
قوله وهو اي الضرب الثالث الذي هو عبارة عن القدرة نوعان مطلق وهو ما لم
يقيد بشيء وكامل وهو المقيد بصفة اليسر فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المامور كما
مر وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله عندنا خلافا للمعتزلة فان عندهم
واجبة على ما عرف في مسئلة الاصلح • قيل ظاهر كلام المصنف يدل على جواز التكليف بدون
القدرة كما هو مذهب الاشعري وما ذكر في بعض مصنفاته والقاضي في التقويم يدل
على خلافه حيث جعلا اشتراط هذه القدرة عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة •
فالتوفيق بينهما ان يصرف الاشارة في قوله الى هذا الى اعطا هذه القدرة لا الى اعطاؤها وبناء
التكليف عليها عدل وحكمة على ما عرف في مسئلة الاصلح كاشتراط العقل لصحة الخطاب
عدل وحكمة ثم قيل وهذا التاويل صحيح لكن سياق كلام المصنف يأبى ذلك • وقيل جواز
التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي يوجد الفعل بها الا انها لما لم تسبق الفعل ولا
بد للتكليف من كونها سابقة على الفعل نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب
التي تحدث هذه القدرة عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الآلات
فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية
فضل ومنة فحينئذ يصرف الاشارة الى اشتراط القدرة لا الى اعطائها وفيه نظر اما
في القيل الاول فلان قوله ظاهر كلام المصنف يدل على كذا ليس بصحيح لان مقصوده نفي
القول بوجوب الاصلح والمستعمل في ذلك هذه العبارة ومراده ذلك لان ذلك لا يدل على
جواز التكليف بدون القدرة من قبيل المفهوم وهو ليس بحجة على ان ذلك ان كان صحيحا
كان كلاما متناقضا لانه قال واصل ذلك قوله لا يكلف الله فانه يستدل به على ان التكليف
بدون الوسع غير جائز والجواز المراد بقوله فضل ومنة عدل وحكمة بطريق الكناية وارد
ذلك العبارة لما ذكر من ارادة في مقابلة القول بوجوب الاصلح واما في الثاني فلانه
على التمحل ولان قوله فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها الظاهر انه اراد
به القدرة الحقيقية وليس بشرط واما الشرط وهذا اي القدرة الحقيقية شرط

ع

ب

د

في وجوب اداء كل امر فان الفقهاء اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه يعني اذا لم
يجد من يستعين به فلو وجد لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط وفي فتاوى قاضي خان ان كان
المعين حرا او امراة جاز له التيمم على قول ابي حنيفة وان كان مملوكه اختلف المشايخ
على قوله والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان كيده بخلاف
الحر ولهذا قالا ان كان المعين بعينه يبذل وهو يقدر عليه لا يجوز له التيمم عندنا لكان
ثبت بما ذكرنا ان قوله واجمعوا على كذا اشاول لما ذكرنا وكذا على من عجز عن استعماله
الاستقاء ان عجز ببدنه بان ازداد مرضه او بماله بان لا يجد الماء الا بثمن غال واختلفوا
في مقدار ذلك فقيل لا يجد الا بضعف القيمة وقيل بما لا يدخل تحت تقويم المقومين وبعضهم
قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه وجود الماء قوله في مرض يزداد عطفا
على قوله في الزيادة وهو لف ونشر ويجوز ان يكون معنى قوله وهذا شرط في اداء كل امر
اي توهم القدرة شرط في وجوب اداء كل امر وتفريع المسألة كامر بلا تغيير قال
زفر رحمه الله وكذلك الصلوة لا تجب اداء وهذا الا بهذه القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد
والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب ولا تجب الزكوة الا بقدرة
مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع ولهذا قال
زفر رحمه الله في المراة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي يبلغ في اخر الوقت
ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء قلنا لكن اصحابنا استحسنوا لعدم تمام
الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انما تجب بادراك جزء يسير من
الوقت يصلح للاحرام بها وكذلك في سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك
جزء من الوقت نحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا
لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل الا في الاسباب
والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالي دليل النقل الى
البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت
عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وذلك نظير مس السماء
فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالي لمن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان
خطاب الاصل متوجه عليه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالي ينتقل الى التراب اي وكما
الوضوء للصلوة حيث لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة وكذلك الحج فانه لا يجب اداؤه الا
بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما فهما ادنى ما يتمكن به
المامور من ادائه في الغالب وقيد به لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة بطي
المكان كما هو المحكي عن بعض السلف وقيل ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على
المشي واكتساب الزاد في الطريق الا ان في اعتبار هذه القدرة حرجا عظيما لانه يودي
الى الهلاك غالبا فكان في غاية الندرة فلا يجوز بنا الحكم عليه فبالنظر الى الغالب ادنى
ما يتمكن به المامور في الحج الزاد والراحلة فان قيل قد اعتبر في حق وجوب اداء الصلوة
القدرة المتوهمة وان كان الاداء لا يتحقق بها فهلا اعتبر في الحج هذه القدرة المذكو
رة وهو اقرب تحققا من وقف الشمس في الصلوة اجيب ان اعتبار القدرة المتوهمة في
الصلوة انما هو ليظهر اثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج فلم يعتبر
فيه وبان الزاد والراحلة يحصل توهم القدرة الحقيقية على ما ذكرنا انها لا تتقدم على
الفعل وهو معتبر واما اعتبار تلك القدرة فاعتبار شبهة توهم القدرة والمعتبر

توهمها

بتوهمها لا شبهة توهمها وكذلك الزكوة لا تجب الا بالقدرة مالية بان كان المكلف مالكا للمال قادرا
عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بالغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر الوجوب بخلاف
الطهارة حيث يثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة غير مقصودة حتى اذا هلك النصاب
بعد الحول قبل التمكن من الاداء بكونه بعيدا من ماله او بعدم وجدان المصرف سقط الواجب بالا
لانتفاء القدرة وقيد بقوله قبل التمكن لان في الهلاك بعد التمكن خلافا سياتي ذكره ولهذا اي
ولكون القدرة شرطا لوجوب الاداء قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف
بان طهرت الحائض او اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون في اخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء
الفرض فيما بقي من الوقت لا يجب عليه الصلوة لعدم شرطه وهو القدرة قال ولا معنى لقول من
يقول احتمال القدرة ثابت بامتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد كاحتمال
الحج بلا زاد ولا راحلة وكاحتمال القدرة للشيخ الفاني على الصوم وكاحتمال القدرة للمريض
المدنف على القيام والركوع والمقعد بزوال المرض والزمانة لكن اصحابنا عملوا بالاستحسان
وتركوا القياس الذي قاله زفر وقالوا لو انعدم تمام الحيض بانقطاعه على العشرة او دلالة انقطاعه
قبل تمامه بان انقطع فيما دون العشرة وادركت وقت الغسل بعد الانقطاع وقد بقي من
الوقت مقدار تحريمة الصلوة وجب عليها قضاؤها قيل قوله يصلح للاحرام بها مبالغة
لجانب القلة لا ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك وجب الصلوة عليها وكذلك
في سائر الفصول يعني ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في
اخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ذكره الغزالي ووجه الاستحسان لا يحتاج الى وجود
سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت لما سنذكر وهو حاصل فيما نحن فيه ونحتاج لوجوب الاداء
الى احتمال وجود القدرة لا الى وجوده وذلك موجود باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير
اما ان المحتاج اليه لوجوب الاداء احتمال وجود القدرة فان القدرة الحقيقية شرط لحقيقة الاداء
اي لوجود الفعل لا لوجوبه لامتناع تقدم حقيقة القدرة على الاداء الا في سلامة الاسباب والالات
على ما عرف في موضعه فكان توهم القدرة كافيا لوجوب الاصل مشروعا فان في الغائب اذا سلمت
الالات وصحت الاسباب وحدثت القدرة الحقيقية ثم العجز الحالي دليل النقل الى البدل المشروع
عند فوات الاصل واما ان ذلك موجود باحتمال امتداد الوقت فكما كان لسليمان عليه
السلام بوقف الشمس اي بامتداد الزمان الذي الجزء الاخير بسبب وقف الشمس وروي ان سليمان
عليه السلام لما جلس على كرسيه وعرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها وفاته العصر
او ورد له في ذلك الوقت واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال فطفق مسحا
بالسوق والاعناق لما انها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله تعالى
واكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل هذا على تقدير ان يعود ضمير
ردوها الى الشمس فاما اذا كان راجعا الى الصافنات كما ذكر في الكشاف والتيسير فلم
يثبت وقف الشمس لسليمان بالكتاب بل بدليل اخر وفي شرح التاويلات يجوز ان يأول عقر السوق
والاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر منه لان القوم هابوه فلم يعلموه واجيب
عن قول زفر انه توهم بعيد فلا يصلح شرطا للتكليف بان التوهم لا يصلح شرطا له اذا كان المطلوب
منه عين ما كلف به اما لو كان المقصود خلفه فيصح كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه خلفه وهو
التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا وفيه نظر لانه لم يطرد في الحج والزكوة لعدم الخلف لهما والحق
ان يقال حقيقة القدرة لا يمكن ان يكون شرطا لانها لا تسبق الفعل كما تقدم ولا بد للتكليف من
القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الاسباب والالات لزم التكليف بالمحال وهو

باطل • وذكر في طريقة لبعض مشايخنا ان بادر الجزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه يتمكن من ادائها بان يأتي
بالتحريمة ثم يبنيها بعد خروج الوقت وكان ذلك منه اداء لا قضاء وهو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه
ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر اما في الفجر فلا يتصور
اداؤه بعد طلوع الشمس فلا يجب بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع
او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء
الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان وذلك نظير مس السماء اي اعتبارهم القدرة فاذا
قضى ذلك القدر المتوهمة في وجوب الاداء نظير اعتبارهم توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد
اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة خلافا لزفر لان شرط الانعقاد كون البر وسعه ولهذا
لم تنعقد يمين الغموس بالاتفاق قلنا توهم البر كاف فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا
عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها وقد اقدر الله عيسى ومحمدا عليهما السلام
على صعوده فتنعقد يمينه لتصور البر ثم يحنث في الحال لعجزه بخلاف الغموس لان التصور فيها
مستحيل فلا ينعقد • فان قيل اعادة الزمان الماضي مقدورة كما وقعت لسليمان عليه السلام
فينبغي ان ينعقد الغموس ايضا • اجيب بانه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق
لان الله تعالى وان اعاد الزمان لكن الفعل من الحالف لا يصير موجودا الا انه لم يفعله وان امكنه
الفعل بعد الاعادة فانه لا يصير ماضيا فصار وجوب الاصل مشروعا للخلف فاذا عجز وجب
النقل اليه كمن هجم عليه وقت الصلوة اي اتاه بغتة وانما اختار لفظ الهجوم لان اتيان وقت
الصلوة انما يكون بغتة والعجز في هذه الحالة لانه في الدخول بالاستيذان والاعلام من
موذن ونحوه ربما يتهيأ لذلك واما في الدخول بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيأ بدخول
وقت الصلوة على المسافر بلا علم بحق العجز عن استعمال الماء ومع ذلك يتوجه اليه خطاب
الاصل وهو الوضوء لاحتمال وجود الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ فانه روي
ان ابا تراب النخشبي انه سافر مع جماعة فاعتاموا عن الماء في المفازة ثم بالعجز الحالي ينتقل الى
التراب • فان قيل التيمم يجب عند عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا لا بخطاب
الاصل • اجيب بانه قد ثبت بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء ان التيمم خلف فان ايجاب حكم
مرتبا على حكم آخر دليل الخلفية والاجماع منعقد على الخلفية ايضا وان اختلف في ان التيمم
خلف او التراب والخلف لا يجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض بالاجماع فعلم
ان خطاب الاصل متوجه قال رحمه الله والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن
يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك
كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل وعلى هذا قال الشافعي وهو
قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة دل على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع
دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة وقالا لما خاطب المريض
والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا في حقهم فاذا ادوها لم
ينتقض بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم الا ترى انه بعد فوات الجمعة يقضي الظهر والظهر
لا يصلح قضاء للجمعة ولا يقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل وثبت ان قضية الامر •
اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لا ناسخا فصح الاداء وانما ينتقض بالجمعة كما امر باسقاطه
بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة • اختلف مشايخنا
في تناول الامر المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او لغيره فمنهم من ذهب
الى انه يتناول الحسن لغيره لان الحسن فيه ضرورة حكمة الآمر والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن

لعزم

٦١

لغيره فلا يصار الى الاعلى والجمهور ذهبوا الى انه يتناول الحسن لعينه واختاره الشيخ وقال الامر
المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول يعني ما حسن لعينه لا لمعنى في غيره
لان المطلق ينصرف الى الكامل وكمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به فالمطلق من الامر يقتضي
كمال صفة المأمور به وهو ما يكون حسنا لعينه • اما الاول فمن المسلمات في هذا الفن واما
الثانية فلان الموجب اذا وجد ولم يكن ثمه مانع عن ترتب الحكم عليه ترتب الحكم على اتم ما ينبغي ومما
قيل الا انه وكذا كونه عبادة يقتضي هذا المعنى اي الكمال ليكون عارية عن شبهة عدم الحسن لان
الحسن لغيره ثابت من وجه دون وجه وفي ذلك شبهة العدم فلا يصرف اليه الا بدليل وثبوت
الحسن بطريق الاقتضاء ان كان مانعا فانما يمنع العموم ولا كلام فيه وانما هو في الكمال وهو لم يتعهد
مانعا له وذكر في الميزان ان مشايخنا قالوا هذه المسألة فرع مسألة الحسن والقبح فمن قال انهما
عقليان قال يعرف في العقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى الغير ومن قال هو شرعي قال الحسن ما امر به
فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا لعينه الا اذا ثبت بدليل ان حسنه لغيره وعلى هذا اي وعلى
ان مطلق الامر يقتضي الحسن لعينه • قال الشافعي وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم
الجمعة الجمعة دل على صفة حسنه اي حسن المأمور به وهو الجمعة وعلى ان المأمور به هو المشروع
في حق من تناوله الامر يوم الجمعة وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر
من المقيم ما لم تفت الجمعة لان الامر لما تناول الجمعة بالسعي اليه وترك الاشتغال بالظهر لزم منه
انتفاء شرعية الظهر في حق من تناوله الامر فان فرض الوقت واحد بالاجماع فاذا تعين شيء لذلك
بطل الآخر لكن فواتها عند زفر بفراغ الامام لانه يشترط السلطان في اقامتها وعند الشافعي
بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا في المبسوط وقالا ايضا بناء على هذا الاصل
لما لم يخاطب المريض والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر مشروعا في حقهم ولهذا صح اداؤها
منهم بلا اساءة بالاجماع فاذا ادوها في بيتهم لم ينتقض باداء الجمعة مع الامام بعد ذلك حتى لو خرج
الوقت قبل تمام الجمعة مع الامام لم يلزمهم اعادة الظهر عندهما وذكر في الاسرار اجمعنا عند
علمائنا الثلاثة ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينهما فاذا ادى احدهما انتقض
الآخر كالمكفر عن اليمين ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر ولو صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر وعلى النفر
الاول ينبغي ان ينتقض لان فرض الوقت معين في حقه وهو الظهر وليس عندهما لذلك وقلنا
لا خلاف في هذا الاصل وهو كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لذاته • وقيل هذا الاصل
اي كون الصحيح المقيم مأمورا بالجمعة ويجوز ان يكون معناه ان الظهر هو المأمور به في حق الكافة
لان فرض العين ما خاطب الآحاد باقامته وللجمعة شرائط لا يمكن البعض من اقامتها بنفسه
بالاجماع لكن الشأن في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اهو بطريق
النسخ كما قلتم ام بطريق التقرير لا سبيل الى الاول لانه بعد فوات الجمعة يصلي الظهر وهو لا يصلح
قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشرطا ولم يسلم صلاحيتها لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالا
فثبت ان اداء الظهر بعد الفوات عود الى الاصل وثبت ان قضية الامر وهو قوله تعالى فاسعوا
اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها مقامها نصا فصار ذلك اي الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا الا ان الا
في حق غير المعذور رخصة دون المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر بدليل ان المسافر لو
صلاها قبل الظهر كان ذلك فرض وقته بالاجماع وكذا المقيم الصحيح لو صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان
الظهر فرض وقته فعلم ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق المسافر
فالشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا لاحدهما على ان يختار العبد الجمعة واذا ثبت هذا فلو
صلى الصحيح المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر

مشروع الوقت وان اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام
الشهر صح كالمقيم مع عدم الوجوب الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن ذلك والنهي
لغيره لا ينافي المشروعية فيؤمر بنقض الظهر بالجمعة كما امر باسقاطه بها لان الامر وهو قوله تعالى فاسعوا
يتناول من صلى الظهر ومن لم يصل لا يقال في الامر بنقض الظهر ابطال العمل وهو حرام لان النقض
للاكمال جائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر ● وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل الفرض في
هذا اليوم ولكن يسقط الفرض باداء احدهما يريد ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله
كذا في المبسوط ● فان قيل اذا كان قضية الاصل اداء الظهر بالجمعة فما بال المعذور لا يفعل كذلك
اجاب الشيخ بان المعذور وضع عنه اداء الظهر بالجمعة رخصة له لئلا يتحرج بالسعي اليها واذا
كان كذلك لم يبطل به اي باداء الرخصة العزيمة فلو فرضنا انه رخصة لدفع الحرج فلو لم يخرج بعد
ما حضر وصلى كان فيه اثبات الحرج فلهذا ينتقض ظهره كما في المقيم ● وقيل قوله واما وضع عن
المعذور الى اخره جواب عن قولهما ان للمعذور تركها رخصة فلو ادى الظهر في بيته استوفى موجب
الرخصة فلا يكون اداء الجمعة نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة واليه اشار المصنف
بقوله لم ينتقض بالجمعة من بعد نقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها
بعد وقد امكن ههنا بعد اداء الظهر فلو لم يعتبر جمعته بعد ما حضر وصلاها عاد على موضوعه بالنقض
كما بينا انه ظاهر كلام الشيخ يساعد الاول **قال** رحمه الله واما قلنا ان الضرب الثالث
من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء في حال القدرة بتقصير المخاطب فقد
بقي تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره واما اذا فات الاداء لا بتقصيره فكذلك
لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب هذا
بيان اختصاص الضرب الثالث وهو المسمى جامعا بالاداء حتى اذا فات الاداء حال القدرة بتقصير
المخاطب كما اذا فوت الاداء عمدا او لا بتقصيره كما اذا نام او اغمي عليه فقد بقي تحت عهدته وجعل الشرط
بمنزلة القائم اما في التقصير فحكما لتقصيره فانه جناية وهي لا تصلح سببا للتخفيف واما في غيره
فلان القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله وما كان كذلك لم يشترط لبقاء الواجب
فالقدرة لم يشترط لبقاء الواجب والقضاء بقاء فلم يشترط له اما الاول فلما تقدم من الاحتراز عن
تكليف ما ليس في الوسع ● واما الثانية فلان ما كان شرطا لوجوب الاداء انما كان لدفع ضرورة
تكليف ما لا يطاق وقد اندفع الضرورة لانعدام التكليف في القضاء وهذا بناء على ان القضاء
يجب بما يجب به الاداء واما عند من اوجب القضاء بسبب جديد فلا بد له من القول باشتراط القدرة
للقضاء كما للاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع قيل لا فرق في اشتراط القدرة من وجوب
الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا
لغيره يشترط توهم القدرة في النفس الاخير كما قالوا بوجوب قضاء الصلوة وغيرها بناء على توهم
الامتداد فيه ليظهر اثره في المؤاخذة ووجوب الايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على
التوهم ليظهر اثره في وجوب القضاء ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر ان الاداء موقت
حتى انه اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عنه سقط كما في سقوط قضاء الوقت واتلاف المنافع
وملك النكاح فلو لم تكن القدرة شرطا للقضاء لما سقط بالعجز وفيه نظر لانهم يعتبرون توهم
القدرة للخلف ولا نسلم ان المؤاخذة ووجوب الايصاء خلف عن القضاء ودليله المذكور على اشتراط
القدرة غلط او مغالطة لان القدرة على المثل غير القدرة على المشروطة في وجوب الاداء لان
الاولى سابقة على الثانية فان الثانية عبارة عن نوع حالة تترتب عليها الفعل وهو انما يكون بعد
الاقتدار على المثل وكل ما هو سابق على شيء فهو غيره لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه قال صاحب الاسرار

صلى في بيته ثم حضر وصلى الجمعة مع الامام ينتقض ظهره لا يعود على موضوعه بالنقض فان سقوطها انما كان رخصة

الاصل

٦٧

الاصل ان القدرة المشروطة لوجوب الاداء شرط البقاء وجوب الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى
ما كلف نفسا اداء ما ليس في الوسع واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه وهذا مخالف لما ذكره الشيخ قال
صاحب الكشف ولم اجد جوابا شافيا لهذا **والجواب** ان المراد من كلامه ان كان على ظاهره
فلا يحتاج الى جواب لان الشيخ قائل باشتراط القدرة لبقاء وجوب الاداء وانما الكلام في وجوب القضاء
هل هو بالقدرة او لا وان كان مراده خلاف ظاهر كلامه بان اراد من الاداء القضاء فيجوز ان يكون اختيارا
منه لمذهب العراقيين في كون القضاء بسبب جديد وقيل لو اشترط القدرة في القضاء لما جاز قضاء
صلوات فاتت في الصحة موميا او قاعدا في المرض واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم
فبالاتفاق واما الملازمة فلان القيام والركوع والسجود فرض الصلوة وقد جاز بدونها
لانتفاء وهو القدرة عليها ● واجيب بمنع الملازمة فان انتفاء الشرط ممنوع لان الشرط هو القدرة
الحقيقية هي المعلومة بتعريفها المذكور ههنا فان كان الفعل المرتب قياما فقدرة القيام
شرط وان كان القعود فقدرة القعود شرط وكذلك في الركوع والسجود فالشرط موجود ●
قال رحمه الله ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في حق احكام الاخرة ولهذا قلنا اذا هلك الزاد
والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يسقط عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا
هذه فروع متفرعة على ذلك الاصل فان القدرة لما لم يكن شرطا لبقاء الواجب قلنا ان الواجب
لم يسقط بموت المكلف في حق احكام الاخرة وهي المؤاخذة وان كان الموت عجزا كليا قيل ولمانع ان يمنع
دلالة عدم سقوط الاثم على عدم اشتراط القدرة في وجوب الفعل اذ الفعل ساقط عن الميت اجماعا
وايضا ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم مع ان بقاءها شرط لبقاء الواجب حتى
لو هلك المال بعد التمكن من الاداء لبقي الواجب في حق الاثم وان سقط في حق احكام الدنيا **والجواب**
ان الشيخ لم يذكر قوله ولهذا دليلا على اثبات ذلك الاصل والا لما كون هذه المسئلة فرعا
لذلك الاصل وانما ذكره استيناسا وتنبيها او بيانا للمذهب فلا يكون منعا بلا المنع ● فان قيل
جعله بيانا للمذهب مخالف لما ذكر فيما ثبت بالقدرة الميسرة فان عدم السقوط بالنسبة الى
احكام الاخرة موجود وليس المذهب في ذلك عدم اشتراط القدرة لبقاء الواجب **فالجواب**
ان ذلك يكون مبنيا على اصل اخر ● فان قيل فليكن ما نحن فيه كذلك فالجواب انه لا يجوز ان يكون
متفرعا على اصل اخر لان ذلك الاصل هو كون القدرة الميسرة شرطا في معنى العلة ولا بد من وجود
العلة لوجود المعلول وليست القدرة الممكنة كذلك على انه لو كان ذلك لكان فيه اعتباران
فلا يمنع ارادة ههنا باحد الاعتبارين كما تقدم ان منافع الدار المغصوبة غير مضمونة لعدم المماثلة
بين الاعيان والمنافع ويجوز ان يكون باعتبار ان منافع العقار لا يتحقق الغصب فيها لما تقدم ولهذا
اي ولكون القدرة ليست بشرط لبقاء الواجب قلنا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك الزاد
المال لم يسقط عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال **قال** رحمه الله واما
الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى
وفرقنا بين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطا محضا
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا
لينا فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب
بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف
الكامل من هذا القسم الثالث الذي يسمى جامعا هو القدرة الميسرة وسمي كاملا لانه ازيد على
النوع الاول بدرجة اي بدرجة التغيير والتيسير كرامة من الله اي فضلا منه علينا حيث
بني التكليف في بعض الواجبات عليها ليحصل اليسر في الاداء فسهلا على العباد ولهذا شرطت في

لكن الواجبات المالية لان اداها على النفس اشق من البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والغنا
عن المحبوب بالاختيار امر شاق والفرق بين هذه القدرة والقدرة الاولى ان الاولى للتمكن من الفعل
لما ذكرنا في تعريفها من انها ادنى ما يتمكن به المامور من ادا ما لزمه بدنيا كان او ماليا فلا وجود
للواجب بدونها فلا يتغير الواجب بها بل يثبت بها اصل الوجود فكانت شرطا محضا فلم تشترط
دوامها لبقا الواجب كالطهارة لجواز الصلوة وكالشهود في النكاح وهذه اي القدرة الميسرة
لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا هي الفاظ مترادفة وليس معنى التغير
فيها ان الواجب كان اولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر
وانما معناه لو كان واجبا ابتدا بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة
الميسرة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت معنى مجازا فشرط بقا هذه القدرة
لبقا الواجب لا لكونها شرطا ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فان بذلك صارت شرطا
بمعنى العلة فيشترط دوامها لبقا الواجب باعتبار ذلك المعنى • فان قيل بقا الحكم قد يستغني
عن بقا العلة استغنا المشروط عن بقا الشرط فينبغي ان لا تشترط دوام القدرة الميسرة لدوام
الواجب • اجيب بان ذلك فيما امكن البقا بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يمكن فبقا العلة شرط
لبقا الواجب وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها فاذا انقطعت هذه بطل ذلك الوصف
اي وصف اليسر فيبطل الواجب لكونه غير مشروع الا بذلك الوصف لان الباقي في عين الواجب
ابتدا فان الملك اذا ثبت من جهة البيع يبقى كذلك وان ثبت فيه شي كذلك ولو تبدل الواجب
لا يبقى الباقي عين الواجب ابتدا بل يكون شيا اخر وهو محتاج الى سبب جديد ورد بعنايته على جهالة
اذ لا دليل على الفرق بين ما يبقى وبين ما لا يبقى غير ظاهر والاصل عدمه ولو نقض باستهلاك المال
مع بقا الواجب والجواب عن السوال ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة •
لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال لكن زوال علة الرمل في
الطواف مع بقايه ممنوع فان النبي عليه السلام رمل في حجة الوداع تذكرا لنعمة الامن بعد
الخوف للشكر عليها فقد امرنا الله بذكر نعمه في مواضع من كتابه وما امرنا بذكرها الا للشكر
ويجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وله نظير على المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المومنين
وعند زوال ذلك يكون علته تذكر علة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر
عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه الخراج وعن
المناقضة بان المحل وان هلك حقيقة فباق حكما زجرا له على ما تعدى على محل مشغول بحق الغير
بالاتلاف وربط الصاحب الحق اذ لو لم يجعل كذلك فلما وصل الفقير الى حقه لان كل من وجبت
عليه الزكوة لا يعجز عن صرف النصاب في حاجته بلا ضمان وسياتي البحث في كلام الشيخ باعتبار
اخر **قال** رحمه الله ولهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب بعد الحول لان الشرع علق
الوجوب بقدرة ميسرة الا ترى ان القدرة على الادا تحصل بمطلق المال ثم شرط النما في المال
ليكون المودي جزا منه فيكون في غاية التيسير فلو قلنا ببقا الواجب بدون النصاب لانقلب
غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم ان النصاب شرط الابتدا
الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جز من الباقي يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب
الا ترى ان تيسير ادا الخمسة من المايتين وتيسير ادا الدراهم من الاربعين سوا لا تختلف لانه ربع عشر
بكل حال لكن الغنى وصف لا بد منه ليصير الموصوف به اهلا للاغنا اذ الاغنا من غير الغني لا يتحقق •
كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى
فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زايدا على الاهلية الاصلية

وشرط

وشرط الوجوب لا يشترط دوامه اذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المال بصفة النما
فتيسير للادا يتغير صفة الواجب فشرط دوامه • اي ولان بقا القدرة الميسرة شرط لبقا
الواجب قلنا اذا هلك النصاب بعد الحول سقطت الزكوة • وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من
الادا بعد الحول ولم يود ضمن لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فلم يبرا بعجزه بعده كما في ديون العباد وصدقة
الفطر والحج وكما لو لم يصل حتى فات الوقت ولنا ان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة وكل
ما علق بقدرة ميسرة لا يبقى بدونها فالزكوة لا يبقى بدونها وقد فاتت عند هلاك النصاب
فلم يبق واجبه عند ذلك • اما الاول فلما بينها بقوله الا ترى ان القدرة على الادا اي ادا الزكوة
تحصل بالمال المطلق سوا كان ناميا او غير نام نصابا او دونه مشغولا بالدين او غيره ثم شرط النما في
المال ليكون المودي جزا منه لئلا يفضي الى الاستيصال فكان في غاية التيسير • واما الثانية
فظاهره مما تقدم وقد بينها بشرطية في قوله فلو قلنا ببقا الواجب بدون النصاب الذي
به القدرة الميسرة لكان ما فرضناه جزا من المودي حذرا من الاستيصال غرامة محضة فيتبدل
الواجب ويصير ما فرضناه واجبا بيسر واجبا بعسر هذا خلف **والجواب** عن الشافعي اما
عن الصلوة حتى فاتت عن الوقت فبان ذلك انما يتصور فيما يقبل التوقيت والزكوة ليست
كذلك • واما عن الباقية فبانها تثبت بالقدرة الممكنة وليس الكلام في ذلك **قوله** ولا
يلزم جواب سوال تقريره لو كانت الزكوة واجبة بالقدرة الميسرة ولم يبق بدونها لم يبق
الواجب بقدر الباقي عند هلاك بعض النصاب كما لا يجب ببعض النصاب ابتدا واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان كل جز يبقى بقسطه واما الملازمة فلان ما يرجع
الى المحل فالابتدا والبقا فيه سوا كالمحرمية في النكاح • وتقرير الجواب ان القدرة الميسرة ما تغير
صفة الواجب والنصاب لا يغير صفة الواجب فالقدرة الميسرة ليست هي النصاب فلا يشترط
دوامه لدوام الواجب • اما الاولى فلان القدرة الميسرة والمغير عبارتان عن معبر واحد
واما الثانية فقد بينها بقوله ان تيسير الادا الخمسة من المايتين وتيسير ادا الدراهم من الاربعين
سوا لا يختلف لان المدفوع ربع العشر بكل حال • فان قيل فاذا كان كذلك وجب ان لا يشترط
كمال النصاب في الابتدا • اجاب الشيخ بقوله لكن الغنى وصف لا بد منه ليصير الموصوف به اهلا
للاغنا اذ الاغنا من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك • واعترض بان الاغنا الواجب تمليك
ما يدفع حاجة الفقير الى الاغنا الشرعي وذلك لا يتوقف على النصاب • واجيب بان الاغنا
الحسي لا يتحقق من غير الغني لان الزكوة وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاخراج المودي في ذلك من الغنى الى
احتياج • فان قيل حسن الاغنا لا يتوقف على الغني الشرعي فانه مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم
بقوله ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة اجيب بان بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب
من حال البشر عدم الصبر على الشدة • قال الله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
فقلنا لم يحسن الاغنا من غير الغني لئلا يودي الى الامر المذموم بحسب العادة واما من اراد العز
على مراده وصبر على الشدة فهو احسن من اغنا الغني قال صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة
جهد المقل الا ان هذا نادر والحكم لا يبنى على النادر فثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال
وليس للكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فمنهم من يحصل له الغنا بمال يسير ومنهم
من يحصل له بكثير فقدر الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه فصار
ذلك الحد شرطا للوجوب اي لنفس الوجوب لما كان ذلك الحد وهو النصاب امرا زايدا
على الاهلية الاصلية فان الاهلية الاصلية للواجب بالعقل والبلوغ فكان النصاب امرا
زايدا عليها في الزكوة وجعل من اهلية الواجب لتحقق اهلية الاغنا به فكان بالعقل والبلو

والنصاب اهلية الزكوة كما ان القدرة الممكنة زايدة على اصل اهلية الصلوة واذا كان كذلك كان
اشتراطه للوجوب لا يشترط دوامه لدوام الواجب اذ نفس الوجوب في واجب واحد لا يتكرر بل هو
واحد في الابتدا والبقا • فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب
اجاب الشيخ بان سقوط الزكوة بهلاك النصاب لفوات النما الذي تعلق اليسر به لانه ميسر
للادا فتغير به صفة الواجب وما كان كذلك فدوامه شرط لدوام الواجب فشرطنا دوامه
لدوام الواجب لا لفوات النصاب • الا ترى انه لو هلك بعضه لسقط بقدره ولو كان النصاب
شرطا لسقط كلها بانتقاص النصاب لان الكل ينتفي بانتفا الجز قال رحمه الله وهذا
خلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقدمنا ذكرها لان النصاب صار في حق الواجب
حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق فيعد قايما في حق صاحب الحق فصار
الواجب على هذا التقدير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر وذهب
ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل على ان الشرع خير عند
قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند ادا الصوم مع توهم
القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في عدم ساير الافعال وهو العدم في العمر لكن اعتبر
العدم الحالي الا ترى ان الله تعالى قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وتقدير العجز بالعمر يبطل ادا
الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار وساير الكفارات فثبت ان القدرة
ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به
القدرة ولهذا استوى الاستهلاك والهلاك ههنا لان الحق لما كان منطلقا عن الوقت ولم يكن
المال متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا فصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة
الفعل • هذا جواب سوال تقريره اذا استهلك النصاب فان الحق لا يسقط والعجز المحض ده
المهروب عنه موجود هناك وتقرير الجواب هو ما تقدم ان النصاب في حق الواجب صار حقا لصا
الحق يعني الفقير من حيث انه محل الفضا حقه اذ الواجب جز منه لا مطلق المال في الذمة حتى لو وهب
النصاب للفقير ولا ينوي الزكوة اجزاه عنها كما سيجي ولو وهب مالا اخر لم يجزه عنها وكذا لو ابقط قبل
التمكن سقطت بالاجماع فعلم ان الواجب جز منه فصار المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فجعل
المحل قايما زجرا له ونظرا لصاحب الحق لما تقدم فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل
فلم يشترط دوام القدرة وهذا كمن اعتق عبده الجاني او قتله بلا علم بجنايته يضمن قيمته لاوليا
الجناية لانه تعدى على محل حقهم بالاتلاف ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن لان التفريط
لا يصلح سببا للضمان وههنا لان القدرة الميسرة شرطت لبقا الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت
لها لا يستحق النظر ولهذا اي ولاشتراط بقا القدرة الميسرة لبقا الواجب قلنا ان الموسر
اذا حنث في اليمين ثم اعسر وذهب ماله يكفر بالصوم لان وجوب الكفارة عليه متعلق بالقدرة
الميسرة وكل ما كان كذلك لا يبقى بدونها اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما
ثبت بقوله الدليل عليه ان الشرع خير عند قيام القدرة بالمال بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والتخيير تيسير لان بالتخيير يختار المخير
ما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والافطار ونوقض بالتخيير في صدقة الفطر فان
التخيير بين نصف صاع من بر وصاع من تمر او شعير وغير ذلك لم يوجب التيسير فانها واجبة
بالقدرة الممكنة • واجيب بان التخيير على نوعين تخيير يقع على الصورة والمعنى وتخيير يقع على الصورة
فقط والتخيير في صدقة الفطر من النوع الثاني لان المقصود فيها وجوب مقدار مالية نصف
صاع بر او صاع تمر او شعير فالكل في ذلك سوا ولذلك المقصود منها دفع حاجة الفقير في

هذا

هذا اليوم والكل فيه سوا فلا يفيد التخيير تيسيرا والتخيير في الكفارة من النوع الاول لان مالية الاشيا
المذكورة في كفاراتها مختلفة فالتخيير فيها يفيد التيسير ايضا عادة لاختلاف انواعها كما لو نذر
على مايه دينار او الف درهم • واجيب بان القدرة الميسرة هي ما يجعل الواجب سمحا
سهلا لينا والتخيير الصوري لا يوصل البشر الى هذا الدرجة فكان المراد بالتخيير على هذا التقرير
التخيير الكامل وهو ما يكون صورة ومعنى وقيل ما ذكر ان التخيير في الكفارة يفيد اليسر انما
على قول عامة الفقها والمتكلمين لان الواجب احد الاشيا واما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان
الكل واجب عندهم لكنه يخرج في ادا احدها ويسقط الكل بادايه • واجيب بانا لا نسلم ان وجوب
الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر قوله ولانه نقل الى الصوم دليل اخر على ان الكفارة
ثابتة بالقدرة الميسرة وتقريره ان الشرع نقل الكفارة عن المال الى الصوم لقيام العجز عند
ادا الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل والنقل الى الصوم مع توهم القدرة فيه اعتبار
للعجز الحالي وكلما اعتبر فيه العجز الحالي افاد التيسير فالنقل الى الصوم مع توهم القدرة فيما
يستقبل افاد التيسير اما انه نقل الى الصوم فلانه قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وتقدير
العجز بالعمر يبطل ادا الصوم لانه يثبت باخر العمر الذي هو ليس بمحل للصوم لكونه حينا يسيرا واما
ثبوت توهم القدرة فيما يستقبل فظاهر لان المال غاد ورايح واما ان ذلك اعتبار للعجز الحالي
فظاهر لانه لم يعتبر فيه ما يعتبر في عدم ساير الافعال وهو العدم في العمر كما لو قال ان لم
ات البصرة فعبده حر او ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اكلم فلانا فعلي كذا فانه يحكم فيها
بالحنث في اخر جزء من اجزاء حيوته واما ان اعتبار العجز الحالي تيسير فلانه انتقال من المال الى
غيره وقد عرفت فيما تقدم ان ادا الواجبات المالية اشق على النفس من ادا البدنيات ولهذا
ثبت اكثر الواجبات المالية بالقدرة الميسرة وكذلك اعتبر في طعام الظهار العجز الحالي
وكذلك في ساير الكفارات مثل كفارة الصوم والقتل اعتبر العجز الحالي حيث نقل الحكم من
الرقبة الى الصوم فكانت الكفارات من قبيل الزكوة من حيث انها واجبة بصفة اليسر واما
حصر الطعام مع ان الحكم في الصوم كذلك لانه اخر ما انتقل اليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة
اليمين قوله الا ان المال ههنا غير عين جواب سوال تقريره لما كانت الكفارات
كالزكوة وجب ان لا يعود الواجب بعد الهلاك باصابة مال اخر كالزكوة وان يخالف الهلاك
الاستهلاك كالزكوة وليس كذلك وتقرير الجواب عن الاول ان المال في الكفارة غير متعين
بل هو متعلق بكل مال يحصل به التقرب الى الله ليحصل الثواب مقابلا بالاثم ليكون كفارة ولهذا
لم يشترط النماء فيه فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سوا فاي مال اصابه من بعد اي بعد الحنث
او الهلاك دامت به القدرة بخلاف الزكوة فانها متعلقة بمال معين فلا يبقى بهلاكه • وعن الثاني
ان الحق لما لم يكن موقتا كالصلوة حتى يعد بتفويته عن الوقت جانيا ولم يكن المال معينا لم يكن
الاستهلاك تعديا فصارت هذه القدرة يعني القدرة المالية في الكفارة على هذا التقدير
اي على تقدير دوامها باي مال اصابه نظير الاستطاعة من حيث ان وجودها يعتبر حالة الادا
لا قبله وبعده كالاستطاعة لا تسبق الفعل ولا تتاخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث
واعسر وقت الادا اجزيه الصوم دون العكس قال رحمه الله ولهذا قلنا يبطل وجوب
الزكوة بالدين لانه ينافي الغنى واليسر ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي
اليسر لانه قال في كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم فكفر بالصوم
بعد ما قضى دينه بماله يجزيه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه فقال بعض
مشايخنا يجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر فيجعل المال كالمعدوم

وقال بعضهم يجب بالمال ولا يجزيه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة
اليسر وشرط القدرة ولمعنى الاغنا بقول النبي عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم
وبقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وهذا الاغنا وجب عبادة شكر النعمة الغنى
فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل والدين يسقط الكمال
ولا يعدم اصله ولهذا احلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغنا ولهذا لا تتادى الزكوة الا بعين
متقومة واما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة
الا انها لم تشرع للاغنا • الا ترى انها شرعت ساترة او زاجرة لا امرا اصليا للفقير •
اغنا له والا ترى انها تتادى بالتحرير وبالصوم ولا اغنا فيهما لكن المقصود به نيل
الثواب ليقابل موجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثو[اب]
ولذلك تتادى بالاباحة ولا اغنا يحصل بها فاذا لم يكن الاغنا مقصودا لم يشترط صفة
الغنى في المخاطب بها بل شرط القدرة واليسر بها وذلك لا يعدم بالدين وبين انها لم
تجب شكرا للغنى بل جزا للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يحصل به نيل الثواب
واصل المال كاف لذلك • اي ولكون الزكوة تجب بالقدرة الميسرة قلنا وجوبها بطل
بالدين الذي قارن وجوبها لا بالدين اللاحق بعد وجوبها لان ما عرف مانعا لا يلزم ان
يكون رافعا لان الدين ينافي الغنى واليسر لان الغنى يثبت بما له يفضل عن حاجته • وهذا
مشغول بحاجته اذ قضا الدين حاجة اصلية فلا يحصل الغنى بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ
الصدقة وكذا اليسر فيما اذا كان المودى فاضلا عن حاجته • فان قيل لو كان الدين منافيا
لليسر لمنع وجوب الكفارة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلعرض انه ينافي
اليسر والكفارة ثابتة به واما بطلان اللازم فظاهر لعدم منع وجوبها • اجاب
الشيخ بقوله لانه يعني محمدا قال في كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين الف
درهم فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه بماله يجزيه ولم يذكر انه اذا كفر بالصوم قبل صرف
الالف الى الدين ما جوابه • واختلف فيه المشايخ فقال بعضهم يجزيه وهو الاصح لما اشار
اليه في الكتاب بقوله ولهذا احلت له الصدقة وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل القضا
وبعده وعلى هذا الوجه لا يكون السوال واردا وقيل لا يجزيه استدلالا بالتقييد الذي •
ذكره في الكتاب بقوله بعد ما قضى دينه والتقييد في الرواية يدل على نفي ما عداه •
وعلى هذا الوجه يحتاج السوال الى الجواب وهو الفرق المذكور بقوله ان الزكوة وجبت
بصفة اليسر ومعناه ان الزكوة واجبة بالشيئين صفة اليسر وشرط القدرة وبمعنى
الاغنا والكفارة بالاولين فقط واذا كان كذلك لم يجب المساواة بينهما في الاحكام اما
صفة اليسر في الزكوة فلان الواجب قليل من الكثير ومتعلق بالنما لا باصل المال ولهذا
شرط لتكرره تكرر الحول • واما شرط القدرة اي قدرة توجب هذا اليسر فقد تقدم •
واما معنى الاغنا فلقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم • فان قيل الحديث
ورد في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به على وجوب الزكوة اجيب بان الحكم يثبت في
الزكوة بالدلالة لان الاغنا لما وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة
الغنى فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة بهذا المعنى مع كمال صفة الغنى كان اولى •
وقوله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم متعلق بالاغنا لا بالمسئلة وقيل المثل
زائد والصواب انه ليس بزائد وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم عن اليوم •
المعين وانما ادخل اللام في قوله ولمعنى الاغنا لان الزكوة والكفارة يشتركان في صفة

اليسر وشرط القدرة فاما معنى الاغنا فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام ولقوله عليه
السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى قيل الظهر كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذي
عليه الاعتماد يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به وذكر في المغرب ان الظهر مقحم كما في ظهر القلب
وظهر الغيب ووجه التمسك به انه شرط الغنى لوجوب الصدقة اذ المراد بقوله لا صدقة الا
عن ظهر غنى نفي الوجوب لانه اشد مناسبة للوجود لان نفي الوجود لا يصح اذ توجد بلا غنى ولو
قيل لم لا يجوز ان يكون المراد نفي صفة الحسن • اجيب بان حقيقته لنفي الوجود وهو غير مراد فيحمل
على اقرب مجاز هو الوجوب فالحديث يدل على معنى الغنى وهذا الاغنا اي اغنا الفقير وجب
عبادة شكر النعمة الغنى وكل ما كان لذلك كان الكمال في سببه شرطا فهذا الاغنا كان الكمال
في سببه شرطا اما الاولى فلانه نعمة عظيمة تناط به مقاصد الدنيا والاخرة • قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح فكانت عبادة كشكر نعمة البدن ولم يجب في المال
عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت شكر النعمة المال • واما الثانية فلان الكامل يستحق شكره
لان غير الكامل ملحق بالعدم فلا يوثر في ايجاب الشكر والدين يسقط الكمال عن الغنى اذ حاجته
الى قضا دينه تعدم تمام الغنى لان الدين يوجب استحقاق المال عليه والمستحق في جهة كالمصر[وف]
اليها بمنزلة الما المعد للعطش حيث لا يمنع جواز التيمم ولهذا اي ولاسقاط كمال الغنى حلت له الصد[قة]
اي الزكوة ولا يحل لغني غير عامل وابن السبيل ولا يعدم اصل الغنى لان المال باق على ملكه حيث
يجوز تصرفاته فيه ولما زال صفة الكمال عنه لم يجب الاغنا عليه ولهذا اي ولان •
الزكوة تجب لمعنى الاغنا لا تتادى الا بعين متقومة ليحصل الاغنا فلو اسكن الفقير داره سنة
بنية الزكوة لا تجزيه لان المنفعة ليست بعين لكونها عرضا غير متقومة وكذا لو اباحه طعاما
بنية الزكوة فاكله لا تجزيه عنها لما قلنا واما اشتراط القدرة في الكفارة فلان التكليف •
بدونها محال كما مر • واما صفة اليسر في تلك القدرة فلما مر ايضا من التخيير في خصالها
واما عدم شرعيتها للاغنا فلانها شرعت ساترة او زاجرة لانها تشتمل على عبادة وعقوبة
فباعتبار العبادة ساترة اي ماحية للذنب • قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات •
وباعتبار العقوبة زاجرة كسائر العقوبات وقيل ساترة ان كانت بعد الجناية وزاجرة ان كانت
قبلها لا انها شرعت امرا اصليا للفقرا اغنا له الا ترى انها تتادى بالتحرير وبالصوم ولا اغنا
فيهما لكن المقصود به اي بشرع الكفارة نيل الثواب ليقابل موجب الجناية كما ذكرنا انفا وما
يقع به كفاية الفقير يصلح سببا للثواب فيصرف اليه ولذلك اي ولانها لم تشرع للاغنا تتادى
بالاباحة ولا يحصل الاغنا بها فاذا لم يكن الاغنا مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بالكفارة
بل شرط القدرة واليسر بها اي بالكفارة والاولى ان يعود الى القدرة اي بشرط القدرة
واليسر بسببها وذلك لا يعدم بالدين والمقدم حق لما تبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزا
للفعل فالثاني لذلك فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يحصل به نيل الثواب •
واصل المال كاف لذلك • قيل وانما قلنا ان اليسر لا يعدم بالدين لانه قائم بملك المال
اذ اليسر فيها بالتخيير او باعتبار العجز الحالي كما مر وذلك لا يفوت بالدين والانعدام من
الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم • قال صاحب المفصل الفعل
لا يقع الا حيث يكون علاج ولهذا كان قولهم انعدم خطا اذ عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته
تعود الى قولك فاتني الا انه لما شاع استعماله اورده المصنف فانه قيل الخطا المستعمل •
خير من الصواب النادر قال رحمه الله وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك
الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة اذ العشر تستغني عن قيام نعمة الاغنا

لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك
الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الا بالنامية
الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا
قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاكه حتى لا ينقلب غرما محضا وهذا
مخالف للحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون
اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان
ان
وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب وكذلك لا يسقط صدقة الفطر
بهلاك الرأس وذهاب الغنى لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية
بالغنى الا ترى انها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى بثياب البذلة ولا
يقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب • اي على ان
بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها من الواجب خرج سقوط العشر بهلاك الخارج لان
العشر وجب بالقدرة الميسرة وكل ما وجب كذلك فبقاء القدرة شرط لبقائه فالقدرة الميسرة
شرط لبقاء العشر • اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلان القدرة على اداء العشر
تستغني عن قيام تسعة الاعشار يعني بالنظر الى ذاته وان افتقر من حيث هو عشر كما ان الجزء
لا يفتقر الى الكل نظرا الى ذاته وان افتقر من حيث هو جزء لكن شرط قيام تسعة الاعشار لليسر •
ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر لا لبقاء المأمور به هو العشر
ولا يتصور بدون تسعة الاعشار لان الواجب بعض الخارج وهو القليل من الكثير واذا وجد
لكن ذلك البعض اذا قدر بالعشر شرط قيام تسعة الاعشار فكان ايجابه بالقدرة الميسرة •
فشرط قيام الخارج وهو النماء الحقيقي وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة اي استاصلته
لانه انما وجب بالقدرة الميسرة لكونه متعلقا بالنماء كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة او
زرعها فلم يخرج شيء او غرقت ثم نضبت ولم يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لم يجب عليه الخراج
فعلم انه واجب بالقدرة الميسرة وما كان كذلك فبقاء القدرة شرط لبقائه غير انه بطريق
التقدير بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في
ابطال حق الغزاة والمجاهدين ويجعل النماء كالموجود حكما لتقصيره كما يجعل النماء موجودا
بعد الحول وان لم يوجد حقيقة بخلاف العشر فانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء
الحقيقي وبخلاف ما ذكرنا من المسائل فانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها
استغلال الارض الى آخر السنة لم يسقط الخراج **قوله** وبدليل عطف على قوله الا
ترى من حيث المعنى وتقديره بدليل انه اي الخراج الموظف لا يجب الا بالنامية الخارج •
وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن
اكثر من نصف الخارج فاما لو كان حط من الخراج الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال
فان التنصيف عين الانصاف واذا ثبت ثبوته بالقدرة الميسرة يسقط بهلاك الخارج •
حتى لا ينقلب غرما محضا كما تقدم وهذا اي جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف
للحج الذي قاسها الشافعي عليه فان الحج اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما وذلك
لانه وجب بالقدرة الممكنة دون الميسرة لان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به هذا السفر لان
الله تعالى شرط الاستطاعة بقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق ذلك الا بالزاد والراحلة
عادة واما اليسر فلا يقع الا بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك شرطا بالاجماع وكل ما ثبت
بالقدرة الممكنة فان دوامها ليس بشرط لدوام الواجب وكذلك لا يسقط صدقة الفطر بهلاك

الرأس

الرأس بان هلك عبده بعد الوجوب ولا بذهاب الغنى بهلاك المال الذي هو النصاب وان لم يجب
ابتداء بدونهما لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام الاهلية بالغنى بالنصاب للاغناء
بدليل انها وجبت بسبب الرأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بثياب البذلة والمهنة ولا يقع بها
اليسر لانها ليست بنامية واذا ثبت بالقدرة الممكنة لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب •
البذلة بالكسر ما يتبذل من الثياب والمهنة بفتح الميم الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة
بالكسر من الاصمعي وقيل المهنة بالفتح والكسر الخدمة فكان البذلة والمهنة مترادفتان فلم
يذكر الشيخ المهنة استغناء عنها بذكر البذلة وقيل ثياب البذلة ما يلبس في الاعياد والمواسم
والمهنة ما يلبس في غيرها **قال** رحمه الله ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت
الوجوب لان الدين يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء بخلاف الدين
على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا ما بلغ درهم •
بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي للتجارة لان الزكوة تقتضي صفة الغنى
الكامل بعين النصاب لا بغيره هذا الذي ذكرناه هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المأمور
به في نفسه فاما ان يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلابد من ترتيبه على الدرجة
الاولى • هذا جواب سؤال تقريره لو لم تكن صدقة الفطر واجبة بالقدرة الميسرة لما
منع الدين القائم وقت الوجوب وجوبها لكنه يمنع فلم تكن واجبة الا بالقدرة الميسرة وتقرير
الجواب ان الغنى شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء فان الاغناء من غير الغنى لا يتحقق وانتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا محالة • فان قيل لو كان الغنى ينتفي بالدين لما كان الصدقة
واجبة اذا كان العبد الذي وجب عنه الصدقة مديونا لانتفاء شرط الوجوب بالدين •
اجاب الشيخ بان دين العبد لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا ما بلغ درهم
فان المعتبر ليس المودى لا المودى عنه كما في ولده وام ولده غاية ما في الباب ان رقبته
تعلقت بالدين بالاذن وبه لم يخرج عن كونه للخدمة لانه يشغله بنوع من الخدمة • فان
قيل فما بال زكوة التجارة تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة • اجاب بان الزكوة •
تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره هذا الذي ذكرناه من باب الاداء والقضاء
الى ههنا تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المأمور به من الحسن لعينه ولغيره فاما ان يكون
المأمور به قائمة بغيره وهو الوقت فان المأمور به كما يجوز ان يوصف بكونه حسنا يجوز ان يوصف
بكونه موقتا فلابد من ترتيبه اي ترتيب الوقت على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر
الى وقت محدود دون القضاء الذي هو الدرجة الثانية وقيل معناه ترتيب المأمور به
على القسمة الاولى فانه ينقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد
في حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الموقت الى ما يكون ظرفا او معيارا او مشكلا فهذا
الانقسام كالدرجة الاولى ونسب هذا التفسير الى شيخ الاسلام بدر الدين خواهر زاده
وقيل انه في الدرجة الاولى انقسم الى الاداء والقضاء وذا انقسم في نفسه وههنا انقسم
الى موقت وغيره وهذا انقسام في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء •
للحدث فان ذلك وقتها وهذا قول مولانا حميد الدين كذا قال الشيخ في شرح
التقويم • وقيل معنى قوله فلابد من ترتيبه الى آخره ان الدرجة الاولى في صفة حكم الامر
وهو الاداء والقضاء وهذا الباب ايضا في صفة حكم الامر وهي الموقتة وغيرها فكان
البابان متناسبين بخلاف الباب الثاني فان ذلك في صفة المأمور به وهي الحسن عن الحكم
فكان ترتيب هذا الباب على الباب الاول اولى كما اورده شمس الائمة وهذا اقرب من

الوجه الثالث والثاني لانه ظهر فيه باب ثان لخلافهما فانه لم يظهر فيهما ما يقابل الدرجة
الاولى الا ان يحمل فيجعل في الثاني قوله ثم كل واحد في حكم الوقت الدرجة الثانية ويجعل
في الثالث الانقسام في غير الدرجة الثالثة والله اعلم • قال رحمه الله وهذا باب
تقسيم المامور به في حكم الوقت العبادة نوعان مطلقة وموقتة فاما المطلقة فنوع واحد •
واما الموقتة فانواع • نوع جعل الوقت ظرفا للمودى وشرطا للادا وسببا للوجوب وهو
وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الادا فكان ظرفا محضا لا معيارا ولا ادا يفوت بفوته
فكان شرطا والادا يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا • العبا
نوعان عبادة مطلقة عن الوقت اي غير متعلقة بوقت محدود وعبادة موقتة اي متعلقة
بذلك اما اصل الوقت فلا بد لكل مامور به اذ هو لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم
يقل غير موقتة كما قال غيره فاما المطلقة فنوع واحد لا محالة واما الموقتة فانواع • نوع
جعل الوقت ظرفا للمودى وشرطا للادا وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة قيل قوله
ظرفا للمودي يغني عن قوله شرطا للادا لان الشرطية تستفاد من قوله ظرفا لان الظرف
محل والمحال شروط • واجيب بان المودى غير الادا بالضرورة فان المودى هو الركعات
مثلا والادا هو اخراجها من العدم الى الوجود فكما انه غيره فلا يلزم من كونه ظرفا للشي كونه شرطا
لاخر وبان مقصوده بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلوة والصوم فكونه
ظرفا هو الثاني وكونه شروطا وسببا هو الاول فلذا ذكره صريحا • اما الدليل على الظرف
فهو ان الوقت يفضل عن الادا وكل ما يفضل في الاوقات عن الادا فهو ظرف اما الاولى
فلانه اذا صلى واكتفى بمقدار القراة المفروضة والركوع والسجود كذلك انقضى المودى •
قبل فراغ الوقت • واما الثانية فلان المراد بالظرف ان لا يكون الفعل مقدرا به فاذا
زاد الوقت عن الادا كان ظرفا على هذا التفسير واكد الظرف بكونه محضا وزاده تاكيدا
بقوله لا معيارا فان المعيار هو الوقت الذي يكون الواجب مقدرا به يزيد بازدياده
وينقص بنقصانه نحو وان كان قسما الظرف على التفسير لكنه قد يطلق عليه لغة وفي
ذلك وبالغ فيه تحقيقا للمراد واما على الشرطية فهو ان الادا يفوت بفوته وكل ما يفوت
الادا بفوته شرط فهذا الوقت شرط اما الاولى فظاهرة فان الوقت اذا خرج كان الاتيان
بها قضا بالاجماع واما الثانية فبالقياس على سائر شروط الصلوة كالطهارة وستر
العورة واستقبال القبلة والنية • واما على السببية فهو ان الادا يختلف باختلاف
صفة الوقت فان كان الوقت صحيحا كان الادا كاملا وان كان ناقصا فناقص وكل ما يتغير
الواجب بتغيره فهو سبب لان الحكم يثبت بقدر سببه ورد بوجهين • احدهما ان اثر الوقت
في نفس الوجوب لا في وجوب الادا فتغير الادا لا يدل على سببية الوقت والثاني ان •
المناسبة بين الاسباب والمسببات لا بد منها كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة
بين الاوقات ووجوب العبادات • واجيب عن الاول بان المراد باختلاف الادا اختلاف
الواجب في الذمة فانه يجب كاملا بكمال الوقت ناقصا بنقصانه قيل هذا الجواب انما
يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما على قول من لم يجعله كذلك فلا • واجيب بان
الاستدلال ايضا على ذلك المذهب • وعن الثاني بان الاوقات ليست باسباب
حقيقية بل السبب تتابع نعم الله على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن تواتر
النعم لما كان فيها جعلت الاوقات سببا لانها زمان حدوث النعم فاقيمت مقام النعم تيسيرا
كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشي مقام غيره بطريقين • احدهما اقامة السبب

الداعي

الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم • والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن
المحبة على ما سيجي واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة
بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل • فان قيل البديهة فهو
مكابرة وان قيل بالدليل فان الدليل غايته ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما
وعدم تعقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا • قال الله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى وغير
معلومة لنا • قيل قوله ويفسد التعجيل قبله دليل اخر على السببية فان تقديم المسبب
على السبب غير جائز ورد بان التعجيل كما لا يجوز قبله فكذا لا يجوز قبل الشرط فكيف يصلح دليلا
واجيب بان عدم الجواز قبله يدل عليهما لكن يرجح ههنا كون عدم الجواز لعدم السبب
بالدليل السابق وهو تغير المودى بتغير الوقت ورد بان هذا الجواب يقتضي ان يكون
الدليل الثاني غير مستقل بنفسه بل الجواب ان عدم جواز التعجيل قبل الشرط ممنوع •
لجواز صدقة الفطر قبل الوقت وجواز تعجيل الزكوة قبل الحول والوقت والحول
شرط واجيب بان الوقت والحول شرط الوجوب لا شرط الجواز والوقت في الصلوة
شرط الجواز والوجوب ايضا وقيل هذا ليس بدليل اخر مستقل بل المجموع دليل واحد •
لافتقاره الى الاول وضعف بانه على تقدير افتقاره لا يلزم ان لا يكون دليلا لجواز ان
يكون المجموع دليلا وجزوه دليلا اخر ويمكن ان يجاب بان كون جز الدليل دليلا بالنسبة
الى مدلول واحد مستحيل لاستلزامه الدلالة من حيث النظر اليه وعدم استلزامه ايا
كذلك ولعل الصواب ان يقال قوله ويفسد التعجيل قبله دليل مستقل للمطالب الثلثة
فانه لما ذكر على واحد منها دليلا خاصا عم الكلام بدليل يشملها فان تقديم المظروف
على الظرف والمشروط على الشرط والمسبب على السبب مستحيل وقوله فكان سببا
راجع الى قوله والادا يختلف باختلاف صفة الوقت او ذكره فيما يلي الدليل العام ابدا
لنفي من يعني نفي السببية عن الوقت او تغليبا لجانب السببية على غيرها لوقوعه فيما يلي •
دليل السببية • فان قيل عدم جواز تقديم الصلوة على الوقت معرفة موقوفة على كون
الوقت سببا فلو توقف معرفة كونه سببا على عدم جواز التعجيل دار • فالجواب
ان عدم جواز تقديمها على الوقت عرف اجماعا لا بكون الوقت سببا له فلا دور • قال
رحمه الله وهذا القسم اربعة انواع نوع منها يضاف الى الجز الاول والثاني ما يضاف
الى ما يلي ابتدا الشروع من سائر اجزا الوقت ونوع اخر ما يضاف الى الجز الناقص عند
ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت وذلك كون الوقت سببا
نذكره ان شا الله في موضعه والقسم الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له وسببا
لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل
سببا مثل اوقات صيام الكفارات والنذور • اي الوقت الذي هو ظرف نظرا
الى كونه ظرفا اربعة انواع بالاستقرا نوع هو ما يضاف الى الجز الاول متعين
شرع فيه اولا وفايدة الخلاف يظهر في امراة حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع
فيه الفرض فان عنده القضا واجب عليها وعندنا يسقط القضا وان بقي من الوقت جز يسير
وهذا بنا على اصل وهو ان الخطاب بالادا يتعجل في اول الوقت عنده وعندنا يتوجه في
اخر الوقت فالادا قبله يقع صحيحا ولا يجب ونوع هو ما يضاف الى ما يلي ابتدا الشروع
اي يلي الشروع ولفظ ابتدا البيان فله الجز المتصل بالشروع من اجزا الوقت يعني اذا لم

بصلي في اول الوقت ونوع ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده وذلك
في تأخير العصر الى الاحمرار قيل قوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره لانه
ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص فسره به دفعا لهذا الوهم والنوع الرابع
ما يضاف الى الجملة الوقت اي كله فيما اذا فات الوقت قوله ودلالة كون الوقت سببا
يذكر في موضعه قيل معناه ان الدليل على سببية الوقت يذكر في موضعه وما ذكره انما
كان امارة عليها ولعل الذي ذكره ههنا ادل على السببية من الذي ذكره هنالك والاولى
ان يقال انما قاله لان موضع بيان الدليل على السببية هو ذلك الباب لكنه لما ذكره ههنا
بطريق الاستطراد لبيان الاجزاء وعد بيان ذكره ثانيا في موضعه والقسم الثاني من
الموقت اوقات صيام الكفارات والنذور والقضاء وهذه جملة سنهتدي الى تفاصيلها ان شاء
الله في الحج لان وقته مشكل لا يمكن ادخاله في الظرف ولا في المعيار وفيه نظر لان الادخال
في احدهما لم يكن لازما لجواز ان يقال والقسم الرابع وهو المشكل والجواب
ان الاصل في الموقت ان يكون الوقت ظرفا او معيارا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب
ولم يوجد ذلك الا في وقت الصلوة الفرض والصوم اما الثانية فظاهر مما ذكرنا واما
الاول فلان المؤدى يتعلق به مثل ذلك تعلقا قويا مؤكدا فالاحق بالذكر في الاجمال
هو القسم الاول والثاني وانما ذكر الثالث لكونه في المعيار مشاركا للقسم الثاني بخلاف
وقت الحج فانه لا مشاركة له مع احد القسمين بعينه فلم يذكره ولعل مراد الشيخ نوع بسط في
الكلام والا لجاز ان يقول العبادة الموقتة ثلثة انواع نوع وقته ظرف له ونوع معيار له
ونوع مشكل يشبه كل واحد منهما بوجه والاول ظرف للاداء وسبب للوجوب وهو
على قسمين لان الاداء اما ان يقع في الوقت او في غيره فالاول سببه ما يلي الشروع من اجزاء
الوقت مطلقا والثاني سببه كل الوقت على ما سيجي بيانه في اثناء تقرير كلامه والثاني ايضا
على قسمين لانه اما ان يكون سببا اولا والاول كرمضان والثاني كسائر اوقات الصيام
والثالث قسم واحد لا غير فالقسمة الاولية تنقسم الى ثلثة اقسام وبالثانية الى خمسة وعلى
تقسيم الشيخ تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة وبالثانية الى سبعة فان قيل قد اعترف
الموقت بانه الذي يتعلق بوقت يفوت الواجب بفواته فكيف يجعل سائر الصيامات
والحج من العبادات الموقتة فالجواب ان الشيخ لم يعرف الموقت بذلك فلا يكون هذا
واردا عليه وانما المعتبر في تعريفه ما ذكرنا ان الموقت ما تعلق بوقت محدود قال
رحمه الله والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة ان الموقت لما جعل سببا لوجوبها
وظرفا للاداء لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقدمه
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس
بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى ولهذا قالوا في الكافر اذا ادرك الجزء
الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد في نوادر الصلوة في مسئلة الحائض
اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان او
كثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ويدل
ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا فاد الوجو
لنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء في الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من
العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح
يجبان بالعقد ووجوب الاداء متراخ الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فالايجاب لعينه

سببه

قد يذكر خ

ول

سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل يعني ان المأخذ في تقسيم النوع الا
الى اقسامه الثلثة الاول وانما قلنا ذلك لان الرابع لا يحتاج الى شيء لكون الكل سببا هو ان
الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا للاداء بها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يؤدي
الى تأخير الاداء عن وقته او تقدم المسبب على السبب وكل ما اوجب تأخره عن وقته او تقدمه
على السبب باطل فجعل كل الوقت سببا باطل اما الاولى فلانه لا يخلو اما ان يصلي في الوقت
او بعده والاول تقديم له على السبب باطل لان الفرض ان كل الوقت سبب فتقدم المسبب
على بعض السبب والثاني تأخير له عن الوقت لا محالة واما الثانية فلان تقديم المسبب
على السبب باطل بالضرورة وتأخير الاداء عن الوقت يبطل ظرفيته والفرض انه ظرف هذا
خلف واذا بطل جعل كل الوقت سببا وجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى
يقع الاداء بعد السبب بعد الكل جزء مقدر اي معلوم شرعا كالربع والخمس وغير ذلك فوجب
الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى لتيقنه على كل حال وعدم الدليل على الزائد
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مطلق الوقت سببا فالمطلق مغاير للبعض والكل اجيب
بان المطلق لا يوجد الا في البعض او الكل فان كان في الكل عاد المحذور وان كان في البعض
فهو المطلوب ولهذا اي ولان السبب هو الجزء الادنى قالوا اي اصحابنا والشافعي
واصحابه ان الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت لوجود السبب
حال صيرورته اهلا وقد تقدم بيانه وقد قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة اي التي رواها
ابو سليمان عنه في مسئلة الحائض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت
شيئا من الوقت قليلا كان او كثيرا وخص محمد بالذكر وان كان هذا قول الكل باعتبار
التنصيص وانما قيد بقوله وايامها عشرة لانها لو ادركت وايامها دون العشرة
فلو كان بعد زمان الاغتسال بقي شيء من الوقت وجب الصلوة عليها والا فلا وهذا
الاستدلال لبيان المذهب لا لاثبات القاعدة لئلا يدور وفهذا اذا ثبت هذا
اي وجوب الاقتصار كان الجزء السابق حال وجوده اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه
فان المعدوم لا يزاحم الموجود ويدل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما
صح للزوم تقدم المسبب على السبب وهو باطل ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجو
بنفسه اي بلا انضمام شيء اخر اليه او بلا توقف على استطاعة وقيل يجوز ان يكون البا
زائدة والضمير يعود الى الوجوب اي افاد نفس الوجوب ويؤيده بعض النسخ فانه وقع
نفسه بلا با ونفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو امر حكمي يعرف
بحكمه وحكمه انه لو اتى بما في ذمته وقع عن الواجب وافاد صحة الاداء ولكنه لم يوجب
الاداء الحال والشيخ ذكر ههنا ثلثة مطالب وهي افادة نفس الوجوب وصحة الاداء وعدم
وجوب الاداء في الحال واستدل على الاول بقوله لان الوجوب جبر من الله لا يفتقر الى انضمام
شيء اخر في افادة ما وجب عليه اما الاول فظاهر لان الايجاب الذي يثبت به الوجو
غيب وما هو غيب عنا غير معلوم لم يوجد فيه الاختيار او عدمه واما الثاني فلان ما
يحتاج اليه في التكليف هو الاستطاعة وهي ليست بشرط في الوجوب ولم يذكر للثاني
شيئا لظهوره فان الاداء بعد تحقق السبب صحيح بالاتفاق وعلى الثالث بقوله ثم ليس من ضرورة
الوجوب تعجيل الاداء اي وجوب الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع والمهر في
النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء متراخ الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب
فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب فكان احدهما منفصلا عن الاخر ولهذا اي ولكون

نفس الوجوب منفصلا عن وجوب الادا كانت الاستطاعة قبل يعني سلامة الاسباب والالات
مقارنة للفعل اي مشروطة للفعل لا لنفس الوجوب وقيل معناه ولكون نفس الوجوب لا يفتقر
الى الفعل الحقيقي وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وكذا وجوب الادا لا يفتقر
الى وجوب الفعل والقدرة الحقيقية لانها مقارنة للفعل فنفس الوجوب ووجوب
الادا منفصل عن وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الادا غير
مراد عند اهل السنة اذ لو كان لوجد الايمان من جميع الكفرة لانهم مخاطبون بالايمان
وظهر من هذا ان ههنا اشيا نفس الوجوب ووجوب الادا ووجود الفعل فنفس الوجوب
بالسبب ووجوب الادا بالخطاب ووجوب الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل
لعدم توجه الخطاب اليه لعدم ارادة الله لا يكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان
العبد محجوجا بعد توجه الخطاب لان توجه الخطاب بعد الاسباب والالات لا القدرة
الحقيقية لانه اجرى سنته بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل فعلى هذا
قوله ولهذا كانت الاستطاعة متصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب تحمل
الادا وقيل معناه ان الاستطاعة مقارنة لا سابقة للاحتراز عن تكليف العاجز
لانها لو كانت سابقة لكانت عدما عند وجود الفعل لاستحالة بقا الاعراض فيكون
الفعل واقعا بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فايدة ولصح تكليف العاجز
وهو خلاف النص والعقل ثم لو لم يتاخر وجوب الادا من نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب
يثبت جبرا عند العجز وعدم القدرة كما في النايم والمغمى عليه لزم تكليف العاجز الذي
احترزنا عنه في مسيلة الاستطاعة قيل هذا كلام حسن لكن لا يساعده سوق الكلام اذ
ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار والوجه الاول
اولى وانه لا يخلو عن محل **قال** رحمه الله وهو كثوب يثبت به الريح في دار انسان
لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفي مسيلتنا لم يوجد المطالبة به لانه ان الشرع
خيره في وقت الادا فلا يلزمه الادا الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا
اذا مات قبل اخر الوقت لا شي عليه وهو كالنايم والمغمى عليه اذا دام عليهما وقت الصلوة
وجب الاصل وتراخي وجوب الادا والخطاب فكذلك عن الجز الاول وتبين ان
الوجوب يحصل باول الجز خلافا لبعض مشايخنا فان الخطاب بالادا لا يتصل خلافا
لنا فيه اي يتحقق نفس الوجوب وتاخر نظير ثوب هبت به الريح في دار انسان وفي
بعض النسخ فالقته في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وانما ذكر هذا بعد
ما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق لمرامه اذ لا اختيار له
في مباشرة هذا السبب وحقيقته كالوقت ونفس الوجوب فاما البيع والنكاح فله
مباشرتهما باختيار تام **قوله** نسقط خياره اي خيار تخييره حتى ياثم بتركه بخلاف
ما قبل ضيق الوقت فمسيلتنا المطالبة معدومة بدليل تخيير الشرع في وقت الادا
والتخيير ينافي اللزوم فلا يلزمه الاعادة الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا
اي ولكون نفس الوجوب منفصلا عن وجوب الادا قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لا شي عليه
فان قيل لا يلزم من كونه مخيرا ان لا يكون مخاطبا كما في الزكوة فانه مخير في الادا في العمر
مع كونه مخاطبا بالادا بعد الحول اجيب بان ذلك ممنوع على قول البعض فان الكرخي
وغيره ذكروا ان على قول ابي يوسف يجب الادا في الحال حتى لو تراخى اثم واما على قول
العامة فالمطالبة المطلقة هي التي تنافي التخيير وفي مسيلتنا لذلك بخلاف الزكوة فان

المطالبة

المطالبة فيها بصفة التراخي وهي لا تنافي التخيير لان معناها افعل في اي وقت شيت بشرط ان
لا يفوته من العمر ورد بانا لا نسلم عدم وجوب الصلوة في الوقت بهذه الصفة والجواب
الصحيح ان يقال التخيير الذي يدل على عدم الخطاب هو التخيير الذي لم ينشا من اطلاق
الامر وتقريره ان الكلام في الامر المقيد بالوقت والزكوة ليست كذلك فلا يرد ان مسيلتنا
مسيلة الزكوة قبل الحول لا بعده **قوله** وهو اي تراخي وجوب الادا عن نفس الوجوب
نظير تراخي وجوب الادا عن النايم والمغمى عليه اذا دام عليهما وقت الصلوة ولم يزد الاغما
على يوم وليلة فانه وجب الاصل اي نفس الوجوب عليهما وتراخي وجوب الادا والخطاب
فكذلك عن الجز الاول وعبارة الشيخ ههنا تدل على ان ما ياتي به النايم والمغمى عليه
بعد اليقظة والانتباه ادا لا قضا وهو المناسب للقواعد اما اولا فلان الادا
تسليم نفس الواجب بالامر وما وجب عليهما بالامر هو ما ياتيانه بعد خروج
الوقت واما ثانيا فلان القضا تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان
المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما
لفهم الخطاب فان قيل فالادا المعهود من الاصطلاح هو ما يكون في الوقت فان الوقت
شرط الادا والادا يفوت بفوته كما تقدم **فالجواب** ان الادا تسليم نفس الواجب
بالامر والامر فيما نحن فيه في الوقت اذ الغرض لذلك فلم يكن الوقت المار شرطا له حتى يفوت
بفوته شرط ادايه الوقت الذي ورد فيه الخطاب لما ذكرنا من عدم اهليتهما لفهم
الخطاب في الوقت المتقدم وهذا كما يقال صلاة المغرب في المزدلفة من وقتها الى
وقت العشا ادا ولهذا المعنى اشار عليه السلام بقوله من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قيل فما يصنع بعبارة القوم النايم والمغمى
عليه يقضيان ما فاتت لهما اذا كان اقل من يوم وليلة **فالجواب** انه على تقدير
وقوعه في عبارة الشيخ في تصانيفه يحمل على ان اطلاق القضا على ذلك انما هو
بالنظر الى العموم فان عامة ما يسمى قضا هو ما خرج عن الوقت فتسميته مجازية بنوع
ما ذكرنا من خروج صلوة المغرب عن وقتها مع عدم تسميتها قضا على ان ذلك ايضا
غير لازم الجواز انه اختار هذا المعنى في هذا التصنيف فان قيل السببية ايضا تثبت
بالخطاب فانه قبل ورود الشرع لم تكن السببية ثابتة للوقت اجيب بان الخطاب
عرف به ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك تعين الوجوب في حق كل اهل بثبوته
فلا يشترط خطاب كل فرد لصيرورته سببا في حقه لان العلم بالوجوب ليس بشرط
لثبوته جبرا الا ترى ان الاتلاف والنكاح جعلا سببين للضمان والحل في حق الصبي والمجنون
وان لم يثبت الخطاب في حقهما والحق ان هذا سعا لطه لان الخطاب الذي يثبت به هو
السببية غير الخطاب الذي وقع الكلام فيه فلا مدخل له فيما نحن فيه وفي بعض الشروح
في هذا الموضع كلام طويل لا طايل تحته ولعل السلامة مع تركناه والله اعلم فتبين بما
ذكرنا يعني من الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا ان الوجوب يحصل باول جز
من الوقت خلافا لبعض مشايخنا يريد به العراقيين فانهم قالوا الوجوب باخر الوقت
حتى قال بعضهم ما ادي في اول الوقت فهو نفل يمنع لزوم الفرض في اخره كالوضوء
قبل الوقت قال شمس الايمة هذا غلط بين لانه لا يتادى هذه الصلوة الا بنية الظهر
والظهر اسم للفرض لا للنفل ولو نوى النفل لم يصح الفرض **قوله** وان الخطاب
بالادا لا يتصل نفي لقول الشافعي حيث قال نفس الوجوب ووجوب الادا شي واحد

في العبادات البدنية. واعلم اني اذكر ههنا ما وصل اليه البحث في هذا المقام حسب
التحرير المذاهب ودلايلها توضيحا لهذا المقام وذهب جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين الى ان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادايه يسمى واجبا موسعا
بمعنى ان جميع اجزا الوقت وقت لادايه ويجوز له التاخير الى ان يتضيق الوقت وانكر
بعض العلما التوسع في الوجوب وقالوا انه ينافي الوجوب اذ الوجوب ما لا يسع
تركه ويعاقب عليه والموسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم
اختلف هولا فقال بعضهم الوجوب في اول الوقت فان اخر فهو قضا وهو قول
اصحاب الشافعي. وقال بعضهم انه يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين.
والصلوة في اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض في اخره وعند بعضهم موقوفة على
ما يظهر من حال المصلي في اخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب فيه كان المودى واجبا والا
كان نفلا وجه قول من جعله متعلقا باول الوقت ان الواجب الموقت لا ينتظر وجوبه
بعد وجود شرايطه سوى دخول الوقت كما في ساير الاحكام مع اسبابها فاذا ثبت.
باول الوقت لا يتعلق بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع ووجه من جعله متعلقا
باخره انه لما جاز له التاخير الى ان يتضيق كان متعلقا باخره فكان المودى في اوله نفلا لجواز
تركه لا الى بدل ولا يعاقب على تركه وهو النفل الا ان المطلوب يحصل بادايه وهو
اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضا قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا
يمنع لزوم الفرض بعد دخوله ومن قال انه موقوف قاسه على الزكوة المعجلة قبل
الحول والجمهور تمسكوا بالنص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
غسق الليل وقول جبريل في حديث الامامة فان هذا وقت لك ولامتك وقوله
ان الصلوة اولا واخرا اي لوقتها بينا ول جميع اجزا الوقت وليس المراد تطبيق الصلوة
على اوله واخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء صالح
للادا والمكلف مخير فيه فثبت التوسع شرعا ضرورة لا امتناع ثم اخر وليس التوسع
مع الوجوب ممتنعا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب في هذا اليوم اما في
اوله او في وسطه او في اخره كان صحيحا عقلا ولا يخلو اما ان يقال انما اوجب شيا
او واجبا مضيقا وكلاهما محال لا فبقي ان يقول اوجب موسعا والاجماع منعقد على
ان الواجب انما يتادى بنية الفرض لا بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا لما
قالوا يتادى بنية النفل ولو كان موقوفا ايضا لما تادى بمطلق النية ولا استوت فيه نية
الفرض والنفل وقولهم لا يعاقب على تركه غير مسلم لان ذلك تاخير باذن الشرع لا ترك
وكذا الاجماع منعقد على وجوبها على من ادرك اول الوقت وطهر في وسط الوقت او في
اخره ولو كان الوجوب متعلقا باوله لما وجبت عليهم بعد فوات اوله كما لو فات جميع
الوقت في هذه الاحوال. قال رحمه الله ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يود انتقلت
السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقديم السبب على وقت
الادا فكان ما يلي الادا به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز
تقريره على ما سبق قبيل الادا لان ذلك يودي الى التخطي عن القليل بلا دليل واذا ثم
انتهى الى اخر الوقت حتى تعين الادا الا انما استقرت السببية لما يلي الشروع في الادا
فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس
بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا لا انتقض الواجب كالعصر يستانف في وقت

الاحمرار

الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم اذا ابتدا العصر في اول الوقت ثم مده
الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد رحمه الله انه لا يفسد وقد كان الوجوب
مضافا الى سبب صحيح ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالادا
فاذا شغله بالادا جاز وان اتصل به الفساد لان ما يتصل من الفساد بالبنا جعل عفوا لان
الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن قام الى
الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثم فاذا اتصل به الفساد صار
في الحكم عفوا فصار بمنزلة المودي في وقت الصحة بخلاف حالة الابتدا لانه بقصده ثبت
الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه. هذا بيان القسم الثاني من الا
ومعناه اذا انقضى الجزء الاول فلم يشرع فيه انتقلت السببية الى الجزء الثاني وكذلك
الى الثالث والرابع الى اخر اجزا الوقت جزا جزا لما ذكرنا من وجوب تقديم السبب على وقت الادا
يعني الشروع فيه فكان ما يلي الادا به اي الجزء الذي يتصل به الادا اولى ويجوز ان يكون
الادا منصوبا وتقديره كان الجزء الذي يلي الادا به اي بالسبب اولى وهذا لان نقل
السببية لما كان واجبا والتقرير على الاجزا الماضية قبل الادا غير جايز كان الجزء المتصل بالسبب
اولى. اما وجوب الانتقال فلما تقدم من وجوب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول
واما ان التقرير على الاجزا الماضية غير جايز فلما قال الشيخ لان ذلك يودي الى التخطي عن القليل
الى الكثير بلا دليل لان الدليل دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى فاثبات السببية لغيرها
اثبات بلا دليل واما ان ما يلي الادا اولى فلان الاصل في هذا السبب الاتصال. وعورض
بان الانتقال لم يكن الا لضرورة ولا ضرورة في الانتقال عن الجزء الاول اما لان بقا الحكم يستغني
عن بقا السبب واما ان يجعل باقيا شرعا كالعقود ويكون الوجوب على الاصل لبقايه شرعا
والجواب عن الاول بما تقدم وعن الثاني بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود
حكما فقط وبان ادا العصر وقت الاحمرار جايز بالاجماع ولو كان السبب هو الجزء الاول
لم يكن كذلك لبيان الملازمة باتفاقهم ان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا قوله واذا
انتهى بيان للقسم الثالث منها ومعناه اذا انتهى الانتقال الى اخر الوقت بحيث لا يسع فيه
الادا المفروض بطل خيار التاخير حتى لو اخر عنه الادا اثم بالاجماع وعلى ذلك الجزء تقررت
السببية ايضا عند زفر رحمه الله لان الانتقال مبني على خيار التاخير عنده ولم يبق وعندنا ينتقل
الى اخر الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية ولما ان المعدوم لا يعارض الموجود واتمام
لا يسعه التاخير لا يفوت شرط الادا وهو الوقت لا لان ما بعده لا يصلح لانتقال السببية اليه
وتعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والنفاس
اي في حدوث هذه العوارض وزوالها عند ذلك قيل كلام الشيخ ههنا لم يخل عن تسامح
لان قوله الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضييق نظرا الى قوله حتى تعين الادا الا انما صار
مذهب زفر لا العلما الثلثة وان حمل على الجزء الاخير لم يستقم قوله حتى تعين الادا الا انما فايده
لانه فات قبل ذلك. واجيب بان المراد بقوله استقرت السببية لا استقرار في وجوب
الادا ورد بانه بعيد عن سوق الكلام. وقيل في الجواب عن السوال ان المراد من تعين الا
تقرر الواجب يعني يستقر السببية عليه ان اصل الشروع به وله ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده جزء
يحتمل الانتقال اليه ولهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشروع به ينتقل الى الكل. ورد
بانه ابعد من الاول. وقال صاحب المنار في الجواب انما قال استقرت السببية نظرا
الى حال المكلف حتى لو كان اهلا فيه وجبت عليه ولم يتوله ولاية التاخير لضيق الوقت اذ الظاهر

وليل الصواب في الجواب ان المراد باخر الوقت هو الجزء الاخير بنا على ما تقدم من تقرر الاداء في الوقت ح

ان لا يشرع في الاداء ورد بان الكلام ليس في ولاية التاخير وانما هو في الانتقال اليه علي تقدير الا
في الوقت **وقوله** حتى يتعين الاداء لازما اشارة الى اعتبار حال المكلف في ذلك الجزء
فان عند ذلك الجزء اعتبر ان حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها كامل
ايضا وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد فاشار الشيخ الى الاول بقوله حتى تعين الاداء
لازما والى الثاني بقوله فان كان الجزء صحيحا الى اخره اما بيان الاشارة الاولى فلان قوله
لازما تمييز من الجملة ومعناه حتى يتعين الاداء من جهة اللزوم وهو انما يكون بالنسبة الى
من يصير اهلا فيتعين الاداء من حيث اللزوم في ذلك الوقت واما من كان اهلا قبل ذلك
فكان التعين عليه من حيث انتهى خيار التاخير بالاجماع لا من حيث اللزوم في ذلك الوقت ويؤيد
هذا **قوله** فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس فاذا غربت بكمله اذا فاتها انما يدخل
في التطوع به واعتراض الفساد بالطلوع وغروب الشمس انما يكون متطوعا به اذا كان ذلك
الجزء هو الجزء الاخر الذي هو المضيق واما اذا كان المراد باخر الوقت ما ينتهي اليه خيار التاخير
كان اعتراض الفساد وغروب الشمس مشكوكا بل هو موهوم لان الغالب ان لا يطول الاركان
ليقع في الفساد. واما بيان الاشارة الثانية فما ذكره الشيخ بقوله فان كان ذلك الجزء
صحيحا يعني لا يكون موصوفا بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب
الفرض فيه كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس في خلال الصلوة بطل الفرض عندنا
خلافا للشافعي هو يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح وتعتبره بالغروب. ولنا ان الجزء الذي تقررت السببية
عليه سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالمنذور
المطلق من الصوم لا يتادى في يوم النحر وايام التشريق ولا يلزم ما اذا ترك المصلي واجبا
من الواجبات الصلوة فان ذلك واجب كامل ادي بالناقص لان ذلك النقصان ليس براجع
الى نفس المامور به فان المامور به هو القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة وقد
اتى به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع
بسبب راجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس وقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فالاداء في الاوقات
المكروهة يدخل النقصان في المامور به وفيه نظر لان الاية تدل على كونها موقتة اما
على الكمال فلا **والجواب** انها دلت على مطلق الوقت والمطلق ينصرف الى الكامل
والجواب عن الحديث ما ذكره الطحاوي في شرح الاثار بانه كان قبل نهيه عن الصلوة
في الاوقات المكروهة لا يقال ان ذلك نهي عن النوافل بان قضاء الفوائت ايضا لا يجوز
فيها او بانه مأول بان الوجوب بادراك الجزء من الوقت وعن الاعتبار بانه اعتبار ما تحقق
به الكراهة ولا ينبغي ان يكون معتدا وان الغروب باخره وفيه نفي الكراهة فلا يكون مفسدا
وقوله بطل الفرض اشارة الى ان قول محمد ان اصل الصلوة تبطل ببطلان جهتها **وقوله**
وان كان الجزء فاسدا اي بكونه لانها وجبت ناقصة فان نقصان السبب مؤثر في نقصان
الحكم كالبيع الفاسد فانه يؤثر في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان. فان قيل
اذا انتهى الوقت الى الجزء الفاسد كان الواجب ان ينتقل السببية الى كل الوقت كما لو خرج
الوقت لئلا يقع الفاسد سببا للعبادة **فالجواب** ان المراد بالفاسد هو الناقص
ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم لا محالة ولو انتقل الى كل الوقت وجازت الصلوة فيه
لزم تقدم المسبب على السبب وان لم يجز لزم تفويت الصلوة عن الوقت مع القدرة على الاداء

فيه

فيه وكلاهما باطل **قوله** ولا يلزم نقض اجمالي تقريره لو كان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا
لفسد العصر اذا ابتدا في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه واللازم باطل فان
محمدا رحمه الله نص على عدم فساده وبيان الملازمة بان الوجوب قد كان مضافا الى سبب
صحيح كامل وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وتقرير الجواب ان الشرع جعل الوقت
واسعا يفضل عن الاداء وجعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة اذ الاصل
ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى رخص له في صرف
بعضه في حوائج نفسه ولهذا جعلنا الوقت في المعذور قائما مقام الاداء لحاجته الى شغله
بالاداء فاذا اشتغل الوقت بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لانه حصل بالبنا لا قصدا
وما كان كذلك فهو معفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت متعذر والدليل
على صحة هذا ما روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب له
الاتمام اي ضم السادسة مع كراهة التطوع بعد العصر لانه من غير قصده ثبت فاذا
اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدي في وقت الصحة وذكر في التتمة
ان الفتوى على رواية هشام بخلاف حالة الابتدا بالتطوع بعد العصر فانه مكروه لانه
بقصده ثبت الفساد لكون الاحتراز عنه ممكنا باختياره وقيل لا فساد فيه **قال**
رحمه الله واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل
الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت
سببا فاذا فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة
الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر لم يؤد
حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس
لان هذا لا يروى. هذا بيان القسم الرابع من الاقسام المتقدمة وهو الذي يكون السبب
فيه كل الوقت وذلك لان الوقت اذا خلا عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية
الى الانتقال عن الكل الى الجزء فان الضرورة الداعية الى ذلك هو ان يقع الاداء في الوقت فاذا
فات ذلك انتقل حكم السبب من الجزء الى ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا اذ الاضافة
وجدت الى كله يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت وفيه بحث من اوجه. الاول
انه يلزم التخطي من القليل الى الكثير وقد منعتم ذلك. الثاني ان القضاء يجب بما يجب به الاداء
عند المحققين من اصحابنا والاداء وجب باخر الوقت او بالجزء المضيق او بما دونه فلو انتقل
الى الكل لزم النقض. الثالث انكم ذكرتم ان الجزء الاخير يتعين للسببية فاما ان لزم به
تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت
على تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك ينافي
الانتقال الى الكل لان اضافته الى الكل يستلزم كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء
وانه محال اكثر ثوابا لا محالة **والجواب** عن الاول ان التخطي ممنوع اذا كان بلا دليل
والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع فاذا زال المانع عاد الدليل بحاله
عليه وما ذهب اليه ابو اليسر من التفريع على الجزء الناقص ضعيف بعد جواز قضاء العصر
الفائت في وقت الاحمرار. وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء يتعلق
بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت. وعن الثالث انه يتعين مطلقا يعني سواء شرع فيه
او لا ولا نسلم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لضرورة وقوع الاداء فيه
كما تقدم فاذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب العمل بالاصل وعن

الرابع ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون اثما بتركه فيه لانا لا ننتقل الى الكل
بعد اليأس عن وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما ويذمونه
كان اثما فكان اقل ثوابا واذا ثبت انه عاد الى الاصل وصار كل الوقت سببا فاذا فات
العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الوقت الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم
اداؤها بصفة النقصان • فان نوقض بما اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر فلم يصلها فنسي ولم
يقض حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني فذكرها واراد ان يقضيها عند احمرار الشمس فانه
لا يجوز وكان ذلك وجب ناقصا وما وجب ناقصا جاز ان يتأدى ناقصا وهذا النقض •
انما يرد بناء على ان من يخلف حاله كالكافر الذي يسلم او الصبي الذي يبلغ فيه ونحوهما السبب
في حقهم انما هو الجزء الاخير لا غير لعدم اهليتهم في كل الوقت فلا يمكن ان يكون الكل سببا فالجواب
ان ذلك لا يروى عن علمائنا رحمهم الله ومن المشايخ من قال انه لا يجوز لان الفوات عن الوقت
يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان
وفي الفوائد الظهيرية نقلا عن الشيخ انها تجوز • فان قيل لما اضيف الوجوب الى كل الوقت
وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص • اجيب
بوجوه منها ما قيل ان السبب كامل من كل وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتأدى ناقصا من كل
وجه • ورد بان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص
كان جائزا وليس كذلك ذكره قاضي خان في جامعه • ومنها ما قيل ان الكامل الاكثر من الناقص
فيكون الكل كاملا تغليبا للاكثر • ورد بانه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لامكان احتياط
وقتا كاملا اما اذا لم يقع بقصده فقد تعذر كما تقدم • ومنها ما قال شمس الائمة ان الصلوة
بمضي الوقت تصير دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت
لانه وقت كسائر الاوقات وانما جاء النقصان باعتبار الاداء لان الصلوة فيه تشبه
عبادة الكفرة فاذا مضى من غير اداء لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة وانما النقصان •
متحمل في الوقت للامر بالاداء فيه فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا فيجب كاملا فلا يتأدى بصفة
النقصان ولا يلزم عليه ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاتته الصلوة
حيث يجب عليه صلوة المسافر مع ان الوجوب مضاف الى الكل لان النقصان ههنا لم يثبت
من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بالاضافة الى الجزء والكل • واعلم ان البحث
المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية فيهما باعتبار الشرطية وذلك لان الوقت شرط
للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط
على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم •
المزاحم ثم ينتقل الى الثاني والثالث وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب غير انه لا ينتقل •
من الجزء الاخير الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يحتج الى اعتباره قال
رحمه الله ومن حكم هذا القسم ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد
لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط
او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار
اثبات ولاية التعيين قصدا نزعا الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق
بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظيره هذه الكفارة الواجبة في الايمان ان الحانث بالخيار
فيها ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك
قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات

لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لا ينفي غيره لانه مشروع افعالا معلومة
في ذمة من عليه فيبقى الوقت خاليا ويبقى منافعه على حقه فلم ينف غيرها من الصلوات ومن •
حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ما عليه ومن حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع
لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين
لما قلنا لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة اذا افادت شرطا زايدا وهو التعيين •
فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد • عقب هذا النوع من الموقت باحكام •
منها ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا لكونه واجبا موسعا والحال ان الاختيار في الاداء
لم يقبل التعيين بتعيين العبد الا بالقلب ولا بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية بل لو
تصور تعيين جزء ونص بالقول ثم ادى قبله او بعده جاز وانما يتعين جزء من الاجزاء ضرورة تعين
الاداء فيه وهذا اي عدم قبوله التعيين لان الوقت شرط وسبب وتعيين الشرط والسبب ضرب
تصرف فيه وليس الى العبد شيء من ولاية التصرف في الاسباب او الشرط • اما الاول فلانه
تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه كما سيجيء ان شاء الله • واما الثاني فلان اثبات ولاية التعيين
قصدا نزع الى الشركة في وضع المشروعات وليس للعبد ذلك وانما الى العبدان يرتفق بما
هو حقه لان الاختيار المطلق اي من غير ان يتضمن رفقا انما يليق بالربوبية يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد وسياتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله • فان قيل قد يرتفق العبد باختيار جزء •
من الاجزاء • اجيب بانه قد يتضرر به ايضا لانه ربما اختار اخر الوقت فيفوت الاداء اصلا •
فكان ذلك في حيز التعارض فلم يعتبر ونظير هذا في عدم التعيين بالتعيين القصدي نفي التعيين
في ضمن الفعل الكفارة في الايمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار في الكفارة بين ان يطعم عشرة
مساكين وان يكسوهم وان يحرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يتعين ويصح ان يكفر بعده
بغيره لما قلنا ان ذلك نزع الى الشركة وانما يتعين ضرورة فعله فان ذلك لا نزع فيها • ومنها
ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للاداء انه لا
يمنع اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لانه مشروع افعالا معلومة في الذمة والمشروع اذا كان
معلوما وادى به على ما هو عليه فضل الظرف عنه فالواجب اذا ادى به على ما هو عليه فضل •
الظرف عنه • اما الاول فظاهر لان الواجب فيما نحن فيه عبارة عن الافعال المعلومة
المعلومة • واما الثاني فلان الصلوة اذا اتى بها تامة باركانها وواجباتها وسننها من غير
تطويل فيها فضل الوقت عنها لا محالة فيبقى الوقت خاليا والمنافع مملوكة له باقية على حقه
له ان يصرفها الى اي نوع شاء فلم ينف غيرها من الصلوات كمن عليه دين وله مال لا ينفي ذلك وجوب
دين اخر ولا قضاء دين اخر وقوله افعالا احتراز عن الصوم فانه فعل واحد مقدر بالنهار
ومنها ان النية شرط ليصير ماله وهو المنافع الصالحة لاداء الفرض وغيره مصروفا الى ما عليه
وهو الفرض ولتمييز العبادة عن العادة قيل هذا الحكم غير مختص بالصلوة فان النية شرط في
كل عبادة ولهذا لم يذكره في التقويم والجواب ان الاشتراك في الحكم لو منع عن ذكره
في جميع ما اشترك فيه ولزم خفاؤه وتوهم عدم اشتراكه اذ دال على انه يجوز ان يكون •
ذكره تمهيدا للحكم الذي بعده فان اشتراط نية التعيين بعد اشتراط اصلها فذكره تمهيدا
لذلك ولا يتوهم بتقديم الظرف اختصاص النية بكونها من احكام الصلوة لان التقديم
ههنا لقصر الصفة على الموصوف دون عكسه ومعناه بعض احكام هذا القسم مختص بكونه
نية ولا خلل فيه • ومنها ان تعيين النية شرط لان المشروع لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم •
المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه والمقدم حق فالتالي كذلك • اما بيان الملازمة

فلان تمييز بعض افراد المتعدد عن بعض لا يكون الا بوصف معين • واما حقيقة المقدم فلما تقدم ان
الوقت ظرف لا يسع غيره • وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدعى لكن عندنا ما ينفيه
فان فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص الوقت به من وجوه وغيره من المتعدد انما
هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة • والجواب ان ما ذكرنا
راجح لانه يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها
فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية وصورته ان يقال نويت فرض
الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند بعض والاصح انه شرط ••
ثم انه لما لزمه التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا
وهو التعيين وكل ما افاده التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اى بالفوات
والتفويت فهذا الشرط لا يسقط بهما اما الاول فظاهر مما تقدم • واما الثاني
فلان سبب التوسعة ما شرع الواجب لا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يتغير ويتبدل
كما عرف في القدرة الميسرة فان الواجب لما وجب بصفة اليسر بسبب القدرة الميسرة
لم يتغير ويتبدل • فان قيل قد مر هنا لك ان الاصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة والتوسعة قد
زالت فكان الواجب زوال ما افاده • والجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو
قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا جاز وليس الكلام في ذلك وانما هو في ان العوارض
كالنوم والاغماء ونحوهما هل يكون معارضة لهذه العلة فيسقطها عن عليتها اذا فات
اولا • قال الشيخ لا يكون معارضة لان العوارض لا يعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم •
ولهذا لا يسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعي اذا لم يصل الى الخروج بل يجب القضا
واذا لم يسقط بها فلان لا يسقط بتقصير العبد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا
لسقوط الواجب • وذكر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سوال تقريره ان التعيين •
انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين
وفيه نظر لان بالتضييق ان تعين الواجب بتعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة
وان لم يتعين تعينه وهو الحق كما ذكرنا انفا فالسوال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا
تصريح في انه بيان لحكم اخر لا جواب عن سوال مقدر • قال رحمه الله واما النوع
الثاني من الموقتة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا
انه معيار لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر على ما ذكر في باب السبب
ان شاء الله تعالى ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع اوجب شغل المعيار به وهو واحد
فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع •
النوع الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما انه
معيار فلان المراد به الوقت المثبت لقدر الفعل في الصوم قدر بالوقت حتى ازداد
بازدياده ونقص بانتقاصه وعرف به فقيل هو الامساك عن المفطرات الثلثة نهارا
مع النية فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يعرف الا به • قوله وسبب له
خبر مبتدا محذوف اى الوقت سبب للصوم على ما يعرف في بيان السبب ان شاء الله تعالى
وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكر لانه يعرف بكونه موقتا فان الوقت شرط في كل
موقت اذا كان سببه بخلاف كونه معيارا وسببا لان الوقت وان كان معيارا قد لا يكون
سببا كما في المنذور المعين وقد مع كونه سببا قد لا يكون معيارا بل ظرفا كوقت الصلوة ••
ولا يلزم ذكره في الصلوة لانا لم ندع وجوب الترك • ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشر

اوجب

اوجب شغل المعيار بالصوم حال كون المعيار واحدا ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره
فالشرع نفى غيره • اما الاول فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه • واما الثانية
فلان الوجود الشرعي كالوجود الحسي والمكان الواحد بعد ما شغل بشيء لا يسع فيه غيره من
المكانات فكذا المعيار الشرعي اذا وجد فيه شيء مما يشغله لا يسع فيه غيره وهو معنى قوله
كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع • قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان • ولقائل ان يقول ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار
لصومه فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون بعض الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم
به ان الشهر معيار مشروع • والجواب انا نختار الاول وكل يوم اذا كان على هذه الصفة
لا يسع الغير فيه • قيل وانما قال وهو واحد مع ان قوله اوجب شغل الوقت به يغني عن
ذلك لانه لما كان شغله لا بشيء ولا يسع فيه غيره كان واحدا لا محالة تاكيدا لقوله اوجب
شغل الوقت او بيانا للتوحد المشروع في ركنه بخلاف الصلوة فان لها اركانا مختلفة •
قال رحمه الله قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الو
فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام • الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه
مشروع في حقه الا انه رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم
فعله لعدم ما نواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك المريض •
في هذا كله • وقال ابو حنيفة الوجوب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه
رخص له الترك فصار حقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه
ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى وصار كونه نائيا العزم شغلها
باعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل بقي مشروعا فصح اداؤه ولان •
الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان •
نفل سائر الصيام والطريق الاول يوجب انه لا يصح النفل بل يقع عن الفرض • والثاني يوجب
ان يصح وفيه روايتان عنه • واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الرخصة في الترك
لا يتحقق بهذه العزيمة • يعني لما ثبت هذا الاصل بين ابو يوسف ومحمد عليه وقالا لم يبق •
غيره مشروعا كان اداء واجب اخر من المسافر في الشهر غير جائز لان شرعية صوم رمضان عم •
غيره لما تقدم وكل ما ينفي غيره عام في حق المسافر والمقيم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه واستوضح بقوله الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فلولا كان شرعيته
عامة لما جاز • فان قيل لو كان عاما لما جاز له ان يدع الصوم بالافطار كالمقيم • اجاب
الشيخ بقوله الا انه رخص له ان يدعه بالفطر يعني بدل غيره وهذا اي الترخص له على وجه
خاص لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله اي اداء واجب اخر لعدم ما نواه في نفسه شرعا
كالصوم في الليل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان رخصته بالفطر لا غير فان ثبت ذلك
تم الكلام في ذلك وكذلك على قولهما اذا نوى النفل يقع عن رمضان كما لو نوى عن واجب
اخر وكذلك اذا اطلق النية وقع عن فرض الوقت وكذلك المريض في هذا كله لما تقدم •
من الدليل • قال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر اي نفس الوجوب ثابت
في حقه لوجود سببه وهو شهود الشهر لما تلونا وهو قول منه بموجب العلة وتغيير
سلمنا ان شرعية الصوم عامة في حق المقيم والمسافر حتى صح اداؤه وسلمنا انه رخص له
الترك بالفطر قضاء لحقه وتخفيفا عليه لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز
الترخص له بامر دينه الحاقا له بامر دنياه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه

بل الدليل دال على ان امر دينه لتبارك امر دنياه في مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به جائزا
اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الرخص ترك مشروع الوقت بالميل الى الاخف والاشتغال
بواجب اخر يميل الى الاخف اما الاول فظاهر • واما الثانية فلان اسقاط واجب اخر
من ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤاخذ بفرض
الوقت ويؤاخذ بواجب اخر فكان اخف نظرا الى مصالح دينه • واما الزيادة فلان النظر
الى مصالح الدين اولى منه الى مصالح الدنيا • واعلم ان صحة اداء رمضان من المسافر مذهب
اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء • وذهب اصحاب الظاهر الى انه غير صحيح وهو مروي عن ابن عمر
وابي هريرة رضي الله عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر بالنص فصار
الايام الاخر في حقه كرمضان في حق المقيم فلا يجوز قبلها يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم •
الصائم في السفر كالمفطر في الحضر • وقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في
السفر والجمهور الفقهاء ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يعم المسافر والمقيم
ثم قوله فمن كان مريضا الى قوله فعدة من ايام اخر لبيان الرخص فينتفي به وجوب الاداء
لا جوازه لان انتفاء الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندكم فعاد الدليل مشتركا لان •
الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب قد انتفى بانتفائه وانما الباقي هو
الجواز الذي افاده السبب وهو المطلوب وسيجيء جواب اخر في باب العزيمة والرخصة وفي
حديث انس سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر دلالة على ذلك
وفي الاخبار في ذلك كثرة • وتاويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم ويخاف عليه الهلاك على
ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بمغشي عليه فسال عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر
الصيام في السفر قوله بلا توقف قيل هو احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت فانه
موقوف على قول بعض مشايخ العراق كما تقدم • وقيل هو احتراز عن اداء الزكوة في اول الحول
وقيل هو احتراز عن اداء المقيم الظهر يوم الجمعة في اول الوقت فانه موقوف فان ادى الجمعة
بعده او سعى اليها وقع نفلا وان لم يؤدها بعده وقع فرضا • وقيل معناه بلا تردد وشك
ويجوز ان يكون الكل مرادا اذ لا مانع عن ذلك قوله فصار كونه ناسخا جواب عما يقال
قد سلمت ان شرعه رمضان ينفي غيره فلو وقع الصوم عن واجب اخر لم يكن نافيا غيره
فما فرضناه نافيا لم يكن نافيا هذا خلف وتقريره ان كونه ناسخا لغيره صار متعلقا باعراضه •
عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة يعني شرعيته انما ينفي غيره اذا ترك الرخصة وهو الافطار
او قضاء واجب اخر فاذا لم يعرض عنها ينفي غير الصوم يعني غير صوم الوقت مشروعا يصح اداؤه
فان قيل هذا تخصيص العلة والشيخ لا يجوزه فالجواب ان مخلص ذلك سنذكره في
موضعه ان شاء الله قوله ولان الاداء غير مطلوب به في سفره دليل اخر على وقوع
صوم المسافر عما نوى وتقريره ان الاداء منه غير مطلوب لتاخره الى عدة من ايام اخر •
بالنص فصار هذا الوقت يعني رمضان في حقه بمنزلة ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء
واجب اخر في شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا لا يقال لو كان كذلك لزم ان لا يجوز له صوم
الوقت فيه كما لم يجز في شعبان لان الوقت سبب وتحققه يوجب صحة الاداء كما تقدم •
ليس كذلك والطريق الاول يوجب ان لا يصح نية النفل بل يقع عن فرض الوقت كما روى
ابن سماعة عن ابي حنيفة وهو الاصح لان مناط الحكم قد انتفى لانه ميل الى الاثقل فان فائدة
النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر • والطريق الثاني يوجب ان يصح نية النفل كما
روى الحسن عنه لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان صار مخيرا بين الاداء والتاخير فيجوز

النفل

النفل واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الرواية الاولى يقع عن فرض الوقت لان نية النفل
لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية الثانية
لا يقع عنه لان رمضان لما صار في حقه كشعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما
فيحمل على الادنى وهو النفل والصحيح انه يقع عن الفرض لان الترخص وترك العزيمة لا يثبت بهذه
العزيمة لانها لا تحتمل واجبا اخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخص
بها فالتحق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت بخلاف نية واجب اخر ونية النفل على
رواية الحسن قال رحمه الله واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال
عن الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق
بالصحيح • واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس
الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى حاجته الدينية
المريض اذا صام وقع صومه عن الفرض بكل حال يعني سواء نوى النفل او واجبا اخر او اطلق
النية عند الشيخ ومن تابعه وهو اختيار شمس الائمة لان رخصة المريض متعلقة بحقيقة
العجز وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا تظهر بالقدرة على الصوم فرخصته لا تظهر
بالقدرة على الصوم • اما الاولى فلان العجز عن الصوم ليس بامر خفي فيقام غيره مقامه الا
صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز • واما الثانية فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة انتفى العجز فينتفي الرخصة المتعلقة
به فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر خفي فيجوز ان
يقوم السبب الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا
يبطل الترخص فيتعدى الترخص حينئذ بطريق التنبيه وكانه يريد به الدلالة على ما مر
الى حاجته الدينية ومعناه جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنيوية وهو دفع المشقة
عنه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية وهو تخليص نفسه عن العقوبة بالطريق الاولى
لانه اهم قوله فان الصحيح عندنا قيل هو احتراز عما روى الكرخي ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو اختيار شيخ الاسلام وصاحب الهداية وقاضي خان
وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرماني فانه قال في ايضاحه
وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المريض اذا نوى التطوع يقع عنه • قال صاحب الكشف
في كشفه وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء خلافا لاصل
الحديث لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الراس والعين وغيرها والى
ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة
الى دفع المشقة فيها ومن البعيد ان تثبت الرخص فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فعلم
ان الترخص في النوع الاول متعلق بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي
دفعا للحرج • وفي النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل
ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع ما نوى عن فرض الوقت واما
المريض الذي يضره الصوم اذا نوى عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق ترخصه
بعجز مقدر وهو ازدياد المرض فكان كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا
اشار شمس الائمة حيث قال وذكر الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة وهذا سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد

المرض فكان من اطلاق العام على الخاص فهذا يدل بادنى تامل على صحة ما ذكرنا فعلم ان مراد
الكرخي المريض الذي يضره الصوم ومراد المصنف من قوله رخصة متعلقة بحقيقة
العجز المريض الذي لم يضره الصوم وقوله الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه ومن تابعه
وانما قال هذا لان الكرخي اجرى الجواب على ظاهر المرض وعمومه بلا تاويل فالمصنف
نظر الى العموم الظاهري واشار الى الفساد بقوله والصحيح عندنا كذا الى هنا كلامه
ورد بان حمل كلام المصنف على انه اراد المريض الذي لا يضره الصوم بعيد لانه عدول
عن المفهوم من ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا ومعلوم ان المريض الذي لا يضره
الصوم غير مرخص عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك ولا استلزام ان يكون قول
ابي الفضل الكرماني وانه ليس بصحيح غير صحيح وطعنا على اعتقاد غير صحيح ولو وقع قول المصنف
وشمس الائمة والصحيح عندنا فاسدا لان مراد الكرخي مريض يضره الصوم وقد اعتقد
العموم عليه واشار الى فساده ولزم ان يكون قول المأول وقوله عندنا اراد به
نفسه ومن تابعه عبثا لان هذا الحكم في هذا المريض عند الكل من مشايخنا كذلك كالشيخ
الفاني والمكره ثم قيل بل مراد المصنف مريض يضره الصوم وحقيقة العجز معناها هاهنا نفس
العجز الثابت شرعا وهو ان لحقه المشقة اذا صام لا نفس المرض قال المصنف في باب
القسم العلة وكذلك المرض الا انه متنوع فما هو سبب للمشقة اقيم مقامها وذلك يثبت
بغلبة الظن او بقول الطبيب الحاذق غير المتهم ويجوز ذلك لا رخصة ومن المعلوم ان الرخص
انما شرعت لدفع المشقة والضرر فكان الضرر منظورا اليه فاذا صام ولحقه المشقة او لا كان صومه
عن الفرض لان الرخص لما كان على تقدير الاقبال على دفع المشقة كما كان شرعه واجب اجر على
تقدير الاقبال على الرخص وللاعراض عن العزيمة واما قال حقيقة العجز في مقابلة اقامة ثم
السفر مقام المشقة فحاصله ان المرض لتنوعه لا يقال مطلقا انه مرخص بل يقال مرض يعسر
معه الصوم وفي السفر يقال انه مرخص مطلقا لانه اقيم مقام المشقة فيكون رخصة المرض متعلقة
بنفس العجز الشرعي ومعنى ما ذكره شمس الائمة ان الكرخي اطلق المرض والحال ان مراده مريض يطيق
الصوم ويخاف ازدياد المرض فعند ارادته بيان حكم هذا المرض ذكره مطلقا وترك ذلك اما
سهوا منه او ما اول ولولا المعنى ما ذكرنا لكان طعن ابي الفضل غير صحيح وقول المصنف فالصحيح
فاسدا وتفسير عندنا بصدد بلا فائدة لما مر هذا ما قيل ولعل الصواب مع الثاني وهو ان
يكون المتنازع فيه مريضا يضره الصوم ونقل فيه روايتان رواية نقلها الكرخي وصححها العلماء المذكور
ولكن نقلها الكرخي مطلقا والمراد به مقيد ونسبه شمس الائمة الى السهو والتاويل بهذا الاعتبار
لانه موضع اشتباه فان القيد محل واخرى اختارها الشيخ وشمس الائمة والله اعلم قال
رحمه الله قال زفر ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور من الامساك في هذا
الوقت مستحقا على الفاعل فيقع المستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول
وكاجير الواحد تستحق منافعه وقلنا التعيين ليس باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة
وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختياره بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور
من الامساك قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه
كما انعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة واذا بقيت المنافع له اذ لم يكن بد من التعيين ولم يوجد
لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة النصاب لانه عبارة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا
قد ظهر مما ذكرنا ان وقت الصوم متعين له بتعيين الشارع حتى تادى الفرض بنية النفل
ومطلق النية وبنى على ذلك زفر رحمه الله فذهب الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا امسك

في نهار

في نهار رمضان ولم ينو شيئا فهو صائم لانه لما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار ما يتصور فيه
الامساك فيه مستحقا على الفاعل فيقع المستحق بكل حال والمقدم حق فالثاني كذلك بيان الملازمة
بالقياس على صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول بلا نية فان بذلك يخرج عن العهدة
فالجامع ان كل واحد منهما عبادة مأمور بها فكما خرج عن عهدة احدهما بلا نية فكذلك الاخر
وبالقياس على الاجير الوحد فان منافعه يقع عن المستحق سواء انفذ به الشرع او غيره او لم
يقصد شيئا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل والجواب ان الشارع عين
الوقت كذلك ولا نسلم ان التعيين استحقاق لمنافع العبد فانما يكون مستحقا لا يصلح قربة
فان القربة فعل يفعله العبد عن اختياره بلا جبر وحتى كانت المنافع اي الصالحة التي يعمل
بها العبد من اداء العبادة وغيرها مستحقة عليه لم ينصرف الى العبادة باختياره بل بغيره
فكان مجبورا فلا يقع الفعل عبادة لانتفاء الاختيار واذا دار وعدم شاع القربة بينهما
من التعيين ولا من الاستحقاق بل عدمه باعتبار ان الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور
فيه من الامساك قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض لكونه غير مشروع لا باستحقاق منافعه
كما انعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعيين واذا انتفى كون المنافع مستحقة بقيت
له ولم يكن بد من التعيين والفرض عدمه لان عدم العزيمة ليس بشيء فلا يصح ان يجعل مجازا
عن النية بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبارة والعبارة مما يصح ان يكون
مجازا عن الصدقة لاشتراكهما في المعنى المشروع كيف شرع فان كل واحد منهما تمليك
بلا عوض ولقائل ان يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك يحتاج
الى نية تميز النفل عن الفرض والفرض ان لا تمييز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون من جهة
الشرع وهو عين قول زفر والجواب ان جعلها مجازا عن الصدقة يوجد اصل النية
للعبادة غاية ما في الباب انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك يسقط استحسانا
وليس من ضرورته سقوط الاصل ورد بانا لا نسلم ان اصل النية في الزكوة كاف والا لما
انتقل صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بنية سقوطها لاداء الا ما يجب على
صفة لا يبقى بعد وقتها والزكوة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بعد وقتها وبراءة الذمة سقوطها
لا يحتاج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء وبخلاف الاجارة لان كلامنا في
مذهبه لا مذهب مالك وهو جواز صوم الشهر بنية واحدة وهذا الاختلاف في الصحيح
المقيم واما المريض والمسافر فلا يكون صائما الا بالنية بالاتفاق والفرق لزفر ان الاداء
غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية وهبة النصاب من الفقير انما يستقيم
مقيسا عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا اما لو
لم يكن كذلك فلا قيل الا ان اراد به الالزام على مذهب الخصم وفيه نظر لانه ذكره في معارض
الاستدلال به على مدعاه فلا يجوز بدليل هو ليس بصحيح يقابل بصحته قال رحمه
الله قال الشافعي لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا
ولو وضعا عنه تعيين الجهة لصار مجبورا في صفة العبادة ولا معنى للعبادة عن الاقبال
والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد المشروع في هذا الوقت تعين في زمانه
فاصيب بمطلق الاسم ولم تفسد بالخطأ في الوصف كالمتعين في مكانه فصار جوازه بهذه
النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع فكان هذا اشتغالا بموجب العلة قال
الشافعي لما كانت منافعه بقيت على ملك العبد وجب التعيين فلا يصح الا بنية فرض رمضان
بيان الملازمة ان الصوم كما تنوع ذاته الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية لذلك فكذلك

نوع وصفة الى كونه فرضا ونفلا كان معنى العبادة معتبرا في الاصل فكذا في الوصف لانه يحصل به
زيادة ثواب فلو وصفنا عن الصوم تعيين الجهة صار مجبورا في صفة العبادة وذلك معنى
العبادة عن العزيمة والاقبال والجواب بالقول بموجب العلة ونقرره سلمنا ان معنى
العبادة معتبر في الوصف كاعتباره في الاصل ولكن كلامنا في ان اطلاق النية فيه تعيين
اولا وما ذكرتم لا تعرض لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع في هذا الوقت لما اتحد تعين
في زمانه وتعيين المعين باطل فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطا في الوصف كالمتعين
في مكانه فان من توحد في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم وصار
جوازه بهذه النية على انه تعيين لا ان التعيين عنه موضوع وفيه بحثان الاول ان
الواحد في المكان انما ينال باسم نوعه وباسمه العلم قصدا جوازه بهذه النية جنسه
اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد تحصيلا فكيف ينال باسم جنسه الثاني ما ذكرتم
يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النفل والقضاء او غيرهما لان المتوحد ينال باسم
جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وكيف وانه بهذه النية معرض عن
الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فمع الاعراض عنه لا يحصل فقيلا عليه هذا
والجواب عن الاول ان كونه متعددا وما لا يمنع ان ينال باسم نوعه بان ينوي الصوم المشروع
في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا
فهو موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف
فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل
واصل الصوم جنسه لا الم عزم وللاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت
بالاتفاق فلغوا ما في ضمنها قيل قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل على
اصل ابي حنيفة وابي يوسف مطرد فانهما قالا اذا بطلت صفة الصلوة لا يبطل اصلها لكن على
قول محمد غير مستقيم لان مذهبه ان بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل في الصلوة فكذا
في الصوم دفعا للتحكم واجيب بان هذا يجوز ان يكون على اختيار الشيخين وعلى تقدير ان يكون
ذلك قول الجميع فالتحكم مدفوع بان الوصف في الصلوة كالفصل المنوع فان وقتها ظرف لا معيار
يجوز ان يسع فيه غير الموقت من النوافل وغيرها وكل واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة
لاختلاف لوازمها فان النفل مثلا اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون
البتيراء منهيا عنه واذا كان في الظهر او العصر او العشاء فكان شفع منه صلوة على حدة
والقعدة الاخيرة فيه فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان في الفجر فالمخالفة
بحسب الكيف من الجهر في القراءة واستيعاب مقدار معين منها ولذا في غيره من قضاء الواجبات
فان المخالفة اعتبار الكم والكيف موجودة واذا كان الوصف كالفصل المنوع فما ينتفي به
ينتفي الحصة التي تخصه لا محالة فيبطل اصل الصلوة ببطلان وصفها واما الوصف في الصوم
فليس كذلك لان وقته معيار لا يمكن ان يقع فيه صوم اقل من صوم او اكثر او يختلف بحسب
الكم او الكيف فلم يكن الوصف كالفصل المنوع بل هو كالعرضي فلا يلزم من بطلان مثله
بطلان الاصل وهذا فاسد لان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل
ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف واعلم ان بعض مشايخنا ذهبوا الى ان مسألة نية
صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية
ثم ظهر انه رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان
لا امر بالامساك المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر قال رحمه الله وقال الشافعي

لما وجب

لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله لان اول اجزائه فعل يفتقر الى العزيمة فاذا تراخى
بطل فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق
وانما هو لما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد
احتياطا وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله
فبقي واما المعترض فلا يحتمل التقديم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح والاثر ان في
الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين هذه مسئلة اخرى يختلف فيها قال
الشافعي لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله والمقدم حق فالتالي كذلك
بيان الملازمة ان اول اجزاء الصوم فعل يفتقر الى العزيمة افتقار المشروط الى الشرط
وكل ما يفتقر الى ذلك اذا تقدم على الشرط بطل فذلك الجزء بطل اما الاولى فبالاجماع
فانكم شرطتم تعيين المشروع بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا فان قيل دعوى
الاجماع باطلة لان زفر يجوزه بلا نية فضلا عن التعيين وخلاف الواحد في الاجماع كخلاف
الاكثر على ما سيجيء في بابه فالجواب ان زفر انما يقول بالجواز بلا تعيين من العبد
لان الشارع قد عينه فلا يحتاج الى تعيين المعين فالتعيين موجود اما بتعيين الشارع
او بتعيين العبد من حيث هو الاصل والوصف واما الثانية فلان انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل بالتراخي فالعزيمة المعترضة من بعد لا تؤثر في تصحيح
ذلك الجزء الماضي بوجه بطريق الالحاق باول النهار لعدم قدرته عليه لان اخلاص العبد
فيما قد عمله لا يتحقق وهذا ضروري وبالتنبيه انه لو تحقق ذلك لامكن ان يجعل العبد افعاله
القبيحة الماضية او المباحة عبادة بنيابة عليها وذلك باطل وانما تحقق اخلاصه فيما
لم يتحقق بعد واذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى فان قيل لما لم يكن متجزيا
وقد صح الباقي بالعزيمة صح الكل ضرورة عدم التجزي اجاب بان فساد الماضي يوجب
فساد الباقي وصحة الباقي توجب صحة الماضي ضرورة عدم التجزي فوجب ترجيح الفساد
لانه في باب العبادات لكونه اقرب الى الاحتياط لان فيه خروجا عن العهدة بيقين ولا يلزم
على النفل حيث تجوز نيته من النهار عنده ايضا لانه متجزي عنده فيكون صائما من حين نوى
فان قيل فساده بتراخي النية انما هو لانفصال المشروط عن الشرط وذلك موجود في تقديم
النية من الليل اجاب بان هذا على خلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم
يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله مما يضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصحة اذ
المفطر في الليل لا ينافي الصوم ولا عزيمته بالاجماع فاذا لم يبطل حكم ببقائها الى حين الشروع
لتعذر اعتبار قرانها مع الشروع لان وقت الشروع لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل
مع انه وقت امر مباح مناف للعزيمة وهو النوم فكان اعتبارها فيه مفضيا الى الحرج وهو
مدفوع اما المتاخرة فلا يمكن تقديمها كالنية في الصلوة جعلت باقية الى اخرها اما الموجودة
في اثنائها فلا معتبر بها واستوضح بقوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار يعني لو جاز الحكم
باقترانها باول الامساك لما اختلف الحكم من اول النهار واخره كما لم يختلف في المتقدمة بين
اول النهار واخره ولما اختلف الحكم في صوم هو دين وبين غيره واللازم باطل فيهما فان النية
عن نصف النهار غير معتبرة بالاتفاق وان الصوم الدين لا يجوز الا بنية متقدمة بالاجماع
وبيان الملازمة ظاهر قال رحمه الله وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير
الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجز صحة وفسادا والثبات على العزيمة حالة
الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحالة الشروع في الابتداء ساقط بالاجماع ايضا للعجز وصار

حال الابتدا فههنا نظير حال البقا في الصلوة وحال البقا نظير حال الابتدا في الصلوة ثم هذا العجز
الطلوع التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وحصل موجودا تقديرا فصار له فضل استيعاب
ونقصان حقيقة الوجود عند الادا على حد الاخلاص والعجز الداعي الى التاخير موجود
في الجملة في حق من يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمائه وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان
تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لعوجات الضرورة فلان
يثبت بعد التاخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحنا في الوجود عند الفعل وهو حد
حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة
بل هذا ارجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه وروى ذلك عنهما ولما صح الاقتصار
على البعض للضرورة وجب المصير الى اثبات الحكم في الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه
وقولان يشترط الوجود في الاكثر لان الاقل في مقابلته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك
هذا الكل الثابت تقديرا لما يجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود
راجح ويبطل الترجيح بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود
والوجود قبل الحال يوجب الترجيح به على ما ياتي بيانه في باب الترجيح ان شا الله تعالى
ذكر الشيخ في طريقنا امورا اسئلة لا بد من قبولها للخصم لو لم نبني جواز تقديم النية على وقت
الشروع ثم الحق جواز تاخيرها بذلك لا ولوية فان من المسلمات ان الحاجة الى النية لان
يصير الامساك قربة للفرق بين العادة والعبادة وان منها ان الامساك من اول احد متميز
الى اخر النهار وغير متجزئ صحة وفسادا وان منها ان ثبات اي الدوام على العزيمة حال
الادا الى ان ينتهي العبادة ساقط للحرج كما في سائر العبادات وان منها ان وجود العزيمة
حقيقة حال ابتدا الشروع ايضا ساقط لذلك لما تقدم وان منها ان حال ابتدا الصوم لا
نظير حال بقا الصلوات من حيث لزوم الحرج وحال البقا في الصوم نظير حال الابتدا في الصلوة
من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ثم هذا العجز يعني تعذر اقتران النية بابتدا الصوم
الطلوع بتقديم النية مع فصلها عن ركن العبادة حتى لو نوى في اول الليل ولم يخطر الصوم بباله
الى الغروب يجوز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقا حقيقة
وانما جعلها العذر موجودا تقديرا فصار للعزم المتقدم بسبب هذا العجز امران فضل
الاستيعاب حيث استوعبت جميع اجزا الامساك تقديرا ونقصان حقيقة الوجود وعند
الادا على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالادا لتمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت
ههنا حقيقة وان وجدت تقديرا فثبت بهذا ان جواز التقديم انما هو باعتبار العجز
الداعي الى التقديم وكما ان العجز الداعي اليه موجود فالعجز الداعي الى التاخير لذلك فان العجز
الداعي الى التاخير موجود في الجملة اي في حق بعض المكلفين كمن يقيم بعد الصبح والمغمى عليه يفيق
من اغمائه بعد الصبح والمراة الحائض اذا طهرت ولم تعلم به الا بعد الصبح والصبي يبلغ في
الليل ولا يعلم به الا بعد الصبح والكافر يسلم في الليل ولا يعلم بوجوبه الا بعد الصبح وكذا
بعد النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه راس الشهر وهو ايضا معتاد وفي يوم
يوم الشك ضرورة لازمة في حق الكل لان تقديم النية من الليل عن الصوم الفرض حرام وبنية
النفل لغو عند الخصم فقد جاءت الضرورة واذا جاءت الضرورة ثم العجز الداعي الى التاخير
وكان التقديم للعجز مع الفصل عن ركن العبادة ثابتا فلان يثبت بسبب الضرورة الداعية
الى التاخير مع الوصل بالركن اولى وكما حصل لما تقدم من العزيمة امران كذلك حصل للمتاخر
منها امران رجحان في الوجود عند الفعل وهو اي الوجود عند الفعل هو حد حقيقة الاصل

لكونها مقترنة بالفعل والاصل في النية كذلك حقيقة والاقتران التقديري ليس كذلك ونقصان
لقصور عن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العفو لان القليل في محل العفو كالنجاسة القليلة والا
القليل في الصلوة وابتلاع ما دون الحمصة مما بين الاسنان في الصوم وغير ذلك فاستوى
التقديم والتاخير في طريق الرخصة من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال
في المقدمة الاستيعاب والنقصان عدمها عند الفعل وفي المتاخرة الكمال وجودها
عند الفعل والنقصان قصورها عن الجملة فاستويا فيه بل ما ذهبنا اليه وهو الرخصة
بالمتاخرة منهما ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا تقديرا لانا اقمنا النية في الاكثر
مقام الكل فصار جهة النقصان في المتاخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فبقي جهة
الكمال للمتاخرة سالمة عن المعارض فصار التاخير ارجح وقيل في وجه الرجحان ان في المتا
شبه العزيمة وهو اقتران النية بالعمل فيما ذكرنا لبعض العزيمة موجودة والمتقدمة محض
رخصة وليس فيها شبه العزيمة فكانت المتاخرة ارجح واذا كانت ارجح وجب الفطر فيه الكفارة
وقد روى ذلك عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا تقرير هذا الموضع وفيه بحث من
اوجه الاول ان حال الابتدا في الصوم لما كان نظير حال البقا في الصلوة وجب ان يستو
فيها ان النية في حال بقا الصلوة لا تجعل الصلوة صحيحة من اولها كذلك في الصوم الثاني
ان اعتبار المتاخرة تقديرا كالمتقدمة غير ممكن لان المتقدمة صحت في نفسها عزما في المستقبل
فبقيت كذلك واقترنت بكل جزء والمتاخرة لا تعمل في الماضي بوجه فلا يمكن جعله تقديرا الثالث
انا منعنا واه الحاجتين ممنوع فان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين والحاجة
الى جواز التاخير خاصة في حق البعض في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على الغالب
لا النادر الرابع ان جواز التقديم له نظائر في الشرع كتقديم نية الصلوة ونية الزكوة
وليس لجواز تاخيرها نظير الخامس ان التاخير لو كان ارجح لكان النية من النهار افضل
ولسنا قائلين به والجواب عن الاول انه من القلب الذي يسميه الاصوليون
عكسا على ما سياتي ونحن لا نسلم صحته وعن الثاني انا قد بينا ان علة جواز التقديم
هي الضرورة وهي موجودة وفي التاخير بلا مانع لاتصاله بالعبادة بخلاف التقديم فان
المانع منا فيه في الامساك من الاكل والشرب موجود فاذا جعل ذلك كالموجود مع وجود
المنافي فلان يجعل موجودا تقديرا بدونه اولى وقوله المتقدمة لما صحت عزما في
المستقبل بقيت كذلك تمسك باستصحاب الحال وهو ليس بحجة ملزمة وعن الثالث
لانا لا نسلم ان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين فان عامة المسلمين يستيقظون
في ذلك الوقت لا سيما في ايام الشتاء عند طول الليالي والشبع عن النوم وان السحور سنة
والغالب من حال الصالحين الاستنان بالسنة ولا نسلم ان الحاجة الى جواز التاخير
خاصة في حق البعض في بعض الاوقات لكثرة حصولها على ان الحاجة الى التاخير بالنسبة
الى النسيان وفي يوم الشك الى الرواج في حق الكل من النوم في وقت الطلوع وعن الرابع
انا لم نجعل المتاخرة متقدمة حقيقة بل جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد
وجودها في الاكثر ينقلب صوما شرعيا فصارت كالمتقدمة حكما وعن الخامس ان في
النية من الليل مسارعة الى الادا والتاهب له والاخذ بالاحتياط لا الاكمال في الصوم
كما ان الاتيان يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة
به كذلك المبادرة الى سائر الصلوات قوله ولما صح الاقتصار جواب عن قول
الشافعي الا يرى ان النية بعد نصف النهار لا تصح وتقريره ان الاقتصار على البعض لما

كان صحيحا للضرورة الداعية اليه وجب المصير الى ما له حكم الكل من وجه في وقوعه خلفا عن
الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى آخره وهو اي المصير الى ما له حكم الكل من
وجه هو ان يشترط الوجود في الاكثر لان الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم • فان قيل قد يكون
الضرورة داعية الى ترك ما هو في حكم الكل من وجه في حق من افاق بعد الزوال او بلغ او اسلم
في الليل ولم يعلم بالبلوغ والوجوب الا بعد الزوال • اجاب بقوله ولا ضرورة في ترك هذا
الثابت بتقدير الكل بجوزه ولم يشترط اتفاقا الضرورة وقد قيل في بيانه انا اعتبرنا الضرورة في ترك
الكل بوجود خلفه وهو الاكثر وقد فات وبفواته فات الصوم لان الاقل الذي صادفته
النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه في حكم العدم فكان وجود الضرورة منها لوجودها
بعد الفوات فلا يعتبر بها اذ لو اعتبر بذلك لصار خلفا عن الاكثر والاكثر خلفا عن الكل •
ولزم الخلف للخلف ولا نظير له في الشرع • ورد بانا لا نسلم انه لو اعتبر ذلك لصار خلفا
عن الاكثر ثم لا يجوز ان يكون خلفا عن الكل كما اعتبر ذلك في الثلث والربع في بعض المواضع •
والصواب ان يقال الحاق النية المتأخرة بالمتقدمة انما هو امر ثابت باستنباط مناط الحكم
وبالحاق البعض بالكل فيجب ان يكون بعضا قائما مقام الكل غالبا وهو الاكثر • واما الثلث
والربع فانما يقوم مقامه في بعض المواضع بالنص ولا نص فيما نحن فيه ولما كان هذا البيان
مفهوما من كلام الشيخ جعل الاقل في مقابلة الاكثر كالعدم حقيقة وحكما اما حقيقة
فلان القليل بالنسبة الى الكثير شبهة العدم واما حكما فلان ذلك غالبا يكون بالنص •
كقوله صلى الله عليه وسلم الثلث والثلث كثير وكقوله ومسح على ناصيته وهي الربع وغير ذلك
وقوله ورجحنا الكثير جواب لقوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وتقريره انا رجحنا
الكثير على القليل لانه في الوجود راجح وكل ما هو في الوجود راجح اولى مما هو في الصفة راجح
كالفساد والصحة فالكثير راجح على الفساد والصحة • اما الاولى فلان القلة والكثرة ان كانتا
من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان القلة والكثرة يرجعان الى زيادة في اجزاء الذات
ونقصان فيها فكانتا راجعتين الى الذات والفساد والصحة لا يعدان الذات فالترجيح باعتبار
الكثرة ترجيح بالشيء وهو اشتمالها او ترجيح باعتبار الذات وهو اولى على ما سيأتي بيانه في باب
الترجيح ان شاء الله • قال رحمه الله ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا
على العباد واجبة وهو قول مشايخنا ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا
الترجيح معارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة ولم نقل بالاسناد
ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة بالامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة
فيه لانه مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء
لحقه وتوفير الحظه • قيل هذا يجوز ان يكون معطوفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز
ان يكون معطوفا على قوله لانه في الوجود راجح ومعناه رجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح
ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا اي في حق فضيلة الوقت واجبة • قال النبي عليه السلام
من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وهو معنى قول مشايخنا ان اداء العبادة
في وقتها مع النقصان اولى يعني من القضاء كالعصر وقت الاحمرار فانه اولى من القضاء ولا
وجه للصيانة في حق الاصحاب المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بنية قبل الزوال فوجب
القول به مع تمكن خلل فيه • فان قيل تغيير الشرط وهو النية او اسقاطه لفوات الفضيلة
لا يجوز كمن خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب الواجب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وغيرها
لخوف فوت الجمعة او الجماعة او الوقت لان الفائت هو الفضيلة • اجيب بانا لم نقل باسقاط

الشرط ولا

الشرط ولا بتغييره لاستدراك الفضيلة بل قلنا ينبغي ان يكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي
الى فوت الفضيلة اذ الحاجة تدفع ما امكن وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة او الجماعة
او الوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهي الاداء بالوضوء
لانه افضل من الاداء بالتيمم وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بالحديث
فلا يجوز اداء الجمعة قبل الوقت وفي قوله لا تدارك له على العباد اصلا اشارة الى الجواب عن الطرف
الصاحب لا يجوز تبييته من النهار لانا جوزناه في رمضان بطريق الصيانة فضيلة الوقت كما بينا ولا
حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء قوله فصار هذا الترجيح قيل معنى
ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير معارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان • احدهما قران
النية بركن العبادة وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم وان يجب الكفارة بالفطر
والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة
لتمكن خلل والكفارة تسقط بالشبهة بهذا معنى كونه معارضا • وقيل معناه ان ترجيح
الكثير على القليل في التأخير لصيانة فضيلة الوقت يعارضه ترجيح الشافعي لان كل واحد
من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول فانه راجع الى الذات فلا يعارضه
ترجيح الشافعي لانه راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة بخلاف الترجيح الثاني فانه
ضعيف بالمعارض فصار فيه شبهة العدم فلا يجب الكفارة به وقد روي ذلك عن ابي حنيفة
رحمه الله وقوله ولم نقل بالاسناد جواب عن قول الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في
الماضي وتقريره ان ذلك انما يلزم على قول من يقول به كما اختاره بعض مشايخنا كما في البيع بشرط
الخيار ونحن لم نقل بذلك لان الاسناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم كما قال الشافعي
وفي البيع يظهر اثر الاسناد في الباقي من الاكساب لا الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من
الثمن وفي الصوم عدمت النية في اول النهار فلا يمكن الحكم بالاسناد وقوله ولا
بفساد الجزء الاول رد لقوله ان الجزء الاول قد فسد لعدم القربة والبناء على الفاسد فاسد
وتقريره انا لم نقل بفساد الجزء الاول لان ذلك انما يصار اليه اذا لم يكن طريق الصحة محتملا وهو
محتمل بجعل النية في الاكثر بمنزلة المقارنة للكل لكون الصوم جزءا واحدا غير متجزئ فكان كل جزء
مقرونا بالنية تقديرا وذلك لان الامساك في اول النهار قربة لكن في معنى الطاعة فيه نوع
قصور لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار وكل ما لا مشقة فيه ففي معنى الطاعة فيه
قصور • اما الاولى فلان المعتاد في الاكل الغداء والعشاء ولهذا وعد الله في الجنة بذلك
قال تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا وما سواه سرف وشره وليس في الصوم ترك العشاء
بل تأخيره الى الغروب ففيه ترك الغداء والغداء المعتاد انما هو عند الضحوة ففي ترك قبل ذلك
عدمت المشقة • واما الثانية فلان الصوم مشروع عبادة لقهر النفس وما لا مشقة فيه فلا
قهر فيه فكان ابتداء الركن انما هو من الضحوة لشرط ترك الاكل قبلها فكان وجوب تحصيل ترك
الاكل في اول النهار ضرورة وعند الضحوة اصلا فاذا وجدت النية عندها صارت كانها
موجودة في اول النهار تقديرا بطريق الاستتباع لا تحقيقا وقوله لحقه اي لحق اول النهار
وتوفير الحظه فان الامساك فيه اذا لم يكن كاملا في معنى الطاعة لم يستحق تحقيق النية لحقه
وحظه ان تكون النية فيه اعم من كونه حقيقة او تقديرا قال رحمه الله وعلى هذا الا
قلنا ان صوم النفل معتبر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد بالنية في الاخر
لان الصوم عرف قربة بمعياره ولم نعرف معياره الا يوما كاملا فلم يجز شرع العبادة بالرأي
واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كرامة

للاضياف ان يتناولوا من طعام الضيافة قبل طعامها • قيل اي على ان الامساك واحد لا يتجزى
وهو ثبتنا في السياق • وقيل اي على ان الصوم معيار فيكون هذا وضع موضع ذلك قلنا ان صوم
النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد لوجود المنافي من الاكل والشرب في اوله ولم يتاد بالنية باخر
يعني بعد انتصاف النهار زمان ما بعدي النصف يقال له اخر لان الصوم عرف قربة بمعياره هو
والشرع ما عرف بمعياره الا بيوم كامل فليس من الصوم الا بيوم كامل اما الاول فلقوله تعالى كلوا
واشربوا الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل • واما الثانية فلان من نذر ان يصوم بعد الزوال لا يصح
بالاجماع ولو كان امساك بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة فانه يجوز وان قلت • وقال
الشافعي النفل غير مقدر شرعا حتى يصير صايما من حين نوى سوا كان قبل الزوال او بعده في قول
لشرط عدم الاكل في اول النهار لقوله صلى الله عليه وسلم اني اذا الصايم وهي كلمة تنبي عن الاخبار بالحال
ولان مبناه على النشاط فيتادى بقدر ما يودي • الا ترى ان الصلوة النافلة تجوز قاعدا
ورا كبا مع القدرة على القيام والنزول وكذلك الصدقة النافلة غير مقدرة • واجاب
عن المعقول بقوله فلا نجوز شرع العبادة بالراي يعني اذا كان مقدرا شرعا بما ذكرنا العبادة
بمقدار فانه لو اراد ان يصلي ركعة ويكتفي بسجدة واحدة او بعدم السجود على الركوع او اراد
ان يصوم اول النهار الى الظهر لا يجوز بالاجماع واما اثر النشاط في اختياره المشروع وتركه
ولم يجب عن الحديث لانه لا تمسك فيه فان قوله صلى الله عليه وسلم اني اذا الصايم اخبار عن حال
العزم لا عن جعله صوما من ذلك بل فيه بيان جواز العزم من النهار وايضا قوله الصايم منصرف
الى الصوم الشرعي وهو ما يكون من اول النهار لما بينا **قوله** واما الامساك في اول
يوم النحر جواب عما يقال لو كان الصوم الصوم الشرعي مقدرا بيوم كامل لما كان الامساك
في اول يوم النحر الى ما بعد الصلوة مشروعا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ظاهر وتقريره انا لا نسلم ان ذلك مشروع صوما ولهذا لم يشترط فيه النية بالاجماع بل ليكون ابتدا
تناوله من طعام القرابين فان الناس فيه اضياف الله وكره الشرع ان يتناول الاضياف من غير طعام
الضيافة قبل طعامها فجعل الامساك مندوبا اليه لا لانه صوم ولهذا لم يندب هذا الحكم •
في حق اهل السواد لجواز تضحيتهم قبل الصلوة **قال** رحمه الله ومن هذا الجنس الصوم
المنذور في وقت تعينه لما انقلب صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين •
متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف وتوقف
مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضا ما عليه
صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى
حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فاعتبر في احتمال ذلك العارض بما لم ينذر • اي ومن جنس ما صار الوقت •
متعينا له كتعين شهر رمضان لصومه الصوم المنذور بوقت معين مثلا ان يقول الرجل لله
ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز بذلك عن النذر المطلق بان يقول يوما او شهرا ووجه
ذلك ان صوم الوقت وهو النفل لما انقلب بالنذر واجبا لم يبق نفلا اما ان صوم الوقت •
هو النفل فلانه في غير رمضان كصوم رمضان فيه وسائر الصيامات بمنزلة العوارض بدليل
اشتراط التعيين والتبييت في سائر الصيامات دونه واما انه لم يبق نفلا فلما قال ان •
الصوم واحد فلا يقبل وصفين متضادين وهو الوجوب والنفل فانهما صفتان وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد وهو الصوم وقد يتعذر بينهما غاية الخلاف ايضا فان الوجوب
يقتضي المواخذة بترك الواجب والنفل عدمها واذا كانا متضادين وقد ثبت الوجوب

بالنذر

فعل ما لا ياتي قياما على الصلوة
او غيرها لا يكون جايزا وقوله
مبناه على النشاط غير
صحيح ههنا فان النشاط
لا اثر له في تقدير
صح

بالنذر انتفى النفل ضرورة **قوله** فصار يعني الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه
اي من حيث عدم احتماله وانما قيد بذلك لانه احتمل القضا والكفارة فلم يكن واحدا من كل وجه
فاذا كان واحدا من ذلك الوجه اصيب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف وتوقف مطلق
الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور حتى لو نوى قبل انتصاف النهار عنه وقع عنه
كما في رمضان لكنه اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت بطريق الاتساع عن كفارة
او قضا ما عليه صح عما نوى لان التعيين اي تعيين الناذر حصل بولايته وولايته لا تعدوه •
اي لا تجاوزه الى حق الشرع فتعيينه لا يعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ابطال
مشروعية النفل فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا •
فاعتبر هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع بما لم
ينذر اي بالوقت الذي لم ينذر فيه فانه لا يمنع هناك من حق الشرع فكذلك ههنا او •
اعتبر النذر او التعيين في حق ابطال ذلك وهو القضا والكفارة بما لم ينذر اي بعدم
النذر لان نذره بولايته وولايته وعدمها بالنسبة الى ذلك على حد سوا • قال صاحب
الكشف وايراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لانه في بيان ما جعل الوقت معيارا وسببا
وفي هذا القسم وان كان معيارا لكنه ليس بسبب اذ السبب فيه هو النذر بل ايراده في القسم
الذي يليه اولى وانما اورده في هذا النوع لشبهه بصوم رمضان في كون الوقت معيارا
وشرطا للادا كرمضان بخلاف صوم القضا والكفارة وكان مراده ان هذا القسم ليس من
هذا النوع وهو ظاهر فبعد ذلك اما ان يذكره او في الذي بعده ومناسبته له بوجهين
بكونه معيارا وشرطا ولما بعده بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما ناسبه •
بوجهين اولى من الحاقه بما ناسبه بوجه واحد وهذا كما ترى يشعر بان يكون قول
الشيخ ومن هذا الجنس باطلا ولكن قد تقدم في تفسير قوله وعلى هذا الاصل انه كون •
الصوم معيارا فقوله ومن هذا الجنس يكون اشارة الى كونه معيارا المفهوم من قوله وعلى
هذا الاصل ويذكر في وجه تخصيصه بالذكر ههنا دون ما بعده ما ذكرنا من المناسبة •
بوجهين **قال** رحمه الله واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات
الموقتة باوقات غير متعينة وكقضا رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن
حكمها انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير
متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا على صوم الوقت وهو النفل واما على الواجب فلا لانه هو
محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا ولذلك كانت النية من
اوله شرطا ليقع الامساك من اوله من العارض الذي يحتمله الوقت واما اذا توقف على وجه
فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات له لما لم يكن الوقت متعينا القسم الثالث مما ذكر
في اول الباب ما يكون الوقت معيارا لا سببا كالكفارات الموقتة باوقات في الشهر دون
الليالي غير متعينة وكقضا رمضان والنذر المطلق فان الوقت فيها معيار لا يتحقق فيه صومان
من جنس واحد كانا او من جنسين وليس بسبب فان السبب ما يضاف اليه من ظهار او قتل •
او يمين او شهر رمضان الذي لم يصمه او نذر مطلق ومن حكمها اي حكم هذه الصيامات
انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وكونها في اكثر الامساك كاف كصوم رمضان •
والنذر المعين ومن حيث انها غير متعينة في ذلك الوقت صارت من المحتملات فاذا اطلق
الامساك فيها لا يتوقف الا على صوم الوقت وهو النفل دون هذه الواجبات لان التوقف
انما يكون على الموضوعات الاصلية يوقف صحة اسد في قولك رايت اسدا على الهيكل المخصوص

دون الانسان الشجاع لكون الاول موضوع اللفظ • والثاني من محتملاته فلذلك اي فلكون هذه
الواجبات من المحتملات لا تتوقف عليها الاستطاعة كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من
اوله من العارض الذي هو محتمل الوقت فانه اذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع
الاصل وهو النفل ههنا لا يحتمل الاشتغال الى غيره وهو محتمل الوقت وفي هذا اشارة الى الفرق
من صوم رمضان وصوم القضاء في جواز تاخير النية في الاول دون الثاني ومن حكمه انه لا فوات
له لما لم يكن الوقت متعينا • وعن الكرخي عن ابي يوسف انه يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا
ذكره الشيخ في شرح التقويم قال رحمه الله واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل
منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه
ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام
الاول كان مؤديا • فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند ابي يوسف في الحال فاشهر الحج في هذا
العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام
الاول ولا يصير كذلك الا بشرط الادراك وقال محمد رحمه الله لا يتعين هذا الوقت •
للاداء وانما وقته العمر فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر فاشهر الحج من هذا العام بمنزلة
يوم ادركه في حق قضاء رمضان وانما يعرف بان الحج يجب مضيقا او موسعا فقال ابو يوسف
مضيقا لا يسع فيه التاخير عن العام الاول • وقال محمد موسعا يسع تاخيره • النوع الرابع من
العبادة الموقتة هو المشكل منه اي من الموقتة على تاويل المذكور وهو حج الاسلام والاطلاق
المشكل عليها مجازي اذ الاشكال في وقته لا فيه وفسر الاشكال بقوله ومعنى قولنا انه
مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت
معين لادائه وهو احد الوجهين المذكورين في الكتاب فانهم قالوا الاشكال بالنسبة الى
العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى متعين على وجه لا ينفصل عن الاداء
وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها فسمي مشكلا
ولا خلاف لاحد في الوصف الاول وهو ان اشهر الحج في كل عام صالح لادائه فانه لو اخر عن العام
الاول كان مؤديا ولو لم يصلح للاداء كان قاضيا فاما الوصف الثاني وهو تعين اشهر الحج •
من العام الاول للاداء فمختلف فيه عند ابي يوسف صحيح اي ثابت مع الوصف الاول من غير نظر
الى الحيوة في العام القابل فياثم بتاخيره فصار اشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب
به بمنزلة وقت الصلوة يأثم بتاخيرها عنه لكنه اذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول
ولا يصير ذلك الا بشرط الادراك • وقال محمد لا يتعين هذا الوقت للاداء وانما وقته العمر
فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء
رمضان فان من ادرك يوما من ايام اخر وعليه شيء من قضاء رمضان لا يتعين عليه وجوب القضاء
فيه لان وقت القضاء جميع العمر وانما خص هذا النظير دون اجزاء الوقت في الصلوة مع انه هو
مثله لانه اشبه بوقت الحج من حيث انه ينقطع اداء الصوم باقبال الليل كوقت الحج فانه ينقطع •
بانقضاء اشهر الحج من هذا العام بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع الاداء ولا يعرف
حقيقة الحال في تعين الاشهر من العام الاول الا بمعرفة كيفية وجوب الحج اهو واجب بطريق
التضيق او بطريق التوسع • فقال ابو يوسف وجب مضيقا لا يسع فيه التاخير عن العام
الاول وكان قوله لا يسع فيه التاخير تفسير للمضيق • وقال محمد وجب موسعا يسع له
تاخيره قيل لما علم انه ثابت عند ابي يوسف مضيقا كوقت الصوم وعند محمد موسعا كوقت
الصلوة ولم يبق فيه اشكال • واجيب بان كلامهما يقول بما يقول مكيفا فان ابا يوسف

يقول

يقول بالتضيق بطريق الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويته لا من حيث انه ينقطع جهة التوسع بالكلية
ولهذا اذا حج في العام الثاني كان اداء وان محمدا يقول بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال الا انه لا يحتمل
التضيق فانه لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا عنده واثم فعلى ان
الاشكال لم يزل بما قالا قال رحمه الله قال الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع •
الى ان الامر المطلق عن الوقت ايوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر
والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف على الفور • وقال محمد على التراخي فلذلك الحج فاما تعيين الوقت
فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف وان مسئلة الحج مسئلة •
مبتداة تذهب في ذلك محمد الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في عمره اليه تعيينه كصوم القضاء وقته الدهر وان ذلك
الى المبالي والى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا يرى انه متى اداه كان
مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا والدليل عليه انه يتأدى بالنفل مع انه لم
يشرع في مدة واحدة الا حج واحد ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان •
فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل مشروعا ولابي يوسف ان اشهر
الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان
الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو واحد لا مزاحم له لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك
وقت اخر وهو مشكوك لانه لا يدرك الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة سواء في
الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فبقي هذا الوقت متعينا بلا معارضة ويصير الساقط بطريق
التعارض كالساقط في الحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تاخيره عن اليوم •
الاول لا يفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالب والموت في ليلة واحدة
بالفجاءة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة
فخيرهما ولا يتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا لانا انما اعتبرنا التعين احتياطا واحترازا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الماثم لا غير فاما ان يبطل اختيار جهة التقصير والماثم فلا ولا يلزم اذا •
ادرك العام الثاني لانا اعتبرنا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني هو
المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك فقام الثاني
مقام الاول • زعم الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا اي الاختلاف في التضيق والتوسع راجع
الى ان الامر المطلق عن الوقت ايوجب الاداء على الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة
الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة جمع الشيخ بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب
بايجاب العبد كالنذر بالصدقة المطلقة اي عن الموقتة بوقت اشارة الى ان ايجاب العبد
معتبر بايجاب الشرع • فقال ابو يوسف رحمه الله انه يوجب الاداء على الفور • وقال
محمد رحمه الله على التراخي فكذلك في الحج فاما في تعيين الوقت يعني فاما ان يكون الوقت مختلفا
فيه ابتداء فلا والذي عليه عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور
بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج ليست بناء عليه بل هي مسئلة مبتداة • فذهب محمد رحمه الله الى
ذلك اي الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف لكنه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته •
نوعا من انواع اشهر الحج فلا يعين فردا من افرادها وهذا التفسير يدل على قصور باع المفسر •
والا فهو نوع على حقيقته لانا اذا اعتبرنا اول عام فرض فيه الحج ثم مضى على ذلك سنة كان العام
الثاني نوعا من انواع اشهر الحج والثالث نوعا اخر والرابع نوعا اخر الى ما لا يحصى على ما عرف
في موضعه واذا كان كذلك كان الى المكلف تعيينه كصوم القضاء فان وقته الدهر دون الليالي

وإلى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء • واستدل على ذلك بقوله الا يرى
انه متى اداه كان مؤديا سواء كان في العام الاول او الثاني ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير
مفوتا واللازم باطل لانه اداء في كل عام فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تعين الوقت
ينافي الاداء في غيره كما في وقت الصلوة والصوم وبان الوقت بقي وقتا للنفل ولو تعين للفرض
لما بقي النفل مشروعا كما في رمضان وبيان الملازمة بانه لم يشرع في مدة واحدة الا حج واحد
ومتى جاز النفل فيه تعين انه لم يتعين للفرض فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق
النفل مشروعا • واستدل ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء
وكلما تعين له الوقت لا يحل بالتأخير اما الثانية فظاهرة كوقت الظهر للظهر واما الاولى فلان
الخطاب لحقه في هذا الوقت اعني اشهر الحج في العام الاول وهذا اي اشهر الحج واحد لا مزاحم له
لان المزاحمة لا تثبت الا بادراك وقت اخر وهو مشكوك لانه لا يدرك الا بالحيوة اليه
والحيوة والممات في هذه المدة في الاحتمال سواء فلا يثبت الادراك بالشك واذا لم
يثبت الادراك بالشك بقي هذا الوقت متعينا بلا معارضة لان المعارض وهو ادراك
العام القابل سقط بطريق التعارض بين دليل الادراك وهو الحيوة وبين دليل عدمه وهو
الموت لما بينا والساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة في عدم الاعتبار فبقي
هذا الوقت بلا معارض وصار كوقت الظهر في التقدير فيكون التأخير عنه تفويتا بخلاف
صوم القضاء الذي شبهه به محمد فان تأخيره عن اليوم الاول غير مفوت والتعارض بحاله
غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاة نادر فلا يترك الظاهر
بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه ادركها جملة فخير بينها ولم يتعين اولها • فان
قيل قد ثبت انه صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها
وذلك مما يدل على ان تأخيره جائز • اجيب بان تأخيره صلى الله عليه وسلم كان لعذر وهو اشتغاله
بامر الحروب او غيره فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبون تلبية فيها شرك ولم يكن
تغييره للعهد فاذا تمت مدته بعث الله عليا رضي الله عنه فقرأ عليهم سورة البراءة ونادى الا لا يطوف
بالبيت عريان ثم حج بنفسه وقد قيل في الجواب ايضا ان فرضية الحج بقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت وهي نزلت سنة عشر من الهجرة والتي نزلت سنة ست هي قوله تعالى واتموا الحج وهذا
امر بالاتمام بعد الشروع فلا يثبت به الفرضية • وقيل فيه ايضا ان التأخير حرام للفوت
وذلك بالشك في الحيوة وقد ارتفع ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لعلمه انه يعيش الى ان
يبين امر الحج ويعلم الناس مناسكه فلما ارتفع الشك في حقه عليه السلام صار كاول وقت
الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره • فان قيل الحيوة ثابتة فيبقى عملا بالاستصحاب
اجيب بان الانفصال عن القابل ثابت في الحال فيبقى كذلك فيعارض الاستصحابان فتسا
ثم ما ذكر محمد رحمه الله من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة
ولا يجوز بناء الامر عليها لانه لا بد في حق السائل الجاهل بالجزم من التحليل والتحريم في التأخير
فيلزمه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي والاثم بنفس التأخير ان لم يمت
كما قال ابو يوسف • وذكر ابو الفضل في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي يحل
التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد اذا مات قبل ان يحج فان كان
الموت فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير
ويصير مضيعا عليه لقيام الدليل عليه فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة ثم
قيل هذا هو الصحيح • وقيل في جوابه ان معنى قول محمد يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته كقول

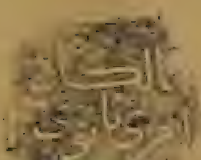
من يقول

من يقول بسلام من عليه السهو يخرجه عن الصلوة بتقدير ان لا يسجد للسهو فيكون متعلقا بالشرط
ويجب في حق السائل الجاهل بانا لا ندري كما قال ابو حنيفة في مسئلة الدهر ومحمد لا يحكم بجواز التأخير
بل علقه بعدم الفوات والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وما ذكر ابو الفضل رواية اخرى
عنه مع ان قوله فان كان الموت فجاة لم يلحقه اثم لا يصح على اطلاقه لانه اذا ظهرت الامارات
ومع ذلك اخر يفوت انما لا يحل له التأخير لانه لم يبق مشكلا اذ الغالب كالمتحقق والاختلاف
في المشكل وقيل فيه نظر لانه يلزم مما قاله تسليم الاشكال لانه يلزم ان يجب في حقه بقوله لا ادري
وهو عين الاشكال وما قال ان قول ابي الفضل رواية اخرى عن محمد فليس بقوي لانه لم يذكره
احد في كتابه • قوله ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا جواب عن قول محمد مشروعية النفل في
العام الاول يوجب عدم التعيين وتقريره ان ذلك ليس بلازم لانا انما عينا التعيين احتياطا
واحترازا عن الفوات فاثر ذلك انما يظهر في حق الاثم فاما ان يبطل اختيار جهة التقصير
والمأثم وهو اختيار النفل لكونه ترك الفرض فلا لان له اختيار تلك الجهة كما ان له اختيار جهة
الترك اصلا اذ لو لم يثبت له اختيار حصلت العبادة جبرا وذلك لا يجوز ولهذا لو اشتغل في اخر
وقت الظهر بالنفل جاز ويأثم بتأخير الظهر فكذا هذا • وقوله ولا يلزم اذا ادرك العام
الثاني جواب عن قوله الا ترى انه متى اداه كان مؤديا سواء كان في العام الثاني او غيره ولو كان
الاول متعينا لصار بالتأخير مفوتا لا مؤديا وتقريره انا انما عينا العام الاول لوقوع الشك
في ادراك الثاني بطريق التعارض بين الحيوة والممات فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني
محققا فتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يمكن الاداء فيه ووقع الشك في ادراك الثالث فقام
الثاني مقام الاول والثالث مقام الثاني • قال رحمه الله ومن حكم هذا الاصل ان وقت
الحج ظرف له لا معيار الا ترى انه يفضل عن ادائه وان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها لا
لا بمعيارها فاشبه وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه
حجة الاسلام كالنفل ممن عليه الظهر • وقال الشافعي رحمه الله لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر عن
التطوع صيانة له واشفاقا عليه وهو نظير حجر السفيه فان هذا من السفه وقيل هذا مشروع فانه
صح بالطلاق والبينة وصح اصله بلا نية ممن احرم عنه اصحابه عند اغمائه وباحرام الرجل عن ابويه لكنا
نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وهذا ابدا في العبادة وقط لا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار
في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال
فلا بد من ان تجري على بدنه وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى في المؤدي لا في المؤدى فاذا نوى النفل فقد جاء
صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدي
وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسير اصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره
اي من حكم وقت الحج وقال من حكم وقت المشكل والاول اولى لقوله ان وقت الحج ظرف له فيكون
تاملا من قبل وضع الظاهر موضع المضمر الا ترى انه يفضل عن ادائه وان الحج افعال عرفت
باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفاتها اي كيفية هذه الافعال من
صفة الوقوف والطواف والسعي لا بمعيارها فانه لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة
بخلاف الصوم فاشبه وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر ولهذا اي ولكونه ظرفا
قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام كالنفل ممن عليه الظهر • وقال الشافعي رحمه الله
لما عظم امر الحج استحسنا في الحجر عن التطوع فاذا نوى الحج مطلقا وعليه حجة الاسلام العبادة انه
وقع عن حجة الاسلام لان الحج اشتمل على زيادة مشقة على المكلف ليست في غيره ولهذا لم يجب

في العمر الامرة فكان وقوعه صيانة للمودى عن الفوت واشفاقا على المودى وهو اي الحجر عن التطوع نظير
حجر السفيه لان تحمل المشاق العظيمة واتعاب الاموال واختيار النفل وترك الفرض مع ان الثواب
في الفرض اكثر والعقاب على تركه متحقق لا يكون الا من السفه والسفيه يستحق الحجر في امر الدنيا
صيانة لماله في امر الدين والدنيا اولى واذا لغت نية التطوع بقي اصل النية ومثله مشروع •
فانه يصح باطلاق النية ويصح اصله بلا نية ممن اغمي عليه فاحرم عنه اصحابه وباحرام الرجل عن
ابويه • واعترض عليه بان نية النفل لما لغت لم يبق اصل النية كما في الصوم عنده • واجيب
عنه بان الصفة في هذه العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقي
اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق
اصل الصوم وفيه نظر لان الصحة في الحج اذا عدمت ايضا لم يبق اصل الحج وبقاء الاحرام
ليس بقاء للحج فان بقاء الشرط او بقاء بعض الاركان لا يكون بقاء للمشروط ولا الجميع لا محالة ولكنا
نقول الحجر عن هذا اي عن التطوع يفوت الاختيار وكل ما يفوت الاختيار ينافي العبادة فالحجر
عن التطوع ينافي العبادة • اما الاولى فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد ولم يرد بفوت
من الاختيار الا ذلك • واما الثانية فلان العبادة شرطها التمييز بالاختيار وقد تقدم واحد
المتنافيين وهو العبادة ثابت فينتفي الاخر وهو الحجر • فان قيل هذا منقوض بما ذكرنا من
احرام الرفقة عنه عند الاغماء فان الحج يقع عنه ولا اختيار هناك • اجاب الشيخ بقوله لكن
الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لا نسلم ان الاختيار معدوم بل هو موجود تقديرا فان اختيار
كل باب بما يناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء في الصلوة فصح بفعل غيره بدلالة
الامر فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة
فقد استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب
ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف
فيما هو شرط العبادة كما لو وضاه غيره فصلى به فاما الافعال فلا بد من ان تجري به على
بدنه فان النيابة فيها غير جائزة فلا يجوز ان يصلي احد عن احد وهذا الذي مال اليه الشيخ
قول بعض مشايخنا • وتوضيحه ان النيابة انما تصح عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز بسبب
الاغماء فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كانوا هو الواقف واذا طافوا
به كان هو الطائف كمن طاف راكبا بعذر وعند بعض مشايخنا نيابتهم عنه في الافعال ايضا صحيح
قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه ولو ادوا
عنه كان جائزا الا ان الحج يودى بالنائب عند العجز بالاجماع وفيه نظر لان ذلك عند العجز الدائم
قوله وجوازه عند الاطلاق جواب عن قوله فانه صح باطلاق النية وتقريره ان جوازه باطلاق
النية لم يكن باعتبار ان التعيين ساقط بل هو فرض ولكن لا يحتاج الى ذكره باللسان او القلب
حالة الاحرام بل دلالة التعيين من المودي كافية وقد وجدت اذ الظاهر من حال المسلم انه لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين في المودى لا لمعنى في المودى بخلاف ما اذا نوى النفل •
فانه قد جاء صريح يخالفه فيبطل به لان الدلالة لا تعارض الصريح • فان قيل هذا منقوض بشهر
رمضان اذا نوى النفل فيه فانه يقع عن رمضان وان كان ما يخالف الدلالة وهو الصريح موجودا
اجاب الشيخ بان الصوم فيه متعين لا مزاحم له في وقته فكان وقوعه عن رمضان لتعينه في وقته
لكونه معيارا لا دلالة في المودى ولا كلام فيه وهذا كنقد البلد فانه لما تعين لمعنى في المودى وهو
تيسير اصابته دلالة بطل عند الصريح بغيره ولم يذكر الجواب عن احرامه عن ابويه لانه ليس مما
نحن فيه اذ ليس ذلك بطريق ان تكون الافعال الحجية واقعة عنهما ولهذا لم تسقط حجة الاسلام

عنهما

عنهما وكان له ان يجعل عن احدهما بعدما احرم عنهما وانما ذلك بطريق ان يجعل ثوابه لهما او لاحدهما
وله ذلك عند اهل السنة لانه حقه فيصرفه الى حيث شاء • قال في المبسوط اذا حج عن ابيه او
امه حجة الاسلام بلا وصية يجزيه ان شاء الله تعالى وتمسك فيه بالاحاديث ثم ذكر في اخر المسئلة
وانما قيد الجواب بالاستثنا لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه الاستثنا
لانه امر بينه وبين الله تعالى والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثنا •••
قال رحمه الله واما المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافا للكرخي على ما اشرنا اليه • قد سبق
لنا تعريف الامر المطلق فلا يحتاج الى اعادته ومن الناس من عرفه بقوله هو ما لم يتعلق اداء المامور به
بوقت محدود على وجه يفوت الاداء على الفور ام على التراخي ومعنى الفور انه يجب تعجيله في اول اوقات
الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره لا انه يجب تاخيره حتى لو اتى به فيه لا يكون معتدا به فانه
لم يذهب الى ذلك احد فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى انه يدل
على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي على انه على الفور • وذكر ابو سهل ان
عند ابي يوسف على خلافا لمحمد والشافعي • وعن ابي حنيفة مثل ابي يوسف • وقال
فخر الدين الرازي انه لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك فلا يحمل على
احدهما الا بدليل لان صيغة الامر تدل على طلب الوجود ولا الفور والتراخي لا مطابقة
ولا تضمنا ولا التزاما فيكون القول به قولا بلا دليل • وضعف بان نفي التراخي على ما فسر
لا ينافي الاطلاق اما الفور فيفيد ولان الفعل يدل على وجود زمان اقتضاء او يفيد زمانه
لا يتصور فيثبت وجوده اقتضاء • استدل القائلون بالفور بقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك فانه يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة وبان الامر يقتضي وجود الفعل في
اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به سقط عنه الفرض ولجواز التاخير نقض لوجوبه ثم
اذ الواجب لا يسع تركه وبان ثبوت الوقت ضروري وما ثبت بالضرورة تقدر بقدر
الضرورة واول اوقات الامكان مراد بالاجماع فينتفي غيره وبان الثابت بالامر اعتقاد
الوجوب واداء الفعل والاول يثبت للحال فكذا الثاني وبالقياس على النهي فان الانتهاء
يثبت على الفور فكذا الايتمار • واحتج من قال بالتراخي بانا فرضنا هذا الامر مطلقا عن
الوقت فلو كان للفور على معنى ان اول اوقات الامكان متعين لم يكن مطلقا عن الوقت هذا
خلف وبان صيغة الامر لطلب الفعل فقط والفور خارج عن موضوعه نعم الامر يقتضي زمانا
اقتضاء للافعال فتعيين الاول تحكم كتعيينه فيها • والجواب عن الاية انا لا نسلم ان
العقاب كان لكون الامر للفور بل لكونه لم ير الامر بالسجود حكمة حيث خلقتني من نار وخلقته من
طين وهو كفر يعاقب به مثلنا ولكن يدل الاية عليه وهي موافقة الملائكة في ذلك الوقت وقوله
جواز التاخير نقض لوجوبه دور لانه انما يثبت على تقدير الوجوب بالفور كالواجب المضيق
فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه فان اخلى عنه اثم • واما
قولهم اول اوقات الامكان متعين فمصادرة على المطلوب واما اعتقاد الوجوب على الفور •
فلضرورة الاستغراق ولان الاعتقاد مستغرق جميع العمر ومن ضرورته التعجيل بخلاف الفعل •
لانه مستغرق جميع العمر على انا نقول يجب الاعتقاد على التوسع كالفعل وكذلك الجواب
عن القياس فان النهي مستغرق دون الامر • فان قيل اذا لم يفد الفور فماذا يكون حكم الشرع •
فيمن مات بغتة ايكون عاصيا ام لا والاول محال لان جواز التاخير ينافي العصيان والثاني يفضي
الى اماتة الوجوب فالجواب انه لا يكون عاصيا قوله يفضي الى اماتة الوجوب
قلنا ممنوع وانما يفضي ان لو فوته وليس مجرد التاخير تفويتا لانه تمكن من الادا في اخر جزء



لعذر الجز الاول والموت فجاة نادر لا يصلح لبنا الحكم عليه فبمجرد التاخير لا يكون عاصيا الا ان الفوات
مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه ولا يدل على بطلان فايدة الوجوب لان اثر الواجب بالنسبة
الى فعل العبد ترك التفويت حذارا استحقاق العقاب ولم يفوت شيا وانما فات بصنع الله
قوله على ما اشرنا اليه قيل هو متعلق بقوله على الراجح لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم
يشر الى مذهبه والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا **قال** رحمه الله ومن هذا
الاصل باب النهي اي ومن الخاص باب النهي لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى معلوم
على الانفراد والنهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن الزاد بل وفي الاصطلاح قول
القائل لغيره على سبيل الاستعلا لا تفعل ولكونه مقابلا للامر ورد على تعريفه من النقض
والترييف ما ورد على تعريف الامر ثم صيغته وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع معناه لا تبيعوا والتحقير كقوله تعالى
ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا والدعا كقوله الداعي لا تكلني
الى نفسي واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد الى ما هو الاوفق كقوله لا تسألوا عن
الاية والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهو مجاز في التحريم والكراهة
بالاتفاق واختلف فيهما فقيل انها حقيقة في التحريم دون الكراهة وقيل بالعكس
وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف على ما تقدم في الامر من المذاهب
والمختار وموجبه وجوب الانتها عن المنهي عنه لانه ضد الامر وموجبه وجوب الايتمار وذكر
في الميزان ان حكمه صيرورة المنهي عنه حراما فاما وجوب الانتها فحكمه من حيث هو امر يقتضيه
في الحقيقة وجوب الانتها حكم الامر الثابت بالنهي اما حكمه فصيرورة المنهي عنه
حراما وفيه نظر لاحتمال العكس وهو الظاهر من لا تفعل وكون المنهي عنه حراما مقتضاه
لا موجبه ولهذا قيل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي فلان الحكيم لا ينهى
عن فعل الا لقبحه كما انه لا يامر الا بالحسنة قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قيل وفيه نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة
فيه عقوبة للمخالفة وحرمانا او تعبدا اما تحريم الحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما
حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل للناس ذلك مع انا اكرم عليه
منهم ونص على ذلك بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم واما تحريم التعبد فكما تحريم الصيد في حالة الاحرام
والجواب انا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح
والحسن والقبح شرعيان فكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح كما ان كل ما امر به فهو حسن غاية
ما في الباب انا لا ندرك القبح وذلك لا يوجب العدم في نفسه وقوله ذلك جزيناهم ببغيهم
لا دلالة فيه على عدم قبحه القبح وانما دلالته على ان حكمة النهي وجعله قبيحا المجازاة ببغيهم
وكذا في حرمة الصيد لا دلالة على عدم قبحه سوى عدم العلم به وهو لا يفيد **قال**
رحمه الله النهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر
ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي
عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام
الدليل على خلافه واما النهي عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن
متصلا به حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي رحمه الله
بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم
الدليل بخلافه ثابت ما اصله النهي في حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل

في صوم

في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده
باطلة منسوخة لا حكم لها النهي المطلق وهو ما عري عن القرينة المشعرة بكون المنهي عنه قبيحا
لعينه او لغيره نوعان نهي عن الافعال الحسية ونهي عن التصرفات الشرعية لانه لا يخلو اما
ان يكون عن الافعال التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع او لا فان كان الاول كالزنا
والقتل وشرب الخمر يسمى نهيا عن الافعال الحسية لتحققها قبل ورود الشرع وان كان الثاني
كالصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك كالنكاح والطلاق والعتاق يسمى
نهيا عن الافعال الشرعية لتوقف تحققها على الشرع فان قيل لا نسلم ان البيع والاجارة ونحوهما
مما يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل وغيرهم تعاطوها قبله اجيب بانهم تعاطوها باعتبار
المبادلة والاستمتاع لا باعتبار كونها عقودا يترتب عليها الاحكام وفيه نظر لبطلان القسمة
حينئذ لان الافعال الحسية ايضا تعاطوها قبل الشرع وترتب عليها احكام بعده فلا فرق بينهما
اذ ذاك والصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محال العوارض
فيندفع الاشكال والنهي عن الافعال الحسية دليل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها
بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه اي على خلاف كونها قبيحة لعينها كالوطي في حالة
الحيض فانه منهي عنه لغيره وهو الاذى قال الله تعالى قل هو اذى ولهذا احله للزوج
الاول ويثبت به النسب ويكمل به المهر ويثبت به الاحصان ومعنى قبحها في نفسها هو معنى
قولهم لمعنى في عينها فذكر الشيخ الثاني كالبيان والتفسير للاول ولقائل ان يقول ان
ارادوا بقولهم قبيح في نفسه ان القبح باعتبار النظر الى ذاته لا بالنظر الى امر خارج عنه كما
يدل عليه ظاهر هذه العبارة في امثاله فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والقتل والزنا كذلك
فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولهذا لو اكره على شرب الخمر لم يحل له
الامتناع ولو كان القبح لذاته لحل له ذلك لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح القتل
باعتبار الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه الانساب المفضي الى الفساد وكل
ذلك خارج عن حقائقها بالضرورة وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر لم يبينه
حتى يعلم صحته وسقمه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالقبح في نفسه هو الباطل وهو ما لم
يحكم الشرع بصحته لا اصلا ولا وصفا ولا يطرو عارض من العوارض واما النهي المطلق
اي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن التصرفات الشرعية وهي
ما تصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محال العوارض فتختلف فيه فعندنا يقتضي قبحا لمعنى في
غير المنهي عنه لكن يكون القبح متصلا بالمنهي عنه حتى يكون المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي
اي مع كونه كاملا وعلى حقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار
العبد الا ان يصير مجازا عن النسخ والنفي وقال الشافعي رحمه الله هذا القسم ايضا يقتضي
قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا اذا قام الدليل على خلاف
الحقيقة على اختلاف الاصلين على ما عرف ان حقيقته عندنا القبح لغيره فلا يترك الا
لدليل كبيع المضامين والملاقيح وعنده حقيقته القبح لعينه فلا يترك الا بدليل كالصلوة في
الارض المغصوبة فكل ما جعلناه حقيقة جعله من محتملاته وكل ما جعله حقيقة جعلناه من محتملاته
فالاستثنا ينصرف الى القولين وذكر الجمع في قوله على اختلاف الاصول واراد به التثنية
وبيان هذا الاصل اي ان هذا الاختلاف يظهر في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا
والبيع الفاسد فانها مشروعة عندنا لاحكامها باطلة منسوخة عنده لا حكم لها والفاسد ما كان
مشروعا باصله دون وصفه والباطل ما لا يكون مشروعا لا اصلا ولا وصفا والصحيح

ما كان مشروعًا اصلا ووصفًا **قال** رحمه الله احتج الشافعي بان العمل بحقيقة كل قسم
واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء
الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك النهي
في صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في
صفة القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف جعله مجازا
في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل احتج الشافعي بان
العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة والنهي في اقتضاء القبح حقيقة فيكون العمل به واجبا اما ان
العمل بحقيقة كل قسم واجب فلان الحقيقة اصل في كل باب والعمل بالاصل واجب واما ان النهي في
اقتضاء القبح حقيقة فبالقياس على الامر لان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة والعمل بحقيقة الامر
واجب حتى كان المامور به حسنا لمعنى في عينه الا بدليل فكذلك وهذا اي ما ذكرنا من اقتضاء
النهي القبح لعينه باعتبار ان الفرض والنهي المطلق والمطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل ويحتمل
القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا من كونه قبيحا لعينه كما في جانب الحسن ثبت انه الموجب
الاصلي فوجب القول به وحينئذ لا يتصور ان يكون مشروعا بعد النهي فمن قال بكونه مشروعا
في الاصل قبيحا في الوصف جعله مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس ما يقتضيه
حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه وما اضيف اليه هو
اصل النهي لا وصفه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه كان عكس الحقيقة وقلب الاصل
لان الوصف تابع للاصل وفيما قلتم يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه وهو
في التحقيق مرادف للاول وفيه بحث اما اولا فلا نسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب
ودعوى الضرورة بقوله لا محالة باطلة فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز واللازم باطل
بالضرورة فالملزوم مثله واما ثانيا فلا نسلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له فقياسه على الامر قياس في اللغة وهو باطل على ما سنبين ان
شاء الله ولئن سلم ان النهي في القبح حقيقة لكن ماذا اردتم بذلك القبح لعينه ام لغيره والاول
ممنوع والثاني هو المطلوب **قوله** لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه قلنا مسلم
قوله والكمال في صفة القبح فيما قلنا يعني القبح لعينه قلنا في الحسيات او في الشرعيات
او مطلقا والاول مسلم ولكن الكلام فيه وكل من الاخرين ممنوع فان الكمال فيه ان يكون
القبيح لغيره ايضا للنهي على حقيقته كما تقدم واذا ظهر هذا وبطل الدليل اندفع التشنيع
قال رحمه الله واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم
المشروع باقتضاء النهي والثاني ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورة كون التصرف مشروعا
ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وللمشروعات درجات
وادناها ان يكون مرضيه وكون الفعل قبيحا منهيا عنه ينافي هذا الوصف وان كان داخلا في المشيئة
والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فانها بمشيئة الله وقضائه توجد لا برضاه فصار النهي عن التصرف
قبيحا بمقتضاه وهو التحريم السابق والثاني ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل
على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته وهي كونه معصية ومن كونه مشروعا وطاعة
تضاد وتناف اي اذا ثبت ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين المنهي عنه كان لتخريج ان
الافعال الشرعية المنهي عنها ليست بمشروعة طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء
النهي والثاني ان ينعدم بحكمه والفرق بينهما ان ما كان بطريق الاقتضاء يقتضي سبق التحريم على
النهي وما كان بطريق الحكم يقتضي تأخره بيان الطريق الاول على ما ذكر في المتن ان من ضرورة

كون

كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لان القبائح وان كانت توجد بمشيئة الله وقضائه وقدره
وحكمه لكنها ليست برضاه واستدل الشيخ على هذا بقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
اي بين واوضح ووجهه ان الوصية هو الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع دليل على كون المشروع
مرضيا فكيف اذا وصى به الانبياء وفيه نظر لان التمسك بها انما يستقيم ان لو كان المراد به حكم
جميع الشرائع واما لو كان المراد به ما اتفق عليه الشرائع على ما يدل عليه ظاهر تفسيره بقوله
ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وذهب اليه اهل التفسير فليس فيه دليل على ما ادعاه وبالمعقول
وهو قوله وللمشروعات درجات ككونها فرضا وواجبا ومندوبا وادناها ان يكون مرضيه
لان الشرع استعباد من الشارع بطريق يصلون به الى رضاه فيلزم ان يكون مرضيا له وكون
الفعل قبيحا منهيا عنه وان كان داخلا في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فانها
توجد بمشيئة الله وقضائه وحكمه لا برضاه عند اهل السنة ينافي هذا الوصف يعني وصف كونه
مرضيا فصار النهي عن هذه التصرفات قبيحا بمقتضاه اي باقتضائه فيثبت القبح سابقا على
النهي ليصح النهي على ما هو مقتضى المقتضي فصار كان الناهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فيصير
التحريم سابقا على النهي وفيه نظر لان قوله كون الفعل قبيحا ينافي هذا الوصف ان اراد به
انه ينافيه بحسب وصفه فمسلم ولا يفيده وان اراد بحسب اصله فهو عين النزاع فلا بد من
بيان اخر وهذا انما يستقيم على قول بعض اصحاب الشافعي وهو من قال باباحة الاشياء قبل الشرع
واما من قال بالحظر فيها قبله فلا حاجة له الى هذا البيان ويكون معنى قوله قبيحا بمقتضاه بمفهومه
لان هذه الافعال لما كانت منهيا عنها قبيحة لعينها كانت باقية على تحريمها والثاني ان من
حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته
النهي وبين كون الفعل معصية وطاعة تضاد وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا تناف
لان احدهما يوجب الاقدام عليه والاخر يوجب الانتهاء عنه والظاهر ان قوله من كونه
وبين كونه مشروعا وطاعة عبارتان عن معبر واحد وقيل مشروعا فيما اذا كان المنهي عنه
من المعاملات كعقد الربوا وطاعة فيما اذا كان من العبادات والتضاد راجع الى كونه طاعة
ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش اما
التضاد بين الطاعة والمعصية فظاهر لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما التنافي والمعصية فلان المشروعية تقتضي جواز الاقدام عليه
والمعصية تقتضي عدمه وفي هذا الدليل نظر لان التنافي من الشيئين انما يكون مانعا عن الجمع
اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين كما نحن فيه فلا واما ان وجوب الانتهاء حكم
النهي فقد تقدم الكلام فيه **قال** رحمه الله ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها
شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي
هو نعمة وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا اي ولان النهي يقتضي قبح المنهي عنه
وانتفاء مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة الموطوءة على آباء الواطي وان
علوا واولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن عليه بالزنا
لانها شرعت نعمة وكل ما هو نعمة لا يجوز ان يثبت بسبب حرام والزنا حرام محض فلا يثبت
به حرمة المصاهرة اما انها نعمة فلان الاجنبيات تلحق بها بالامهات وقد من الله تعالى
علينا بقوله فجعله نسبا وصهرا واما ان كل ما هو نعمة لا يجوز ان يثبت بسبب محظور
فلان المناسبة بين الاسباب والمسببات لا بد منها وهو معنى ما نقل عن الشافعي
الزنا فعل رجمت عليه فلا يجوز ان يتعلق احدهما على الاخر واما ان الزنا حرام محض فلا

يجب الحد او الرجم واحترز بقوله محض عن الوطي بشبهة كالوطي بالنكاح الفاسد ووطي جارية
مشتركة وغيرهما فان حرمته الظاهرة تثبت فيها بالاتفاق وقيد الحكم الشرعي بقوله هو
نعمة حتى لا يلزم الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما
شرعية لكنها ليست نعم وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا • وصورته رجل غصب
شيا وهلك عنده وقضى القاضي بالضمان او تراضيا على ذلك تثبت الملك للغاصب
في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا خلافا للشافعي وثمرة الاختلاف تظهر في
ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب وغير ذلك فعنده لا يملك الاكساب
ولا ينفذ البيع ولا يجب الكفن • قيل في هذا التفريع نظر من وجهين احدهما ان كلامنا فيما
يتحقق فيه جهة الحسن والقبح من جهتين وليس كذلك في هاتين المسئلتين وجود التنافي فيهما
عدم المناسبة بين الاسباب والمسببات وليس ذلك مما نحن فيه • والثاني ان القبح
فيهما حسي ولا خلاف فيه • ويمكن ان يجاب عن الاول بانه اتى بذلك لبيان انه لو كان
المنهي عنه مشتملا على الحسن بوجه ما لجاز اضافة المشروع اليه من تلك الجهة • وعن
الثاني انه اتى بالمسئلتين لبيان التنافي بين المشروعية والنهي لا غير قال رحمه الله
ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا الا ان الاحرام
منهي لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل
الخروج باختيار العبد فيفسد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما
لا ينقطع بجناية الجاني • ولا يلزم الطلاق في الحيض او في طهر الجماع لانه منهي عنه لمعنى في غيره
وهو الضرر بالمراة بتطويل العدة او تلبيس امر العدة عليها • هذا جواب دخل تقريره
اذا جامع المحرم صار احرامه منهيا عنه مع بقائه مشروعا فقد اجتمع جهة كونه معصية
ومشروعا وتقرير الجواب ان الاحرام منهي عنه لمعنى الجماع وهو غيره فكان من قبيل النهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة فلم يوجب اعدامه فانعقد لازما اما ان الاحرام منهي
عنه لمعنى الجماع فلانه مقدمة العبادة فلا يكون منهيا عنه لذاته • واما ان الجماع
غيره فلان الجماع فعل والاحرام قول واحدهما ليس عين الاخر ولا وصفه لكنهما يوجدان
متجاورين فصار النهي عن هذا الاحرام نهيا لمعنى في غيره متصل به مجاورا قوله
لكنه محظوره جواب سوال اخر وهو ان يقال لما ذكرت لزم ان لا يفسد بالجماع كالصلوة
في الارض المغصوبة وتقريره ان الجماع محظوره كالكلام في الصلوة فكان مفسدا • فان
قيل لما كان محظوره وجب ان لا ينعقد معه اذ الدفع اسهل من الرفع • اجيب بانه محظوره
بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشيء ما لم يوجد لم يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن
محظورا له فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انعقد افسده لانه صار من
محظوراته وقوله والاحرام لازم شرعا ايضا جواب سوال تقريره فعلى هذا ينبغي
ان لا يبقى بعد الفساد وتقريره ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض باختيار العبد كالصوم
والصلوة فاثر المفسد في ايجاب القضاء لا في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة يخرج
عنه كما شرع وكلامنا فيما ينعدم شرعيته لاجل النهي لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني وهي الجماع
لان انقطاع الاحرام بجنايته نوع نعمة فلا يصلح ان يكون اثر جنايته وتحقيقه ان انعقاده
على الفساد والزامه اتمامه نوع معاقبة من الشارع والمواخذات في الشرع انواع فيجوز
ان يكون الزام اتمامه وابقاوه في عهدة الاحرام ليفعلها ولا يسقط بها الحج ولا يثاب
على فعلها نوع معاقبة لارتكابه المنهي عنه فلم تدخل هذه المسئلة على اصلنا واما قال

اواحرم

او احرم مجامعا لانه لو اجاب عن المسئلة الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم ولا يمكن الخروج
عنه الا بالاداء فلم يوثر المفسد في رفعه صورة وان اثر معنى حتى وجب عليه القضاء لورد عليه هذه
المسئلة لان الفساد فيها مقارن فينبغي ان يكون يمنع من الانعقاد فجمع بينهما بجواب يشملهما •
وقوله ولا يلزم الطلاق ايضا جواب سوال تقريره انتم تمنعتم اجتماع المشروعية مع النهي
عنه وفي هذه المسئلة ذلك حتى كان الطلاق واقعا وموجبا لحكم شرعي وهو الفرقة وتقرير
الجواب ان ذلك بدليل ونحن نفينا ما لم يكن بدليل وذلك لانه منهي عنه لغيره وهو الضرر
بالمراة بتطويل العدة فان الحيضة التي وقع فيها الطلاق ليست محسوبة من العدة
بالاجماع المركب اما عندنا فلان الاعتداد بالاطهار واما عندكم فلئلا ينتقص مدلول
الخاص ولهذا لم يحرم الطلاق في الحيض اذا لم تتضرر به كما فيما قبل الدخول او تلبيس
امر العدة في طهر الجماع لانها لا تدري ان الوطي يعلق فتعتد بالحبل او ليس يعلق فتعتد
بالاقراء وفيه نظر فان الحامل عندكم تحيض فالالتباس حاصل وان لم يجامع في طهر الطلاق
قال رحمه الله ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكفار مال
المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو حرام
غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب
مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه • اي ولما قلنا ان النهي ينفي المشروعية
قلنا سفر المعصية كسفر الابق وقطاع الطريق وغيرهم لا يكون سببا للرخصة لكونه منهيا •
والرخصة نعمة شرعت لدفع الحرج فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية وكذلك لا يملك الكافر
مال المسلم بالاحراز بدار الحرب لان الاستيلاء على مال معصوم منهي عنه فلا يكون سببا
لما هو نعمة ويرد عليهما ما ورد على مسئلتي الزنا والغصب ويجاب بما يجاب به ثمة قوله
ولا يلزم الظهار جواب سوال تقريره ان يقال الظهار منهي عنه وقد انعقد سببا لما هو
عبادة وهو الكفارة • وتقرير الجواب ان كلامنا في نهي ورد عن تصرف موضوع لحكم مطلوب
شرعا بان النهي لا يكون سببا لمثل ذلك لعدم المناسبة ووجود التنافي بينهما واما
ما وجب جزاء وعقوبة فلا بد من حرمة سببه كالقتل عمدا فانه محظور محض صار سببا •
للقصاص الذي هو جزاء وعقوبة ولهذا صار الظهار سببا للكفارة • ولقائل ان يقول
العقوبات المشروعة اما ان يكون مشتملة على جهة حسن اولا والثاني باطل لتعلق مصلحة
العامة او الخاصة بها بالاتفاق فتعين الاول ولا بد له من سبب مناسب وما ثمة بالاستقراء
الا النهي فاشتمل على جهة صالحة لسببية الحسن بالضرورة فاستوت الافعال عبادات
وعقوبات في جواز وقوع النهي سببا لها قال رحمه الله ولنا ما احتج به محمد رحمه الله
في كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق منهي والنهي لا يقع على ما لا يتكون وبيانه
ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد
مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه •
والنسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع نفسه ليصير امتناعه بناء
على عدمه وفي النهي يكون عدمه بناء على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال
والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما القبح فوصف قائم بالنهي مقتضى به تحقيقا لحكمه فكان
تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضي دليلا على
الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضى

بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بو[صفه]
فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل • فاما الشافعي فقد حقق المقتضي وابطل
المقتضى وهذا غاية المناقضة والفساد • اذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض او في
طهر جامعها فيه وقع عند جمهور الفقهاء خلافا للشيعة واذا طلقها ثلاثا جملة وقع
عندنا خلافا للامامية • واحتج محمد رحمه الله قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم
النحر انها نهي عما يكون ولا يكون والنهي عما لا يكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي
لا تطر واشار الشيخ الى هذا بقوله ان صيام العيد وايام التشريق منهي عنه والنهي
لا يقع عما لا يكون مراده بذلك ان صوم يوم العيد مما يكون اي ليس بمعدوم شرعا اما
بيان ان صيام العيد منهي فبقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام
اكل وشرب وبعال • واما ان النهي لا يقع عما لا يكون فقد بينه الشيخ بقوله ان النهي
يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره اما بيان ان النهي
يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فلان النهي تكليف وترك المنهي عنه عبادة
وفقط لا تصح العبادة بدون الاختيار واكتفى الشيخ عن بيان هذه المقدمة بما تقدم
له في اخريات الامر • واما بيان ان كل ما يضاف الى اختيار العبد يستدعي تصوره
فقد اشار اليه الشيخ بقوله ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه
وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه وهذا ما صدق عليه النهي واما النسخ فلاعدام
المشروعية عن الشيء اي ليتعدم فعل العبد لعدم كونه مشروعا فالامتناع عنه بناء
على عدمه في نفسه شرعا لا تعلق له باختيار العبد ولهذا لا يثاب على الامتناع عن
المنسوخ فان من ترك التوجه الى بيت المقدس لا يثاب عليه وهذا ما صدق عليه هو
النسخ وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بين كونه منهيا عنه وبين كونه قبيحا لعينه اي منسوخا
بحال في المشروعات • فان قيل اذا كانا على طرفي نقيض فكيف جعلتم النهي عن الافعال
الحسية مجازا وتمنعون عن جعل التضاد مجوزا للمجاز فالجواب ان المراد من
من المتناقضين هاهنا ليس حقيقتهما وانما المراد بهما المنافيان ولم يجعل التضاد مجوزا
للمجاز بل المجوز غيره على ما سيأتي واذا ظهر هذا ثبت المنافاة بين النهي الحقيقي والقبح
لعينه لا سيما في المشروعات فانها لا تتحقق قبيحة لعينها الا بدليل ويوضح هذا ما ذكرنا
ان الافعال الشرعية ما تصرف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض والمتصرف
فيه بالتجويز استحال قبحه عينه فاذن النهي عنها يقتضي تصور المنهي عنه واليه اشار الشيخ
بقوله والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا وصفة قبح فيه وهي تثبت بالنهي مقتضى تحقيقا لحكم
النهي وهو طلب الاعدام والثاني تابع للاول لا محالة فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل
به موجبه ومقتضيه وهو النهي وفي جعله قبيحا لعينه ذلك فيصير المقتضي التابع دليلا
على فساد مقتضيه ومشروعه بعد ان كان دليلا على صحته فان وجود الصفة دليل على قيام
الموصوف بالضرورة واما التحقيق في مثل هذا ان لا نهمل واحدا منهما فنعمل بالاصل في
موضعه اي بحقيقة النهي بابقاء المشروعية وجب العمل بالمقتضي بقدر الامكان وذلك بما
اشار الشيخ بقوله وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل قوله فاما الشافعي فقد حقق المقتضي
وابطل المقتضي اي جعل قبح المنهيات الشرعية لعينها فصار منفيا وابطل حقيقة النهي وهو
مناقضة لان وجود التابع يستلزم وجود المتبوع وجعل القبح لعينه يستلزم انتفاء المتبوع

وهو النهي

وهو النهي وذلك باطل معارضة بالتشنيع لتشنيع الشافعي فيما اسلف • واعلم ان جواب
ابي حامد بما معناه ان الموضوعات اللغوية متعينة لصرف الاسماء اليها عند الخلو عن عرف الشرع
او عارض يعارضه وقد دخلت المنهيات عن ذلك فينصرف النهي في الصوم عن الصوم اللغوي
لا وصفه وجواب صاحب القواطع بما معناه ان وجود الفعل المشروع في الصوم
مثلا بالامساك والنية وهو فعل العبد وبكونه صوما وعبادة وهو باطلاق الشرع
ففي وسع العبد الامساك والنية واما صيرورته عبادة فباعتبار الشرع فلم لا
يجوز ان يرجع النهي الى المتصور حسا لا شرعا وجواب بعض اصحاب الشافعي ان
الفعل عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي كلها ساقط • اما الاول فلانه
لو اسلفته حسية او لعدم اشتهارها لم يكن مرتكبا للمنهي عنه لا محالة • واما الثاني فلان الكلام
في النهي عن الفعل الشرعي لا الحسي • واما الثالث فلان النهي عنه اعدام المنهي عنه من
قبل المكلف في المستقبل لا في الماضي قال رحمه الله فان قيل هذا صحيح في الافعال
الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة
على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف قيل له قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد ذاتا
بالنهي كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم
الشك وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها • فان قيل هذا اي الجمع بين العمل بحقيقة النهي وبين القبح في المنهي
عنه في الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال
الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح لما قلنا ان بين المشروعات والقبح تضادا وتنافيا
فالجواب ان الجمع بينهما واقع والوقوع دليل الصحة فانا وجدنا الاحرام قد يتصف
بصفة الفساد كما تقدم والطلاق كذلك اذا كان في حالة الحيض فان عدد الطلاق الثلث
بمنقضيه والرجعة بعد لازمة وترتب الحكم عليه دليل المشروعية ولزوم المراجعة دليل
الفساد وكذلك الصلوة فانها اذا كانت في ارض مغصوبة وفي الاوقات المكروهة تو[صف]
بالحرمة وكذلك الصوم في يوم الشك والاستدلال به واضح لان المحظور في وصف
الصوم وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات وهو
ان يترك الاصل وهو المقتضي في منزلته والتبع وهو المقتضى في منزلته وذلك بان لا يجعل التبع
مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان ينفي النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما
واحدا في المشروعات بلا ضرورة قال رحمه الله وعلى هذا الاصل يخرج الفروع
كلها منها ان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه
دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن العقد ولا محله فصار قبيحا بوصفه
مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد
في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه بخلاف الميتة لانها
ليست بمال ولا متقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك الخلاف الميتة لانه ليس
بمال ولا متقوم وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه
وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا • وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا
ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم الوصف من شهادته
وهو الاداء وبقي الاصل فيصير فاسدا • اي على ان النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها
يخرج الفروع منها ان البيع بالخمر منهي عنه بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم وما

كان كذلك صلح ثمنا من وجه دون وجه فكان البيع ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا.
اما الاول فلان المالية انما تكون بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله ذلك في كتابه بقوله تعالى
ومنافع للناس ولهذا كانت متقومة قبل التحريم وبالنص ثبتت حرمة تناولها ونجاسة عينها
وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها ضرورة الاجتناب
عنها بالنص. واما الثانية فلانه بالنظر الى كونه مالا صالح وبالنظر الى كونه غير متقوم ليس
بصالح وهذا خلل وقع باعتبار ما هو كالوصف تابع وهو الثمن فان البيع مبادلة المال بالمال
على وجه التراضي الا ان الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا لا يشترط وجود الثمن ولا القدرة عليه
بخلاف المبيع وينفسخ البيع بهلاك المبيع لا الثمن وهذا لان المقصود من شرعية البيع الانتفاع والوصول
الى الحاجة وذلك بالمبيع دون الثمن اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد
فكان المبيع اصلا فالثمن تابعا له بمنزلة الوصف والاخلال في ركن العقد ولا في محله وهو المبيع
والخلل الواقع بحسب الوصف يجعل المنهي عنه فاسدا لا باطلا. وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد
فان حكمه حكم بيع العبد بالخمر وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد البدلين يدل
على كونه ثمنا لانها تدخل في الوسائل والاثمان بهذه الصفة لما مر وقد دخلت في هذه
المسئلة في العبد فيقتضي ان يكون الخمر مبيعة فيبطل كما اذا باعها بالدراهم فقال هما سواء
لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكل واحد يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم
لان الخمر تعينت فيه مبيعة قوله بخلاف الميتة يعني في المسئلتين فانه اذا باع الميتة
بالعبد او العبد بالميتة بطل البيع لان الميتة ليست بمال ولا متقومة فلم يصلح ثمنا من كل وجه
فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع والمراد من كونها غير مال بالنسبة الى دين سماوي فلا
معتبر بعادة الكفرة في اعتبارها مالا وكذلك جلد الميتة ليس بمال لا في الحال ولا في
المآل وانما يحصل المالية عند كون الدباغ بصنع العبد ولهذا اتفق العلماء على بطلان بيعه
حتى لو قضى قاض بجواز بيعه لا ينفذ فلم ينعقد العقد فيه لانعدام ما هو ركنه ولا متقوم
لانه جزء الميتة ولهذا لم يبا بقطعه بخلاف الشعر والمنية غير متقومة فكذا احرزها ولهذا
لم يضمن مستهلكه. وقيل قوله ولا متقوم احتراز عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة
ولكنها متقومة في العقود. قال صاحب الكشف وجدت بخط شيخي ان المراد بالميتة التي
ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح فالبيع فاسد وفي الذخيرة
قال ابو الحسن في الجامع ذبيحة المجوسي مال في عندهم ذكوه كالتخنيق والوقذ فانه يجوز
البيع بينهم عند ابي يوسف ولو استهلكها مسلم ضمن لكنه كالميتة حتف انفها. وقال
محمد هي والميتة حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعي والفاعل ليس من اهله. ولابي
يوسف انهم يتمولون به كالخمر ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدينون بخلاف الميتة
حتف انفها لانها ليست بمال في دين احد وهكذا ذكر في التجنيس من غير خلاف وكذلك
الربوا اي بيع هو الربوا مشروع باصله غير مشروع بوصفه. اما الاول فلوجود ركنه
وهو مبادلة المال بالمال على وجه التراضي في محله وهو المتقوم واما الثاني فلكونه
منهيا عنه لمعنى في غيره. قال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا والربوا عقد
معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وغير
مشروعيته باعتبار الفضل فان به تفوت المساواة التي من شرط الجواز بقوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث
والفضل وصف فلا ينعدم به الاصل المشروع اعني الايجاب والقبول الصادرين من الاهل

في المحل

في المحل فكان فاسدا لا باطلا. والشرط الفاسد وهو ما لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق فيه نفع كبيع العبد وشرط الخدمة مثل بيع الربوا
من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكم الدرهم الزائد في الربوا فما روي انه صلى
الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط انما هو باعتبار الفضل المستحق بالعقد الخالي عن العوض
ولهذا اي ولكون النهي في المشروعات يقتضي القبح لوصفه قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهادة المحدود في قذف وهو الاداء. واما
اصل الشهادة فهو باق ولهذا ينعقد النكاح بشهادته كشهادة الاعمى فيصير فاسدا.
قال رحمه الله ومنها صوم يوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله وهو
الامساك لله في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية لان
الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار
فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على
وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله
طيب بوصفه مثل الفاسد من الجواهر فصار تركه طاعة معصية بوصفه على مثال البيع
الفاسد ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته
فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه
متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار رضا فالى صاحب الشرع في
العبد عن عهدته. اي ومن الفروع صوم يوم النحر وايام التشريق فانه مشروع عندنا باصله
استحسانا. وقال زفر والشافعي رحمهما الله وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة انه غير
مشروع فعلى ظاهر الرواية لو نذر به صح ويفتى بالافطار والقضاء في يوم اخر ليتخلص
عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة وجه قولهما ان الشرع عين هذا الزمان
للاكل والشرب بقوله فانها ايام اكل وشرب وبعال واذا تعين المحل لاحد الضدين انتفى
الضد الاخر لا محالة فكان الصوم فيها ممتنعا شرعا كما في الليل وايام الحيض فلا يصح النذر
به. ولنا ان صوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله فان اصله الامساك لله تعالى
في وقته على وجه القربة وذلك حسن مشروع لا محالة وهذا الامساك في وقته فيكون
حسنا مشروعا ولا يحتاج شيء منها الى البيان سوى كونه في وقته وبيانه ان الشرائع
تقتضي الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى اذ لا مشروع ادل منه على التقوى واليه الاشارة
بقوله تعالى لعلكم تتقون. وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة
الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة الداعية المنسية للعواقب
وقهر النفس الامارة بالسوء لطاعة ربها ثم لا بد للصوم من وقت لان الوصال يتعذر
وقد تعين النهار لان الليالي اعدت للسكون والاستراحة والنهار للاكتساب وابتغاء
الرزق قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله
وذلك مؤد الى الجوع والعطش وحامل على الاكل والشرب بما في الحركة من التحليل الذي
يستدعي البدل لبقاء الشخص فتعين النهار للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر الى هذه
الحكمة لا تفاوت بين هذه الايام وغيرها فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا له
واردا بجعل هذه الايام محلا له ايضا فثبت ان اصله وهو الامساك لله في وقته على وجه

القربة موجود حسن لا قبح فيه وانما هو قبيح بوصفه وهو الاعراض بالصوم عن الضيافة الموضوعة
في هذا الوقت فتبين ان الصوم يقوم بالوقت لانه معياره لا يتصور الصوم بدونه ولا فساد
فيه والنهي تعلق بوصفه وهو كونه يوم عيد فلم يبطل الطاعة المشروعة بسبب هذا
الوصف معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية فصار فاسدا ثم قوله طاعة
وقربة يجوز ان يكونا مترادفين وهو الظاهر ويجوز ان يكون المراد بالطاعة الفرض لان
الطاعة اسم لفعل عمل بامر وما لم يوجد فيه امر لا يسمى طاعة كذا ذكره ابو المعين **وقوله**
قربة يراد به النفل لانه اسم لكل ما به يتقرب الى الله فصار التقدير اصل الصوم الامساك
لله تعالى فان وجد الامر كصوم رمضان فهو طاعة وان لم يوجد كصوم ايام البيض
وغيرها فهو قربة وفيما نحن فيه ان لم يتحقق الصوم على وجه الطاعة فقد يتحقق على وجه القربة
فكان مشروعا وفيه الاعراض بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به حتى لو امسك حمية او لعدم
اشتهاء او غدا لا يحصل الاعراض لكنه غير لازم لان ما يحصل به النهي غير ضروري ثم بين معنى الفاسد
بقوله ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه ماخوذ من الفاسد من الجواهر فقال
جوهر فاسد اذا بقي اصله وذهب لمعانه وبياضه واصفر وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي
اصله ولم يكن منتفعا به ثم بين كون هذا الصوم مشروعا باصله قبيحا بوصفه بوجه معقول
وهو ان الناس اضياف الله في هذا اليوم والمنال اي الذي يطعم الانسان فيه بحسب
اصله من جنس الشهوات ولا خفاء في ذلك وبحسب وصفه طيب لكونه طعام ضيافة الله
ووصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه بخلاف الصدقة فصار تركه اي ترك
المنال طاعة باصله لكونه ترك ما هو من جنس الشهوات معصية بوصفه لكونه ترك
طعام الضيافة فصار على مثال البيع الفاسد حسن باصله قبيح بوصفه • واعترض عليه
بان النهي بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا في هذه الايام ورد عن الصوم فصرفه الى
غيره عدول عن حقيقته بلا دليل وذلك لا يجوز • وبانا لا نسلم ان الاعراض عن الضيافة غير
الصوم بل عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة
مع السكون وقد طول ابو المعين في هذا الفصل وخلاصة كلامه ان المنهي عنه عين الصوم
بجهة المشروع ايضا عينه بجهة وجاز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين
مختلفتين عند عامة الفقهاء فما زاد على ان جعل الاعراض الذي جعله الشيخ وصفا عين الصوم
وسماه جهة **والجواب** عن الاول ان النهي الوارد عن الصوم اما ان يكون
الصوم اللغوي او الشرعي والمبني كلامنا في الاول • والثاني اما ان يكون منهيا عنه
لكونه صوما بنفسه او لامر اخر لا سبيل الى الاول لانه من حيث كونه صوما عبادة فلا يجوز
ان يكون من تلك الحيثية منهيا عنه وذلك لا خفاء فيه والثاني هو المطلوب • وعن الثاني
بان عين الصوم عبادة عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية وهذا متصور ان يكون
قبل يوم العيد وايام التشريق وفيها وبعدها • واما الاعراض عن الضيافة فلا يكون
الا فيها فانى يكون احدهما عين الاخر غاية ما في الباب ان الصوم فيها يستلزم الاعراض
عنها وبه يحصل المطلوب **وقوله** جاز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين
مختلفتين هو اجمال ما فصله الشيخ فان الجهة التي بها يكون الصوم مشروعا اصله والتي
يكون بها حراما هي وصفه ولهذا اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بل هو
بالنهي كان النذر به صحيحا لانه نذر بالطاعة والنذر بالطاعة جائز بالاجماع وانما

وصف

وصف المعصية متصل بذاته فعلا واما باسمه ذكرا وهو حال النذر فلا معصية فيه لتصور
المعصية لا بنذر وعند النذر لا معصية فيصح النذر وهو ظاهر الرواية • وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه لو اضاف النذر الى يوم النحر لم يصح نذره ولو اضافه الى الغد والغد
يوم النحر صح نذره والفرق انه صرح في نذره بما هو منهي عنه وفي الثاني لم يصرح لانه قال
غدا او هذا كما قالت المراة لله علي صوم يوم حيضي لم يصح النذر ولو قالت غدا وغدا يوم حيضها
صح النذر وجواب ظاهر الرواية عنه ان الحيض وصف المراة لا وصف اليوم وقد ثبت
بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها اهلا للاداء لم
يصح لانه لا يصح الا من الاهل كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوما اكل فيه ولهذا اي ولكون
الصوم معصية بوصفه او لكون وصف المعصية متصلا به فعلا وهو اولى لتعرف بالتامل
قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية وما اتصل
بالمعصية وجب قطعه شرعا وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شيء لانه مامور من
صاحب الحق فصار رضا فالية فرق العبد عن عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه
كمن اذن غيره باتلاف ماله فاتلفه فانه لا يضمن • وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف
انه يلزم القضاء بالشروع وذكر في المبسوط ان عندهما عليه القضاء لان الشروع كالنذر
وكالشروع في الاوقات المكروهة **قال** رحمه الله ومنها ان الصلوة وقت طلوع
الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد
بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت
لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة فقيل لا تتادى
به الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا ازداد الاثر فصار
فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف
لم يفسد • وكذلك البيع وقت النداء اي ومن الفروع الصلوة عند طلوع الشمس اي
والدلوك اي الزوال والغروب فانها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها من القيام والقراءة
والركوع والسجود وغير ذلك وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والوقت
صحيح باصله لكونه كسائر الاوقات صالح لظرف العبادة • قال صلى الله عليه وسلم خير
موضوع من غير تعيين لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاءت به
السنة لما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الصلوة بعد الصبح فقال صل صلوة
الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع بين قرني الشيطان
وحينئذ يسجد لها الكفار • وفي حديث اخر انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة ثم
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد
لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا
دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات • وذكر في المبسوط
ان قران الشيء قوته وقوة الشيطان في هذه الاوقات لانه يزينها للعبدة ان يسجدوا
لها فيها والنسبة للمبالغة • قيل لما كان الشيطان يزينها وجب ان تستحب الصلوة
فيها رغما له وردا لتزيينه • واجيب بان السنة جاءت في الكراهة ككراهة الوقوف
في بطن عرنة ووادي محسر فان قيل لما كان كذلك ثبت التسوية بين الصلوة فيها وصوم
الايام الخمسة فكانت الصلوة فيها فاسدة كالصوم • اجاب الشيخ بقوله الا ان الصلوة

لا يوجد بالوقت لكونه ظرفا لا معيارا فلا يؤثر بالفساد بخلاف الصوم • فإن قيل لما كان
ظرفا وجب أن لا يؤثر في النقصان أيضا فإن فساد الظرف لا يؤثر في فساد المظروف
كالصلوة في الأرض المغصوبة وأنتم تقولون بنقصانها • أجاب الشيخ بقوله وهو سببها
يعني أثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا بل لأنه سببها وفساده يؤثر في فساد المسبب
لا محالة إلا أنه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا أثر في النقصان وفائدة النقصان تظهر
في عدم تأدية الكامل به لأن ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا وفائدة عدم الفساد تظهر
في الضمان بالشروع بخلاف الصوم فإنه يقوم بالوقت ويعرف به لكونه معيارا فأورث
الأثر نقصانا وفسادا فلم يضمن بالشروع في ظاهر الرواية كما تقدم • وأما الصلوة في
الأرض المغصوبة فإن النهي عنها متعلق بما ليس بوصف فلم يؤثر في الفساد ولا في النقصان
وكذلك البيع وقت النداء • أما في الصلوة فلأن النهي متعلق بشغل أرض الغير وأما في البيع
وقت النداء فترك السعي وهما أمران منفكان عن الصلوة والبيع لأن الصلوة توجد
بدون الشغل والشغل يوجد بدون الصلوة والبيع يوجد بدون الترك بأن تبايعا
في الطريق ذاهبين والترك يوجد بدون البيع بأن مكث من غير بيع وإذا كان كذلك كان النهي
لأمر مجاور فأورث الكراهة لا الفساد • وههنا بحث من وجهين الأول أن هذا
الكلام إنما يستقيم على تقدير أن يكون الوقت سببا للنفل لأن كلامنا فيه والنفل ليس بموقت
ولا مأمور به • والثاني أن النقصان لا يمنع الجواز كالكراهة بدليل أن من ترك بعض
الواجبات في أدائها أو قضائها خرج عن العهدة فينبغي أن يتأدى بها الكامل
كالصلوة في الأرض المغصوبة • وأجيب عن الأول بالتزام أن الوقت سبب النفل وذكر
في ذلك وجهان • أما الأول فما ذكر في التقرير أن إدراك كل زمان نعمة تستدعي شكرا
وكان ينبغي الاشتغال بالشكر إلا أن الله رخص بالإيجاب في البعض فإذا أنذر أو شرع
فقد أتى بما هو العزيمة • والثاني أن الوقت لما كان سببا للفرائض ألحق النفل بها فجعل الوقت
سببا لما أنه بحيث يفعل العبد وهو الشروع أو النذر وإيجاب العبد معتبر بإيجاب
الشرع والوقت سبب فيما يوجبه الشرع فكذلك فيما أوجبه العبد بدليل أنه لو
شرع في النفل في الوقت المكروه ثم أفسده وجب القضاء لا في وقت مكروه كما في الواجب
بإيجاب الشرع • وعن الثاني أن النقصان إنما لا يمنع عن الجواز إذا كان فيما لم يدخل
تحت الأمر لعدم الإخلال بالمأمور به وأما إذا كان راجعا إلى نفس المأمور به أو وصفا
فلا نسلم عدم المنع فإنه مخل بالمأمور به والوقت في الصلوة داخل تحت الأمر بالدلائل
القطعية والنقصان فيه يمنع الجواز كوصف العمى في رقبة كفارة اليمين قياسا وأما ما
لم يدخل تحت الأمر كثبوتها بأخبار الآحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فيوجب العمل
لا العلم ففواته لا يؤثر في منع الجواز كفوات صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين إذ المأمور به كامل
أصلا ووصفا • قيل لا نسلم أن المأمور به كامل وصفا عند فوات الإيمان • وأجيب
بأن صفة الإيمان ثابتة بخبر الواحد أو بالقياس فلا يكون داخلا تحت الأمر • قال
رحمه الله وهذا بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لأنه أضيف إلى غير محله فلم ينعقد •
فصار النهي مجازا عن النفي وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف
فيه وإنما الخلاف في حكم حقيقته وكذلك صوم الليالي لأن الوصال غير مشروع ولا ممكن
والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء وصار النهي

مستعارا

مستعارا عن النفي • هذا جواب نقض يرد على ما ذكره تقريره لو كان ما ذكرتم من الدليل صحيحا
بجميع مقدماته لكان بيع المضامين وهو ما يتضمنه أصلاب الآباء جمع مضمون وهو ما ضمنه
الشيء يعني تضمنه والملاقيح وهي ما في البطون من الأجنة جمع ملقوح أو ملقوحة من لقحت
الدابة إذا حبلت وبيع الحر فاسدا لا باطلا لكون النهي فيها نهيا عن التصرفات الشرعية فيكون
منعقدا للملك بالقبض واللازم باطل لأنكم لا تقولون به فالملزوم مثله وتقرير الجواب
هذا أي بقاء المشروعية بعد النهي يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح لأنه أضيف إلى غير
محله وكل بيع أضيف إلى غير محله باطل فهذا البيع باطل • أما الأولى فلأن البيع مبادلة المال
بالمال والحر ليس بمال وكذلك ما في الصلب والرحم لأنه غير موجود والمعدوم غير
محل للبيع • وأما الثانية فلأن المحل شرط وعدم الشرط يستلزم عدم المشروط وإذا
كان باطلا فهو منسوخ فصار النهي مجازا عن النفي وهذه استعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة
وهو استواؤهما في نفس الرفع فإن أحدهما يرفع الأصل والآخر الوصف ولأن كل واحد منهما
للإعدام كما تقدم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله فلا رفث ولا فسوق ولكن
كلامنا في نفس الاستعارة فإنها جائزة بالاختلاف وإنما الخلاف في حكم حقيقته في التصرفات
الشرعية على ما مر • وكذلك أي كبيع الحر ونحوه صوم الليالي فإن النهي الوارد بقول الراوي
نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الوصال مجاز عن النفي لعدم محله الليل للصيام لأن
الوصال وهو أن يواصل الأيام بالليالي بالصوم غير مشروع بحسب أصله إذ الشرع لم
يجعل الليل وقتا للصوم • قال الله تعالى وكلوا واشربوا وليس ممكنا أيضا لأن الآدمي
بلا أكل لا يعيش عادة فلا بد من أن يتعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر والنهار هو
المتعين لشهوة البطن غالبا لأن الحركة المحوجة إلى الأكل والشرب فيه فتعين للصوم تحقيقا
للابتلاء إذ بناء العبادة على مخالفة العادة والعادة في الأكل والشرب النهار • فإن قيل
الجماع يوجد في الليالي وهو أحد المفطرات • أجيب بأن شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن
ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الأثر فلا يعتبر بنفسها • قال رحمه الله ولا يلزم النكاح
بغير شهود لأنه منفي بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بشهود فكان نسخا وإبطالا ولهذا
يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولأن النكاح شرع للملك الضروري لا ينفصل
عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهي والتحريم فبطل العقد لمضادة بينه بمقتضى
النهي بخلاف البيع لأنه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لأن الحل فيه تابع ألا ترى أنه
شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالأمة المجوسية والعبد والبهائم وكذلك
الخمر وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله ولفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
من النساء مستعار عن النفي • هذا جواب معارضة تقريرها أن يقال ما ذكرتم وإن دل
على ثبوت ما ذكرتم لكن عندنا ما ينفيه وهو أن قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بشهود
مجاز عن النهي كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق والنهي يقتضي المشروعية عندكم ولا
نكاح مشروعا بلا شهود أصلا فدل على أن النهي لا يقتضي المشروعية أما كونه مجازا عن
النهي فلئلا يلزم الخلف في كلام الشارع لأنه قد يوجد حسا بلا شهود وأما أنه لا نكاح بلا
شهود أصلا فلأنه لا ينعقد أصلا باتفاق بيننا وبينكم وتقرير الجواب أن ذلك غير لازم
لأنه نفي لكونه إخبارا عن عدمه كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بطهارة •
فيوجب انتفاء المشروعية ضرورة صدق الخبر ولزوم الخلف ممنوع لأن الكلام في النكاح
الشرعي وهو منتف أصلا بخلاف الرفث ونحوه فإنه يوجد حسا • فإن قيل لو لم يكن النكاح

مشروعا اصلا لما سقط الحد ولما وجب العدة والمهر واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان ما لا يكون اصلا لا يكون سببا للمشروع • اجاب الشيخ بان ثبوت هذه الاشيا
لشبهة العقد وهو وجود صورته في محله لا لانعقاد العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت
لا الثابت وههنا كذلك **قوله** ولان النكاح جواب اخر وتقريره النكاح شرع
لملك ضروري لا ينفصل عن الحل وكل ما كان كذلك لا يجتمع مع الحرمة فالنكاح لا يجتمع مع الحرمة
اما الاول فلان الاصل فيه عدم المشروعية لكونه استيلاء على الحرة واسترقاقا لها حكما
بلا جناية وانما شرع ضرورة بقاء النسل اذ الوطي على وجه السفاح بداعية الشهوة يوجب
الفساد فشرع النكاح ضرورة الحل ولهذا سمي ملك النكاح ولا يظهر اثره في غيره حتى بقيت
الحرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها
او وطئت بشبهة كان الارش والاجرة والعقر لها • واما الثانية فلان الجمع بينهما جمع
بين النقيضين فثبت ان النكاح لا يجتمع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فينعدم الحل بمقتضى
النهي ومن ضرورة عدمه خروج النكاح عن كونه مشروعا لان الاسباب
الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها • فان قيل يلزمكم انعقاد النكاح مع حرمة الاستمتاع
في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض • اجيب بانه انما انعقد في هذه الصورة ليظهر اثره بعد
زوال هذه العوارض لانها تزول لا محالة واما فيما نحن فيه فالحرمة ثابتة ولا غاية لها
ليمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا فائدة في الانعقاد اصلا بخلاف البيع لانه وضع
لملك العين والتحريم لا يضاده لان التضاد انما يكون بين الصفات واما الحل فانه وان
كان يضاد التحريم لكنه في البيع تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا
كالامة المجوسية والعبد والبهائم وكذلك الخمر • فان قيل هذا اشارة الى ان النهي عن الافعال
الشرعية يقتضي القبح لغيره انه لم يمنع عن ذلك مانع وهو تخصيص العلة والشيخ لا يجوزه • والجواب
عن ذلك بما لخص سنذكره ان شاء الله تعالى وكذلك اي كالنكاح لغير شهود نكاح المحارم
فانه منفي لعدم محله ولفظ النهي الوارد في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مستعار
للنفي وقد تقدم وجه ذلك **قال** رحمه الله واما استيلاء اهل الحرب فانما صار
سببا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان
العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز بالدار فسقط النهي في حكم الدنيا • لما فرغ
عن الجواب عما يرد على الاصل المخالف فيه شرع في الجواب عما يرد على الاصل المتفق عليه
وهو ان النهي في الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية فقال واما استيلاء الكفار •
وتقريره ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عنه يوجب قبحا لعينه فينتفي مشروعيته وقد جعلتم
سببا للملك وهو نعمة ولا بد لها من سبب مشروع رعاية للتناسب • وتقرير الجواب
ان النهي عن الحسيات يوجب القبح لعينه اذا لم يدل دليل على خلافه وقد دل فان النهي عن
الاستيلاء لم يكن لذاته بدليل انهم لو استولوا على مال مباح من دارنا كالصيد مثلا
ملكوه بالاجماع فثبت انه نهي لغيره وهو عصمة المحل والعصمة ثابتة في حقنا دون اهل
الحرب لانها ثابتة بالخطاب وهو معدوم في حقهم لانقطاع ولايتنا فكان استيلاؤهم
على اموالنا كاستيلائهم على الصيد فملكونه • فان قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على ارقائنا
فانهم يعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها **فالجواب** ان مدار المسالة
ليس اعتقاد عدم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متاكدة بالحرية المتاكدة
بالاسلام فلا يحتمل السقوط **قوله** ولان العصمة جواب اخر وتقريره سلمنا ان العصمة

مشروعا صح

زا

ثابتة على الاطلاق في حق الجميع الا انها تنتهي بتناهي سببها وهو الاحراز فاذا انتهى الاحراز انتهت
العصمة الثابتة به اما ان العصمة سببها الاحراز فلان العصمة عبارة عن كون الشيء حرام التعرض
لحق الشرع او العبد وهي تثبت بالاحراز واما انها تنتهي بتناهي سببها فلان الحكم ينتهي بانتهاء
السبب لا محالة كما تنتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام والاحراز يحصل اما باليد على الشيء بان كان
في تصرفه او حكما بان كان في دار الاسلام وقد انتهى كلاهما باحراز الماخوذ بدارهم فينتهي العصمة
الثابتة واذا انتهت العصمة سقط النهي في حكم الدنيا فلم يبق الاستيلاء محظورا لبقائه على عصمة
المحل ولا يلزم احرازهما سا وعدم ملكهم اياها لان قابلية المحل شرط لعلية العلة وارقاؤنا
لم تقبل سقوط العصمة لما مر • فان قيل لو كان قابلية المحل شرطا لكان الاستيلاء على اموالنا
باطلا والملزوم حق لما ذكرتم فاللازم مثله بيان الملازمة ان ابتداء الاستيلاء انما يرد على
مال معصوم وهو ليس بمحل له فيلغو العدم مصادفته محله ثم لا يفيد زوال العصمة بعده كمن
اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده وجب الضمان وان زالت عصمة الحرم بعد
الاخراج لان ابتداء الاستيلاء بلاقي محله **فالجواب** ان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء
فيه سواء كما في لبس الخف في حق المسح فصار كانه استولى ابتداء على مال غير معصوم في دارهم • فان
قيل لما كان الابتداء والبقاء سواء في الابتداء كان الاستيلاء على مال معصوم فكذا في الانتهاء •
اجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه القلب كما سنذكره ان
شاء الله وكذلك نقول في صيد الحرم انه يملك بعد الاخراج حتى جاز بيعه نص عليه في الجامع
ولو اكله حل الا انه يجب ارساله فلو لم يرسله وجب الجزاء تعظيما للحرم **قال** رحمه الله
واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرا
ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر بعد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه وان
قبح لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن المولى لكونه مملوكا تحقيقا للشرط
المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه ولا ضمان المدبر جعل
مقابلا بالفائت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة
الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز ذهب المتقدمون من مشايخنا
الى ان سبب الملك للغاصب في المغصوب تقرر الضمان عليه لئلا يجتمع البدل والمبدل في
ملك شخص واحد قيل وهو غلط الا ان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب فيه ولهذا لو
نفذ بيع الغاصب ويسلم الكسب له • وقال بعض الشارحين المتاخرين السبب هو الغصب
عند اداء الضمان قيل وهذا غير صحيح فان الملك لا يثبت للغاصب عند الاداء حقيقة ولهذا لا يسلم
له الولد فلو كان الغصب هو السبب لملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف
اذا تم بالاجازة ومع هذا في هذه العبارة شنعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح
ان يكون سببا للملك فالاسلم ان يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق
الجبر مقصودا بالغصب ثم يثبت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان متوقف
على الملك لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروعا مع بقاء
الاصل على ملكه اما الاول فظاهر واما الثانية فلان الجبر بعد الفوات عن ملكه فثبت انه
كان شرطا للضمان وشرط الحكم تابع له لانه يثبت لتصحيحه لا مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت
المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فيكون حسنا بحسنه وان قبح الملك لو كان مقصودا
به اي بالغصب قيل وحقيقة الخلاف راجعة الى ان الضمان يجب بمقابلة العين عندنا وبمقابلة
اليد عند الشافعي وهو يقول القاضي يقضي بالضمان في المدبر والمغصوب ووجوب ضمانه

ملك صح

مقابلة اليد بالاتفاق فجعلناه الاحاجة الى زوال ملك الغير اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل
ودليلنا في ذلك قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى امرهم
بالتصدق بها والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان
تعذر يحفظ عليه ثمنه وان الضمان يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود المالك عن الدار
لا اسكانا بيعة وكنيسة بدليل ان الضمان الاصلي في المغصوب عينه بالاجماع حتى يجب رده
الى مالكه ووجوب المثل او القيمة خلف عنه ولا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز كما
لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن رد المغصوب وما قلنا اولى مما قاله الخصم لانه بدل عما هو
متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا
نظير له في الشرع • فان قيل هذا بدل خلافة كالتيمم مع الوضوء بدليل اشتراط عدم الاصل
في بدل الخلافة القدرة على الاصل يسقط الخلف كالقدرة على الماء فانها تسقط •
جواز التيمم وههنا اذا عاد العبد الآبق من الغاصب كانت القدرة على الاصل فوجب
ان يسقط اعتبار الخلف ولم يسقط فالجواب ان القدرة على الاصل قبل حصول
المقصود بالخلف يسقط الخلف وههنا القدرة انما حصلت بعد حصول المقصود بالخلف
وهو الحكم بازالة عن الملك حالة القضاء احترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك
واحد فلا يسقط الخلف كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء لم يجب الاعادة • فان قيل لو كان
الملك للغاصب شرطا للضمان لما لزم الضمان في غصب المدبر اللازم باطل لوجوب
الضمان فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط والمدبر
ليس بقابل للانتقال من ملك الى ملك فانتفى الملك الذي هو شرط فينتفي المشروط • اجاب
الشيخ عن ذلك بجوابين • احدهما بتغيير المدعى وهو ان يقول شرط الضمان اما الزوال او الملك
وقد قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان •
لكن لا يدخل في ملك المشتري اي الغاصب وسماه مشتريا لانه كالمشتري عند اداء الضمان
صيانة لحقه اي حق المدبر • والثاني ان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفائت والفائت فيه
هو اليد دون الرقبة وهذا اي الطريق وهو جعل المال مقابلا بما ليس بمال طريق جائز
في الشرع كما في القتل الخطأ لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والفرق
فالطريق الاول وهو المال مقابلا بالعين طريق واجب الى بابه يتقرر لا يجوز العدول
عنه بلا ضرورة وهذا اي جعله مقابلا بفوت اليد طريق جائز يجوز المصير اليه عند العجز
والضرورة كالمجاز مع الحقيقة وهذا الجواب قريب من الاول باعتبار العدول من اشتراط
الملك الى اشتراط الزوال قال رحمه الله واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلا لنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا اذ الولد هو الاصل في استحقاق
الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما
يعمل بقيامه مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى
الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه
مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة • واما الجواب عن شبهة الزنا الحرمة
المصاهرة فهو انه لا يوجب حرمة المصاهرة بنفسه اي من حيث انه زنا اصلا لما ان الحرام
لا يكون سببا للنعمة وانما الزنا سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد اصل في استحقاق
الحرمات يعني حرمة آباء الواطئ وابنائه على المرأة وحرمة امهاتها وبناتها على الرجل والعصيان
ولا عدوان في الولد بالنظر الى حقوق الله فيه ولا بالنظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله

ولا عدوان

ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق جميع كرامات البشر كولد الرشدة وحينئذ لا مانع من كونه
سببا للحرمة المذكورة كما انه لا مانع عن كون ولد الرشدة بالكسر سببا لها فان ثبوته ليس
باعتبار ملك النكاح بل باعتبار ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة ويتولد منه الولد قال
الله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج جمع مشيج بكسر الميم وهو ما اختلط من ماء
الرجل بماء المرأة فيثبت البعضية بين الولد والواطئ والموطوءة واليه اشار عمر رضي الله عنه
في المنع عن بيع امهات الاولاد بقوله بعدما اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم
بدمائهن ثم يثبت حكم البعضية التي بين الموطوءة وامهاتها وبناتها والبعضية بين الواطئ
وآبائه وابنائه كذلك الولد لانه بعضهما ثم تتعدى منه حرمة آبائه وابنائه الى المرأة وحرمة
امهاتها وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة الولد
لان جزءه صار جزءا منها وجزءها صار جزءا منه لان الولد يضاف الى كل واحد منهما بكماله
فثبت ان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر
لكونه امرا باطنا فاقيم السبب الظاهر وهو الوطء مقام الولد وجعل الولد كالحاصل
منه تقديرا واعتبارا كما ان الوطء الحلال مفض الى الولد فالحرام كذلك بالاتفاق
بالضرورة والمانع مكابر فكما يتعدى من الوطء الحلال الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب
والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذا حرمة
آباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد
والجدات لان بنت الموطوءة لا تحرم على اب الواطئ والى اسبابه اي اسباب الولد كالنكاح
والوطء والتقبيل والمس بشهوة والنظر الى الفرج خلافا للشافعي فكذا في الوطء الحرام •
فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما ان الاستمتاع
بالجزء حرام بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون • وبقوله صلى الله عليه وسلم
ناكح اليد ملعون • اجيب بان ذلك كان واجبا لكن تركناه في حقهما ضرورة النسل
كما سقطت حقيقة البعضية في حواء عليها السلام حتى حلت لآدم للضرورة فثبت ان حرمة
المصاهرة انما تثبت بالزنا لقيام الوطء مقام الولد وما يعمل بقيامه مقام غيره فانما يعمل
بعلة الاصل اي بالمعنى الذي بعلة الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه الا ترى ان التراب
لما قام مقام الماء في التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي
هو تلويث فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة
المصاهرة وهو الولد • فان قيل ما ذكرتم امر ثابت بالرأي فلا يعارض ما روي عن ابن عباس انه
سئل عمن غشي ام امرأته هل يحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن
عائشة رضي الله عنها فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا •
فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف على انه غير مجرى على
ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطء الابن جارية
ابيه وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا شر الثلثة فذلك في مولود خاص لانا
نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح من ولد الرشدة وانفعه للناس اكثر ومذهبنا في هذه
المسئلة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابي وعمران بن الحصين ومسروق وذكر في
الاسرار والطريقة البرغرية ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم قال
رحمه الله واما سفر المعصية فعزيمة لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح واما العصيان
في فعل قطع الطريق او التمرد على المولى وهو مجاور له فصار كالبيع وقت النداء ولا يلزم على

قلنا

هذا النهي عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما
والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث وما
قبح لعينه شرعا ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع
لتمليك المال كان باطلا في غير محله وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة في
ارض مغصوبة وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم
النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا او
القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا • سفر المعصية عن نهي عنه لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج
مديد مباح وكل ما هو مباح من حيث كونه مباحا لا يكون معصية واما العصيان في فعل قطع
الطريق او التمرد على المولى ان كان المسافر عبدا ابقا وهو مجاور له ينفك عنه ولهذا لو
قصد ذلك المكان بلا بغي ولا تمرد كان مسافرا ولو قصد البغي او التمرد بدون قصد المكان
البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذا لو بدل قصده بقصد الحج او لحقه الاذن
من مولاه خرج من العصيان ولم يتغير سفره فتبين ان المعصية مجاورة لسفره لا لذاته فصار
كالبيع وقت النداء فصلح سببا للرخص **قوله** ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان النهي
المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في غيرها الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في عينها •
لان القول بكمال القبح الذي هو مقتضى النهي في الحسية مع كمال المقصود وهو تصور الوجود
من العبد لتحقق الابتلاء ممكن على ما قلنا قبل هذا **قوله** والنهي في صفة القبح يعني ان
النهي المطلق في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة ما قبح لعينه
وضعا وهو قسمان ما لا يقبل السقوط كالكفر وهو في مقابلة الايمان وما يقبل السقوط كالكذب
فان قبحه يسقط في اصلاح البين وفي الحرب وفي رضا المنكوحة كما ورد الاثر بذلك وهو في
مقابلة الصلوة وما قبح لعينه شرعا ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح
والصلوة بغير طهارة لان البيع لما شرع لتمليك المال كان في غير المال باطلا والحر غير ما
وكذا قبل ان يخلق الحيوان فصار بيعه عبثا وكذا الصلوة لما شرعت اهلية العبد لها
حال عدم الطهارة صار فعله مع الحدث عبثا من وجه لصدوره من غير اهله ككلام
الطاير والمجنون فالحقنا بالقبيح وضعا لعدم الاهلية والمحلية وهذا في مقابلة الصوم
والزكوة والحج وما قبح لمعنى في غيره مجاور وهو البيع وقت النداء والصلوة في ارض مغصوبة
وهذا في مقابلة السعي والطهارة وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا مثل الفاسد وصوم
يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والنهي عن الافعال الحسية يقع على
القسم الاول كما مر وعن الامور المشروعة وفي بعض النسخ الشرعية على هذا القسم الذي قلنا
انه ملحق به وصفا • وفيه اشكال لان القسم الذي هو ملحق به وصفا مثل له بالبيع الفاسد
وصوم يوم النحر وقد قيل هذا ان ذلك يفيد الفساد والقسم الذي قبله كالصلوة في ارض
مغصوبة النهي فيه نهي عن الافعال الشرعية ولم يقع على الملحق به وصفا وقد ذكر قبل هذا انه
لا يفيد الفساد • واعلم اني اذكر لك في هذا الموضع ما وصل الي من الكتب وغيرها وما سنح
لي فيه فخذ ما صفا ودع ما كدر • قيل ان المعنى الموجب للقبح في القسم الملحق لما كان بمنزلة الوصف
كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع وفي القسم الذي قبله لما كان لمعنى مجاور ممكن
الانفكاك اوجب صحة البيع حتى انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض
لكنه يكون مكروها والوطي في حالة الحيض يحلها على الزوج الاول ويصير المرء محصنا يرجم ان
زنى بعدم ووجد قاذفه لكون ثابتا بعد دليله وفيه بحث من اوجه • الاول ان القبح في

ذلك ان كان يشد بذا الحاق بالقبيح لعينه فان القبح لما كان باعتبار الوقت وهو داخل في الصوم
كان الواجب ان لم يكن قبيحا لعينه ان يكون ملحقا به • الثاني قولهم اوجب فساد المشروع ان اراد وابه
عدم الجواز فممنوع لان صوم يوم النحر لمن نذر فيه يجوز ويكره وان اراد وبه الجواز مع الكراهة
لم يبق بين القسمين فرق • الثالث ان قولهم يكون مكروها ان اراد وابه كراهة التحريم يكون دا
اعلى حالا من الملحق به وصفا والفرض انه دونه هذا خلف وان اراد وابه التنزيه لزم ان لا يكون هو
سحل وطي الحايض كافرا واللازم باطل لان المنصوص عليه خلافه بيان الملازمة ان مستحل المكر
لا يكون كافرا **والجواب** عن الاول ان القبح لو كان لذات الوقت لزم ما ذكرتم ولكنه باعتبار
متصل بالوقت وهو معنى الضيافة فلم يلحق بالقبيح لعينه • واما النقض عن عهدة السوالين الاخرين
فمشكل ولعله ان يقال المختار ان يكون المراد من الفساد هو الجواز مع الكراهة لئلا يرد صوم يوم
النحر نقضا **قوله** لزم ان لا يكون مستحل وطي الحايض كافرا قلنا ثبت ذلك بالاجماع • فان
قيل فعلى هذا لا يكون الحكم ثابتا بعد دليله قلنا ممنوع فان قبح القسمين بالنظر الى كونه بالعرض
يوجب الكراهة ولا عبرة للجهة الزائدة على ذلك كما ان القبح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير
نظر الى كون احدهما وضعا والاخر شرعا وعلى هذا حصل الجواب من الاشكال الوارد على قوله
وعن الامور الشرعية يقع على القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا بان يكون المراد ما قبح لغيره من
غير اعتبار الجهة الزائدة ويكون تقديره عن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره وخص الملحق
وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر هذا ما سنح لي في هذا الموضع وحصل العلم دونه والله اعلم
قال رحمه الله باب معرفة احكام العموم العام عندنا يوجب الحكم فيما
تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما تناوله والدليل على ان المذهب عندنا هذا الذي
حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضي على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث
العرنيين في بول ما يوكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله استنزهوا البول ومثل قوله عليه السلام
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ما سقته السماء ففيه العشر • لما فرغ من بيان
احكام الخاص بانواعه شرع في بيان احكام العام وقدم الخاص لكونه ابعد عن الاحتمال
من العام وقيل لانه جزء العام والجزء مقدم وهو فاسد وقيل لان حكمه قطعي بالاتفاق
بيننا وبين الشافعي والعام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص
فيما تناوله وقد فسرنا القطع واليقين في باب احكام الخصوص وهو مذهب الزمشايخنا
وقوله العام بعمومه يشير الى استواء الجميع في ذلك امرا كان او نهيا او خبرا الا اذا لم
يكن الحمل عليه كما في قوله لا يستوي اصحاب النار الاية فانه يجب التوقف الى ان يتبين
المراد ولا يعمل به لتعذر الامكان وفيه خلاف الشافعي • واستدل الشيخ على ان هذا
المحكي هو المذهب عندنا بما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال الخاص لا يقضي على العام •
اي لا يترجح عليه اذ الحكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص
بالعام مثل حديث العرنيين في بول ما يوكل لحمه وهو ما روي انس رضي الله عنه ان قوما
من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي صلى
الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم
ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث النبي عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا
فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا • قال الراوي
رايت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش وعرينة واد بحذاء عرفات وتصغيرها
سميت عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون وحذف الياء التصغير عند النسبة اليها

لم يبق بين القسمين فرق قلنا يلزم من
هذا الوجه ولذا المراد بالكراهة
في القسم الاخر كراهة
التنزيه **قوله**
تم

لان ما نعليه يحذف عددها فقال احصى في حصنيه وهذا خاص ورد في ابوال الابل ثم نسخ
بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام لانه محلى
بلام الجنس فيتناول الابوال كلها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما نسخ الاول بالثاني •
لا يقال انما صح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول لانه ثبت تقدمه بالمثلة التي تضمنها
وقد نسخت بالاتفاق لانها كانت في بدء الاسلام فدل انتساخه على تقدمه • وللقائل
ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث عام قوله لانه محلى بلام الجنس فيتناول
الانواع كلها ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او للعهد ويكون المراد بول ما يؤكل لحمه
عملا بالدليلين والجواب عن الاول ان الحقيقة انما توجد في الخارج في ضمن الاشخاص
فان كانت تمام الافراد فهو المطلوب وان كانت بعضها لا تكون الالف واللام للحقيقة
بل للعهد والفرض انه للحقيقة هذا خلف • وعن الثاني بسبب ورود الحديث وهو ما ورد
في قصة سعد بن معاذ رضي الله عنه انه حين مات وشيع الناس جنازته نزلت الملائكة
للصلاة عليه حتى كان النبي عليه السلام يمشي على رؤوس اصابعه من زحامهم فلما وضعوه في
الارض ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي عليه السلام استنزهوا البول
الحديث وكان رجلا كثير الابل ولم يكن يتقي ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول البول
ما لا يؤكل لحمه • فان قيل الاعتبار للفظ لا للسبب واللفظ يحتمل ذلك لا محالة فالجواب
ان ذلك احتمال لم ينشأ عن دليل فلا يكون مرادا او النظر الى اللفظ باعتبار عدم تعهده
بشيء من الابوال يفيد المطلوب لبقائه على العموم واذا ثبت انه ليس للحقيقة ولا للعهد
وهو محرم يحمل بول ما يؤكل لئلا يلزم النسخ مرتين كما يجيء تقريره قوله ومثل قوله دليل اخر
فان قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة خاص في مقدار معين نسخ
بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وهو عام وهذا لان الخاص والعام اذا
وردا في حادثة ولم يعرف تاريخهما يجعل العام متاخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك • قيل
لا نسلم ان ابا حنيفة رحمه الله يقول بالنسخ فانه ذكر في المبسوط والمراد من الصدقة في قوله
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دونها اذا بلغت قيمته نصابا
وابو حنيفة رحمه الله اول الصدقة بزكوة التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة خمسة
اوسق مائتا درهم فلم يكن قوله ما سقته السماء ناسخا واجيب بان الكتاب والسنة
قد يكون لهما ضرب من التخريج فعلى طريق النسخ يكون حجة لمن تمسك به ومثل هذا كثير في
التمسكات كما ذكر في شرح التاويلات في قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
واختلف اهل التفسير في سبب نزولها قيل في حق الكفرة الذين لا تسمعوا لهذا القران
والغوا فيه • وقيل في الخطبة وقيل في حق الصلوة وقال فعلى نزولها في حق الصلوة تكون
حجة لنا على الخصم في ان المقتدي لا يقرا خلف الامام • وفيه نظر لانه يكون استدلالا
بخصوص السبب ولسنا قائلين به بل هو حجة باعتبار ان الامر لم يدل على وقت معين يجب
استماعه في اي وقت كان والاصوب ان يقال المذكور في المبسوط انما هو بطريق التنزل
وتقريره ان يقال ما سقته السماء ناسخ لذلك على ما ذهب اليه الشيخ ثم لما كان ذلك بالطريق
الذي قلنا ان العام يحمل متاخرا للاحتياط امكن ان لا يكون في الواقع كذلك تنزلت
يعني ان لم يكن ناسخا فيكون مؤولا بكذا على ما ذكره في المبسوط قال رحمه الله
ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر في كلام مفصول ان الحلقة
للاول والفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم والثاني بالخصوص فهذا قولهم جميعا

وقالوا في

وقالوا في رب المال والمضارب اذا اختلفا في العموم والخصوص ان القول قول من يدعي العموم
ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لما اوجب الترجيح بدلالة العقد • وقد قال عامة
مشايخنا رحمهم الله ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس
هذا هو المشهور واختار القاضي الشهيد المروزي في كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان
المذهب عندنا ما قلنا • هذا عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقريره العام مثل الخاص
عندنا لما حكي عن ابي حنيفة ولما ذكر محمد في الزيادات فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص
منه لاخر يعني في كلام مفصول ان الحلقة للاول والفص بينهما لان اسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص فكان استحقاق الاول بالعموم والثاني بالخصوص والتخصيص انما يصح اذا
كان موصولا والفرض انه مفصول فكان معارضا لا مخصصا والعام مثل الخاص في ايجاب
الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما وهذا قول محمد • وروي
عن ابي يوسف ان الحلقة للاول والفص للثاني كما لو كانت الوصية بالفص موصولا فان في
تلك الصورة الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق وابو يوسف لم يفرق بينهما لان
الوصية لا يلزم شيئا في الحيوة بل انما يجب بعد موته فكان البيان الموصول والمفصول
سواء وكان الشيخ اطلع على رواية عنهما موافقة لقول محمد حيث قال وهذا قولهم جميعا
يؤيده ما ذكر في التقويم وزيادات شمس الائمة هذه المسألة من غير ذكر خلاف وجواز ان يكون
اسم الاشارة راجعا الى اصل المسألة وتقريره ان كون العام مثل الخاص قولهم جميعا • واعلم
ان الخاتم ليس بعام مصطلح بل هو شبيه به باعتبار ما دخل تحته من الجزئين ومثل هذا الايراد
بالتمثيل كالتمثيل بالواحد من العشرة في مسألة الصفات ولا نظير لذاته وصفاته وقالوا
يعني العلماء الثلاثة في رب المال والمضارب اذا اختلفا في العموم والخصوص ان القول
قول من يدعي العموم فانه اذا قال المضارب بعد التصرف وظهور الربح امرتني بالبز وقد
خالفت وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول لرب المال والربح بينهما على ما شرطا ولو
ولو قال المضارب ولم تسم شيئا وفي العقد خسران وقال رب المال دفعته في البز وقد
خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا • وقال زفر القول لرب المال وهو قول
القياس لان الاذن مستفاد من جهة رب المال فلو انكر الاذن اصلا كان القول له فكذا
اذا اقر بصفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة وجه الاستحسان ان المضاربة
مقتضى العموم لان المقصود منها وهو الربح يحصل باعتباره بدليل انه لو قال خذه مضاربة
بالنصف صح ويملك جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى العقد العموم لما صح الا بالتنصيص
كالوكالة فكان قول مدعي العموم راجحا ولولا استوى العام والخاص وقيام المعارضة بينهما
لما وجب الترجيح بدلالة العقد وجوبا او جوازا ذلك دل على ان مذهبهم المساواة بين العموم
والخصوص وانما اذا كان قبل التصرف فالاختلاف حجر للمضارب عن العمل • وقد قال عامة
مشايخنا ان العام الذي لم يلحقه خصوص يعني من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص
اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان والعام منهما فرض قطعيا فلا يجوز
تخصيص القطعي بالظني • قيل لان التخصيص بطريق المعارضة ولا معارضة بين القطعي
والظني وفيه نظر سياتي في باب البيان ان شاء الله هذا اي عدم جواز التخصيص بهما هو
المشهور من مذهب علمائنا رحمهم الله نقله الجصاص وابن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة
وبعض اصحاب الشافعي وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم
فان ابا بكر رضي الله عنه بحضرة الصحابة وانكر حديث يخالف الكتاب ورد عمر رضي الله حديث

فاطمة في المسوته وعائشة رضي الله عنها اذ تحدث تعذيب الميت ببكاء اهله بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى واختاره القاضي الشهيد في كتاب الغرر في بعض الشروح ان المراد به
ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمي صاحب المختصر في الفقه • وقال صاحب الكشف
ظني انه اراد به القاضي الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن المحسن بن علي الخالدي المروزي لانه
هو المعروف بالقاضي الشهيد اما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد فثبت بهذه الجملة
ان المذهب عندنا ما نقلنا من ان العام مثل الخاص قال رحمه الله ولهذا قلنا ان قوله
الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى
الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد • اي ولان
تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد • والقياس قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص وكل ما كان كذلك لا يجوز تخصيصه بهما
فقول الله هذا لا يجوز تخصيصه بهما • اما الاولى فلان الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة
مقام الذكر كما اقيم الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان في معناه داخلا فيه
فلا يكون مخصوصا • واما الثانية فظاهرة مما تقدم فلا يجوز اكل متروك التسمية بحديث
براء بن عازب وابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم
يسم او بحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم •
عن اقوام يأتون بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه السلام اذكروا
اسم الله عليه فكلوا او بالقياس على الناسي فانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن متروك التسمية
ناسيا قال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيخص العام بالقياس عليه لشمول
العلة المنصوصة اياهما وهو التسمية في القلب كما ذهب اليه الشافعي لان الاية •
غير مخصوصة وبعمومها تدل على حرمة اكل متروك التسمية عامدا وبكونه موكدا بحرف
من على حرمة كل جزء منه لانه في موضع النهي يفيد المبالغة • قيل لا نسلم انها غير مخصوصة
لان الاعتبار لعموم اللفظ وهو يقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منها
بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص العامد في الذبح بالقياس
عليه • واجيب بان الاجماع لا يصلح مخصصا على ما سنذكره ان شاء الله على ان السلف
اجمعوا على ان المراد به الذكر حال الذبح لا غير • فان قيل لا نسلم ان المراد به الذكر باللسان •
بل اعم من كونه به او بالقلب • اجيب بان لفظة عليه يدل على ذلك اذ يقال ذكر عليه اذا
اذكره باللسان وذكره اذا ذكر بالقلب كذا في المحيط وما ذكره ابن عباس ان المراد به
ذبائح المشركين او المجوس او الميتة او المنخنقة وما ذكره الكلبي ان المراد به ما ذبح لغير الله وغير
ذلك تأويل فلا يكون حجة على الغير • فان قيل لو كان المراد به متروك التسمية عامدا لكان
اكله فسقا لقول الله تعالى وانه لفسق واللازم باطل فالملزوم مثله • بيان الملازمة
ان اكل المحرم يوجب الفسق لا محالة وبطلان اللازم لكونه مقبول الشهادة والفاسق
لا تقبل شهادته • والجواب ان بطلان اللازم ممنوع فان من اكل معتقدا حرمته
يفسق واما المعتقد اباحته فانما لا يفسق لتأويله كالاخ الباغي عن الميراث بقتل
العادل لانه متأول وفي الكلام في هذا المقام طول وفي الجملة ذكر في المبسوط كان ابن
عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم كلتيهما وبه اخذ مالك وعلي وابن عباس رضي الله
عنهما كانا يفصلان بينهما وهو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عامدا وفي
باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ قضاؤه لانه

مخالف للاجماع وقد وقع لي في الانوار في دفع التخصيص عن الاية ان كونها مخصوصة مسبوق
باحتمال التخصيص والاية لا تحتمله لان من في قوله مما زائدة في سياق النفي لان معناه ثم بقوله
لا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة افادت التاكيد لا محالة وتاكيد العام ينفي
احتمال الخصوص على ما سيجيء واذا لم يحتمل التخصيص لم يكن العامد مخصوصا منها قال
رحمه الله وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا لم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بالاخبار
والقياس • فمباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل عند
ولا يؤذى ليخرج بل لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يجالس حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج •
الحرم • فان قيل هذا الكلام متناقض لان عدم الاطعام والسقي يصادف في الايذا فالجواب
ان المراد من الايذا هو التعرض له بشيء من ضرب او ايلام او شتم او نحوه وهو من مقوله هو
ان يفعل وترك الاطعام واخواته من مقولة ان ينفعل فلا تناقض فيه • والدليل على ما نحن
اليه قوله تعالى ومن دخله كان امنا اي صار امنا فانه عام في كل من دخل الحرم جانيا مستحق الاجل
به ووجه الاستدلال لا يخفى شرطيه وقد عرفت ان الثاني فيهما مسبب عن المقدم فيكون •
معناه والله اعلم امنا مسببا عن الدخول وهو لا يتحقق الا في داخل خائف وقت الدخول
حتى يزول ذلك بالدخول فالاية لا تتناول غير الجاني لانه ليس بخائف فلا يتصور فيه الامن •
بالدخول لثبوته له قبله واذا كان كذلك تصوبنا على عمومه والعام موجب للقطع كما تقدم
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد او القياس • وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني فيه
قد خص من الاية بما روي انه صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة امر بقتل نفر منهم ابن خطل •
وبقوله صلى الله عليه وسلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الاطراف
فان القصاص اذا كان في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادنى الحقين فلان لا يبطل •
اعلاهما اولى وبالقياس على من انشأ القتل في الحرم فانه يقتل بالاتفاق وعلى هذا يكون •
معنى الاية عنده ومن دخله وحج كان امنا من الذنوب او من النار • قلنا اما ابن خطل وغيرهم
ممن قتل فيه فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر • واما
قوله الحرم لا يعيذ فالصحيح من المروي الحرم لا يعيذ عاصيا والزيادة غير مذكورة وفيه •
نظر فان الفار بدم عاص فيكون داخلا تحته الزيادة اولا • والاولى ان يقال انه يحمل
على انه لا يسقط العقوبة • واما الاطراف فانها تسلك بها مسالك الاموال والاية
تتناول الانفس لا غير • واما منشئ القتل فيه فلان النص يتناول الداخل المستحق للامن •
بالدخول لا من ولان الملتجي يعظم حرمته بالالتجاء فاستحق الامن واما المنشئ فهاتك
حرمته فلا يستحقه هذا ما ذكروا في الجواب • ولعل الاستدلال على الوجه المار •
لا يحوج الى ذلك لان النص اذا لم يتناول ما يدعون تخصيصه من الصور لا يجوز تخصيصه
بشيء من ذلك • واعلم ان بعض مشايخنا استشكلوا الاستدلال بالاية لان ضمير دخله يرجع
الى البيت لا محالة لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا جعل النزاع في الجاني اذا دخل
البيت فيصح التمسك بها وثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك
فاما اذا ذهب الخصم الى ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم وهو مذهب بعض
اصحاب الشافعي فالالزام بالاية مشكل • لا يقال ليس المراد عين الكعبة بدليل قوله فيه ايات
بينات مقام ابراهيم ومقامه خارج البيت لان المراد بالمقام ما قام يتعبد فيه وهو •
كان يقوم في البيت • فان قيل لما صار البيت مأمنا صار الحرم كذلك بالتبعية لانه من
حرمته • اجيب بان حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة

وسطا فاكون الحرم كذلك • والصحيح ان صفة الامن يعمها • قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
امنا وقال رب اجعل هذا البلد امنا ومتى اخذ الحرم حكم البيت في الامن بالدلالة صار المراد
شيء واحد فيما يمكن ان يكون كذلك فجاز عود الضمير الى البيت منا ولا للحرم ولهذا قال
فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت • وما قيل ان المراد هو
البيت باعتبار العادة فيه فلم يذهب اليه احد من المفسرين ولعله فاسد في المعنى لان
الله تعالى بين الايات بعطف بيانها وهو قوله مقام ابراهيم فيكون معناه في البيت
البيت وفساده ظاهر ولانه ليس في كونه مجدا انه بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة •
وغوصها فيه الى الكعبين وابقاؤه سنين دون سائر ايات الانبياء لابراهيم خاصة •
وحفظه الى وقتنا هذا ولهذا قيل فيه ايات بينات ولو كان المراد ما قالوا لقيل فيه
اية بينة قال رحمه الله وقال الشافعي العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا
ذلك مسائله • وقال بعض الفقهاء الواقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل • وقال
بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص • دلت مسائل الشافعي رحمه الله على ان العام عنده يوجب
الحكم لا على سبيل اليقين بل هو دليل ظني يجوز تخصيصه ابتداء بخبر الواحد والقياس •
وجعل الخاص اولى بالعمل به سواء كان الخاص متقدما او متاخرا فمن مسائله الدالة على
ذلك انه رجح خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر الحديث • وذكر
شمس الائمة انه اجاز العرية وهي ان يبتاع الرجل ما على النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد
الجفاف تمرا فيما دون خمسة اوسق لانه صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا وسأل زيد
ابن ثابت ما عراياكم قال ان محاويج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ياتينا وليس
بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول من التمر فرخص لنا ان نبتاع بخرصها تمرا فناكل مع
الناس الرطب • وقلنا لا يجوز هذا البيع لعموم قوله التمر بالتمر وما على النخل تمر والعرية
التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل من تمر بستانه لرجل ثم يشق على المعري دخوله
في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان
ذلك تمرا مجذوذا بالخرص وهذا جائز عندنا لانه هبة مبتداه لا عوض عما على النخل لانه
لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب وانما سمي ذلك بيعا مجازا لانه
في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون خمسة
اوسق فظن الراوي ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده • ومنها المسالتان
المذكورتان في من دخل المسجد والملتجي الى الحرم فانه خصص النص بخبر الواحد والقياس
مع عدم ورود تخصيصهما قبل • ومنها فرضيه تعديل الاركان وفرضية الطواف بخبر
الواحد مع اطلاق قوله واركعوا واسجدوا وقوله وليطوفوا • ومنها انه رجح قوله صلى
الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته
السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا ان الشافعي رجحه نظرا الى خصوصه وهما
رجحاه باعتبار جهالة التاريخ وجعلا كانهما وردا معا فجعلا الخاص مخصصا • وقال
بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على الخصوص • وقال بعضهم
بل يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع • وقيل هو قول البلخي
من اصحابنا والجبائي من المعتزلة وههنا تفاصيل اخر تركناها سابعة للشيخ رحمه الله
قلت رحمه الله اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به لاختلاف
اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره

بما يوجب

بما يوجب الاحاطة علم انه كان مجملا الا ترى ان الخاص لا يؤكد بمثله فيقال جاءني زيد نفسه
لا جميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله
الذين قال لهم الناس لانه وانما هو واحد فلذلك وجب الوقف وجه القول الاخر ان •
الاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به • وجه قولنا
والشافعي انه موجب لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا فلم يكن بد من ان
يكون له لفظ وضع له لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدا الا ترى ان من اراد ان يعتق
عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم فيقول عبيدي احرار والاحتجاج بالعموم من السلف
متوارث فقد احتج ابن مسعود في الحامل انه نسخ سائر وجوه العدد بقوله تعالى واولات •
الاحمال الاية وقال انه اخر نزولا وصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة فدل
على ما قلنا انه موجب مثل الخاص • واحتج علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين •
وطئا بملك اليمين فقال احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وحرمتهما اية وهي
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى وذلك عام كله • احتج الواقف بان
اللفظ العام مجمل فيما اريد به وكل مجمل حكمه التوقف • اما الاول فلاختلاف اعداد
الجمع اذ الاستغراق ليس بشرط كما تقدم ويدل انه يؤكد بما يوجب الاحاطة كقولك
جاءني القوم كلهم اجمعون • قال الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه لو كان موجبا بنفسه
للاستغراق لما جاز ذلك لعدم جواز تاكيد الخاص بمثله لا يقال جاءني زيد كله ولا •
جميعه وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز من مجيء خبره او كتابه دون البيان فبيانه
بتاكيده لا يكون الا لان البعض مراد منه عند عدم البيان والتاكيد وهو غير معلوم
فكان مجملا وايضا جوز ان يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان •
الناس قد جمعوا لكم والمراد به نعيم بن مسعود فيجب التوقف الى ان يتبين المراد • واما
الثانية فظاهرة مما تقدم في اول الكتاب • واحتج من قال باخص الخصوص ان الثلاثة من الجمع
والواحد من الجنس متيقن والعمل بالمتيقن واجب الى ان يظهر الدليل الى غيره وكل من مقدمتيه
ظاهرة • ولنا وللشافعي المعقول والاجماع اما المعقول فهو ان العموم مقصود بين الناس
عرفا وشرعا وكل ما هو كذلك لا بد له من لفظ يدل عليه فالعموم لا بد له من لفظ يدل عليه
اما الاول فلان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعمهم بلفظ فيقول عبيدي احرار
ومن اراد الابهام العام بين افراده لا يحصر او يتعدد افراده كلها بالذكر يحتاج الى ان يقول كل
كل من يأتيني فله كذا وقد انعقد مثل ذلك من الشارع • قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت •
وقال صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو امن • واما الثانية فلان الالفاظ
لا تقصر عن المعاني ابدا فان في المهملات كثرة والحكمة تقتضيه واعترض على هذا الدليل •
بان ما ذكرتم استدلال في اللغة ولا يجوز ذلك فيها لما سياتي ولو سلم ان ذلك واجب في
الحكمة فلا نسلم عصمة واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها فان العرب قد عطلت الما
والمستقبل والحال ولم يضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المضارع فيه ولئن سلم
انهم وضعوا للعموم لفظا لكن لا نسلم انهم وضعوا لفظا خاصا فان العين موضوعة لاشياء
بصفة الاشتمال فكذا يكون صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص • وعورض بان الاجمال
من المحال معنى مقصود وكل ما هو كذلك لا بد له من لفظ يدل عليه اما الثانية فظاهرة • واما
الاولى فلان الافادة على نوعين اجمالية وتفصيلية والاولى في كونها مقصودة كالثانية •
والجواب ان هذا ليس باستدلال في اللغة وانما هو لبيان ان الالفاظ

وتعتبر في الاستعمال على وفق الحكمة وقد يحتاج ذلك الى تنبيه الواضع هو الله فلا يقع منه ما يخالف الحكمة
والعموم تقابل الخصوص فاستعمال اللفظ فيهما اما ان يكون بارادة واحدة او على سبيل البدل
والاول باطل لما تقدم والثاني يفيد المطلوب لان اللفظ العام يفيد ما اريد به من غير احتمال
ويوقف يدل على ان ذلك بطريق التفصيل والاجمال ليس كذلك. واما الاجماع فلان الاحتجاج
بالعموم متوارث من غير نكير فقد اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها
اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين يتوفون
الاية تقتضي ايضا تعتد باربعة اشهر وعشرة وقوله واولات الاحمال الاية تقتضي
انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بالابعد احتياطا. وقال ابن مسعود
تعتد بوضع الحمل لان قوله واولات الاحمال متاخر عن قوله والذين يتوفون حتى قال
من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة
فصار بعمومه ناسخا لما تقدم عليه فوجب الاعتداد بوضع الحمل ايضا وقوله تعالى واولات
الاحمال ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وانما قال لتلك الاية خاصا لان المعتدة على
نوعين معتدة بالطلاق ومعتدة بالوفاة وقوله واولات الاحمال يتناولهما وتلك مخصوصة
بعدة الوفاة فكانت خاصة وهذه عامة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص. واحتج علي رضي
الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين فقال الاخذ بالمحرم اولى ووافقه عثمان رضي الله عنه الا انه
رجح الموجب للحل عملا بالاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم. لا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة
فاني يتعارضان لان الامة المجوسية والاخت من الرضاع وغيرهما خصص من المبيح فصار
ادنى من القياس فتعارضه الدلالة بل يترجح عليه مع ان الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا لان قوله
وان تجمعوا بين الاختين يتناول الجمع نكاحا ووطيا وقد احتجت الصحابة بالعمومات في الوقايع حتى
استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله على ارث فاطمة حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه قوله صلى الله
عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة واجروا قوله تعالى الزانية والزاني
والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا
الصيد وانتم حرم الى غير ذلك مما فيه كثرة العموم **قال** رحمه الله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل
ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين. ولنا ان الصيغة متى وضعت
لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا يصلح دليلا لانا لم
نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا والجواب عما احتج به اهل المقالة الاولى لانا ندعي انه موجب
لما وضع له لانه يحكم لما وضع له فكان محتملا ان يراد بعضه فصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال
ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه
لانه قد يحمل على المجيء مجازا امر اداه. لما فرغ عن بيان ما كان متفقا عليه بيننا وبين الشافعي
وهو ان العام يوجب الحكم ليس بمجمل ولا يوجب التوقف شرع في بيان ما هو مختلف فيه.
وهو ما قال الشافعي انه يوجب الحكم لا على سبيل اليقين بل يفيد الظن وهو مذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين والشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند حتى جوزوا تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ابتداء وقالوا لا يجب اعتقاد عمومه لان كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم
وكل ما هو كذلك فقد تمكنت فيه شبهة فذهب اليقين. اما الاولى فظاهر فان جواز ارادة
البعض من كل عام قائم الا اذا دل الدليل الخارجي على عدمه كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
له ما في السموات وما في الارض. واما الثانية فلان اليقين مع الاحتمال لا يجتمعان كما في
القياس وخبر الواحد وفيه بحث اما اولا فلان قولهم كل عام يحتمل الخصوص عام فلا يخلو اما ان

يكون

ولا توقف اذ ذاك وبه يحصل الجواب عن الشافعي لان افادته ما يراد به من غير احتمال صح

يكون محتملا له او لا فان كان الاول فذلك انما يكون بعدم احتمال بعض ذلك فكذب الكلية. وان
كان الثاني فقد انتقضت الكلية. قيل المراد العام الوارد من الشارع. ورد بلزوم التحكم ولئن
سلم فقد مر ان الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل لا يكون معتبرا. واما ثانيا فلان احتمال المجاز
في الخاص كاحتمال الخصوص في العام لا محالة فكما ان الخاص لم يخرج به عن القطع فكذلك العام
باحتمال الخصوص دفعا للتحكم لا يقال الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص
من وجه واحد وهو احتمال المجاز لا غير لانا لا نسلم ان جهة احتمال الخصوص ليست من جهات المجاز
بل هي منها عند من يقول باشتراط الاستغراق في العام وتعدد الجهات المجازية لا يفيد زيادة
احتمال فان ذلك في حقيقة **قوله** ولنا اي دليلنا على انه موجب للقطع واليقين ان
الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به اي ثابتا حتى يقوم الدليل على خلافه والفرض
عدمه فيكون واجبا. فان قيل قد دل الدليل على خلافه وهو ارادة الخصوص. اجاب
الشيخ بان ذلك باطن وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانه غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف
عليها بلا دليل فكان التكليف به تكليف ما ليس في الوسع ومع لزوم التكليف بما ليس في الو
لانا مكلفون بالعمل بظاهره لا بالوقوف على ارادة الباطن وان الاحتمال انما يكون في حق
العلم دون العمل. واجاب الشيخ عنه في بعض مصنفاته بانه لما سقط اعتبار ارادة
الخصوص في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب
اصل وعمل الجوارح تابع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى. واعترض عليه بخبر الواحد
والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل دون العلم بالاتفاق **والجواب**
ان ذلك احتمال ناشئ من الدليل وهو القطع لكونه غير متواتر والوصف غير منصوص عليه
حتى لو فرض متواترا او منصوصا عليه زال الاحتمال ولا يلزم من عدم سقوط احتمال ناشئ عن
دليل عدم سقوطه عن ناشئ منه وهذا مذهب عامة مشايخنا العراقيين منهم الكرخي والجصا
ومن تابعهم في ذلك القاضي وعامة المتاخرين كالشيخ وشمس الائمة ومن تابعهما **والجواب**
عن اهل المقالة الاولى وهم الواقفية وفي بعض النسخ عن الطائفة الاولى ان المدعي ان العام
موجب لما وضع له وهو العموم لانه محكم فيما وضع له بحيث لم يبق له صلاحية الخصوص فكان
في ذاته صالحا لان يراد به بعضه فصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال وان كان بدونه هو
موجب العموم ليصير محكما لا لما ظنه انه مجمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا كالخاص
فانه يحتمل المجاز فتوكيده يكون بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحمل
على المجيء مجازا اذا امر اذا المجيء كتابه او خبره او غلامه ولم يتعرض لجواب من قال باخص الخصوص لان
فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا ولا فرق في هذا المعنى الذي ذكره في افادة القطع بين
الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم الصيغة وهي موجودة في الكل **قال رحمه الله**

باب العام اذا لحقه الخصوص التخصيص في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم وفي
الاصطلاح قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل لفظي مقارن واحترز بمستقل عن
الصفة والاستثناء فانهما ليسا بمستقلين وبلفظي عن العقل وبمقارن عن الناسخ فان
المخصص اذا تراخى يكون ناسخا وسيجيء في البيان قيل هذا هو المرضي من بين تعريفات التخصيص
عند الشارحين. وفيه نظر لانه لم يتناول التخصيص في المرة الثانية فانه ليس بمقارن.
والاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اولمرة لا داخلا في ماهيته. فان قيل التخصيص
مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض مراده مشروطا بشيء دون غيره. **فالجواب** ان
ذلك شرط العمل فان عمل التخصيص باعتبار المخصوص منه وفي المرة الاولى العام قطعي دون

الثانية فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها واقسام الكلام كلها
كالامر والنهي والخبر سواء في جواز لحوق التخصيص وسبعه شرذمة عن الخبر لانه يوهم الكذب
وهو فاسد لان قيام دليل الخصوص دافع لذلك الوهم ولانه واقع في كلام الله تعالى كالامر والنهي
قال الله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقال واوتيت من كل شيء وقد
اتت تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلها كالرميم وتلك المراة لم تؤت كل شيء وفيه نظر
فان دليل الخصوص ماخوذ في تعريفه كونه لفظيا وليس في الالفاظ مقارنا لذلك ما يدل
عليه وكذلك قول من يقول التخصيص اما ان يكون بكلام او غيره وهو العقل نحو الله خالق
كل شيء فان الضرورة شاهدة على تخصيص الله تعالى منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب
الشرع من هذا القبيل واما بالعادة نحو لا ناكل راسا فانه محمول على متعارف واما
ان يكون لبعض الافراد نافصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع
على المكاتب ويسمى او زائدا كالفاكهة لا تقع على العنب فيه نظر لان غاية هذه الاقسام
سوى ما يكون بالكلام ان يكون في حكم المستثنى وقد عرفت انه ليس من التخصيص على هذا
الاصطلاح فحمله على المجاز هو الحق قال رحمه الله فان لحق هذا العام خصوص فقد
اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا
وقال غيره من مشايخنا ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان وان
كان المخصوص مجهولا سقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما
وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل
الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال
باية السرقة واية البيع لان ما دون ثمن المجن مخصوص من اية السرقة وهو مجهول وخص
الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان
مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيه ضرب جهالة واختلاف اختلف العلماء في العام
المخصوص في فصلين احدهما انه هل يبقى عاما حقيقة في الباقي او مجازا من شرط الاستغراق
فيه قال انه يصير مجازا ومن شرط الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم
بعده وقيل هي مسئلة مبتداة سواء شرط في العموم الاستغراق او لا فان عامة من شرط
الاستغراق جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص وبعض من شرط الاستيعاب قال
اجتمع فيه جهة الحقيقة والمجاز فمن حيث انه يتناول بقية المسميات بعده كما يتناول
قبله حقيقة ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا وفي الاقوال في هذا
الفصل كثرة والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص اولا وعقد الباب لهذا فقال
ابو الحسن الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم لا يبقى حجة بعده
اصلا سواء كان الخصوص معلوما كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قيل لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال غيره من
مشايخنا ان كان الخصوص معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبل التخصيص فمن قال ان موجبه
قطعي قبله قال بذلك بعده فلم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ومن قال ان موجبه
ظني قبله قال بذلك بعده وان كان مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي وقال
بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان على ما شرح فاما اذا كان
مجهولا فان دليل الخصوص يسقط ويبقى العام في الكل كما كان قبله واليه مال ابو المعين في
طريقته فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات اي اكثرها لما دخلها من

الخصوص

الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال باية السرقة واية البيع لان ما دون ثمن المجن
مخصوص من الاية وهو مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه قيل انه ربع دينار وقيل ثلثة
دراهم وقيل عشرة دراهم وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول
وبعد ما التحق بالانشاء السنة بيانا له لم تزل الجهالة لانه لم يبين انه مقتصر عليها حتى
قال بعض الصحابة رضي الله عنهم قبض النبي ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة
لا يجوز التمسك بقوله واحل الله البيع عندهم وكذلك اي وكاية السرقة والبيع نصوص
الحدود وهي قوله تعالى الزاني والزانية والذين يرمون المحصنات الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله ادرؤوا الحدود ما استطعتم
ادرؤوا الحدود بالشبهات وهذا حديث تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به وفيه
نظر لاحتياجه الى الاثبات انه مقارن ان كان اول مخصص او بان المخصص المقارن قبله
وفيه اي فيما خص من مواضع الشبهة ضرب جهالة من حيث لا يعرف انه شبهة تعتبر
ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه قال رحمه
الله والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا
الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا
المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز
التخصيص بالقياس والاحاد وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس لما
فرغ من تحرير المذاهب شرع فيما هو الصحيح منها وهو ان العام يبقى حجة بعد الخصوص سواء
كان المخصوص معلوما او مجهولا لكنه فيه ضرب شبهة وهو عندنا بعد الخصوص كهو
قبله عند الشافعي والدليل على صحة ما ذكره من المذهب ان ابا حنيفة رحمه الله استدل
على فساد البيع بالشرط بنهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص
فان شرط الخيار قد خص منه واستدل ايضا على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله صلى الله
عليه وسلم الجار احق بصقبه مع ان الجار عند الشريك لا يكون احق واستدل محمد على عدم
جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه
المهر والميراث وبدل الصلح قبل القبض وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس
فعرفنا انه حجة والا لما صلح القياس مخصصا وهذا هو الصحيح من المذاهب بدليل اجماع السلف
على الاحتجاج بالعمومات التي خص منها البعض فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر
رضي الله عنه في ميراثها بقوله يوصيكم الله مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكرها
الصحابة بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء لا نورث وعلي رضي الله عنه احتج في جواز الجمع بين الاختين بقوله تعالى وما ملكت
ايمانكم مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه وكذا الاحتجاج بهذا العام مشهور
من الصحابة ومن بعدهم فكان اجماعا والدليل على ان فيه ضرب شبهة اجماعهم على جواز التخصيص
بالقياس والاخبار وذلك اي العام المخصوص من الكتاب والسنة دون خبر الواحد في الدرجة
حتى صحت معارضته بالقياس مع عدم صلاحية القياس لمعارضة خبر الواحد قال
رحمه الله اما الكرخي فقد احتج بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي
لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما
وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فيصح تعليله ولا يدرى اي القدر من
الباقي صار مستثنى فيصير ثمرة جهالة الخصوص ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص

اذا كان مجهولا نعلى ما قلنا واذا كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة
الاستثنا على ما قلنا فلا يوثر في الباقي لان الاستثنا لا يحتمل التعليل فكذلك هذا ووجه
القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مجهولا مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط
بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثنا لانه وصف قايم بالاول
فاوجب جهالة فيه وهذا قايم بنفسه معارض للاول • احتج الكرخي بان دليل الخصوص اذا
كان مجهولا اوجب جهالة في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثنا والاستثنا المجهول
يوجب جهالة الباقي والمجهول لا يصلح حجة اما انه بمنزلة الاستثنا فلانه بين ان الخصوص •
لم يدخل تحت الجملة كالاستثنا ولهذا عدها عامة الاصوليين الاستثنا من باب الخصوص •
وهو اولى لان يكون الاعتبار فيا كالاستثنا • واما ان جهالة المستثنى يوجب جهالة في المستثنى
منه فذلك بالاجماع • واما ان المجهول ليس بحجة فكالمجمل قبل البيان واذا كان المخصوص
معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قايم بنفسه وهذا
ظاهر من تعريفه وكل ما هو كذلك يصح تعليله لان الاصل في النصوص التعليل اذ الدليل
الدال على كون النصوص معلولة لا يفصل بين نص ونص فيصح تعليله ولا يدري اي •
قدر على تقدير التعليل صار مستثنى اي مخصوصا فيوجب جهالة الباقي ايضا وكالو
خص منه بعض معلوم وبعض مجهول وقد عرف حال المجهول مما تقدم • ووجه القول
الثاني وهو الذي فرق فيه بين تخصيص المعلوم والمجهول ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا
نعلى ما قلنا ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثنا والاستثنا المجهول يوجب خروج •
الباقي عن الحجة قبل البيان • واما اذا كان دليل الخصوص معلوما بقي العام موجبا فيما
بقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثنا على ما قلنا والمعلوم منه لا يوجب خللا في الباقي
فكذلك التخصيص ولا معنى لقولهم انه يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثنا والا
لم يقبل التعليل لكونه عدما فكذا هذا واما قلنا ان الاستثنا عدم لانه تكلم بالباقي
بعد الثنيا على ما سيجي فيصير قدر المستثنى كان لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل
لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى فرع هو نظيره ولا نص فيه على ما سيجي •
في القياس كيف يتصور تعليله • ووجه القول الاخر اي الفريق الثالث ان دليل
الخصوص لما كان مستقلا بنفسه بمعارضته لو تراخى كان ناسخا سقط اذا كان مجهولا بيان
الملازمة قوله لان المجهول لا يصلح دليلا فلم يتغير به صيغة الكلام الاول وقد كانت
موجبة للحكم قطعا بمنزلة الخاص فيبقى كما كان ويسقط دليل الخصوص كالناسخ المجهول
بخلاف الاستثنا لانه بمنزلة وصف قايم بالاول لعدم انفصاله وعدم استقلاله
بنفسه فان قول القايل الا زيدا لا يفيد شيئا بدون كلام سابق فاعتبر المستثنى مع
المستثنى منه كلاما واحدا فاوجب جهالته جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا
بالبيان قال رحمه الله ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثنا بحكمه
لما قلنا انه يبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه لا يكون الا مقارنا فيه ويشبه الناسخ
بصيغته لانه نص قايم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب
بنظيره فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثنا
وسقط في نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قايم بصيغته فصار الدليل مشتبها
فلم يبطله بالشك وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى تقدير
احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كان لم يدخل الا على سبيل المعارضة للنص فيوجب العمل

به فيصير قدر ما تناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح
التعليل لانه شبيه بالاستثنا وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد
عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص •
مجهولا او معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعا
لا على تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فتصير العلة معارضة للنص واما ههنا فان التعليل
يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضة للنص
فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك فصار الدليل مشكوكا باصله فاشبه
دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه تعين باصله
فلم يصلح ان يعارضه القياس • الدليل على ما قلنا من المذهب هو ان دليل الخصوص يشبه
الاستثنا بحكمه اي بسبب حكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام •
لا بطريق رفع الحكم عن المخصوص منه بدليل بعد ان كان ثابتا ولكن هذا المعنى على ذكر •
منك فانا نحتاج اليه فيما بعد واستوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا فان
اشتراط المقارنة تحقق شبهه الاستثنا من حيث انه بيان معتبر ويشبه الناسخ
لانه نص قايم بصيغته كالناسخ والحاقه باحدهما بعينه عجز لانه اهمال للاحد الشبهين
واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال الاحد منهما فوجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع •
من الخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثنا المجهولين
بل يجوز ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب اي وجب اعتباره في كل نوع •
من المشابهة بنظير ذلك النوع فيصير في شبهه الاستثنا بحقيقة الاستثنا معلوما
كان او مجهولا وكذا في شبهه الناسخ بحقيقة الناسخ فقلنا اذا كان دليل الخصوص •
مجهولا اوجب الجهالة في المخصوص منه بالنظر الى حكمه عند اعتباره بالاستثنا وسقط
وسقط يعني دليل الخصوص في نفسه بالنظر الى صيغته اذا اعتبر بالناسخ لان الناسخ ان
كان مجهولا لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه وحكمه يعني حكم دليل الخصوص ثابت بصيغته
فلا يتعدى جهالته الى الاول لانفصاله فبقي الاول على ما كان • ويمكن ان يكون معناه
حكمه قايم بصيغته وصيغته قد سقطت باعتبار شبهها بالناسخ فيسقط شبه الاستثنا
ايضا لان ذلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قايم بصيغته فيسقط بسقوط الصيغة
فبقي العام على ما كان فصار الدليل يعني العام مشتبها لتردده بين البقا والزوال
فان شبه الاستثنا في دليل الخصوص اوجب زوال العام وشبه الناسخ اوجب بقاه
على ما كان وقد كان حجة فلا يبطل بالشك لان اليقين لا يزول بالشك لكن تمكنت فيه
شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم • ويجوز ان يكون المراد
بالدليل دليل الخصوص والضمير المنصوب في فلم يبطله راجع اليه ومعناه فصار دليل
الخصوص مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطله بالشك واذا لم
يبطله بالشك لا يبطل العام بالشك ايضا لان ابطاله موقوف على ثبوت دليل الخصوص
وبقاوه على عدم ثبوته ففيهما تردد • ويحتمل ان يكون المراد بالدليل دليل الخصوص
والضمير في فلم يبطله للعام ومعناه فصار دليل الخصوص مشتبها لما قلنا فلم يبطل
العام بالشك اي بمثل هذا الدليل المتردد ولكن الوجه الاول اوضح • فان قيل دليل
الخصوص يشبه الاستثنا بوجهين باعتبار ان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل تحت الجملة
وباعتبار اشتراط المقارنة فيهما ويشبه الناسخ بوجه واحد وهو

الاستقلال بالصيغة فكان الواجب ترجيح شبه الاستثناء على شبه الناسخ كما ذهب اليه
الفريق الثاني فالجواب ان هذا ترجيح بكثرة الادلة اذ كل شبه دليل على حدة والترجيح
بها غير جائز كما سنذكره ان شاء الله قوله وكذلك اذا كان المخصوص معلوما يعني يعتبر فيه جهة
الاستثناء والناسخ ويجوز ان يكون معناه كما صار العام مشتبها في المجهول فكذلك في المعلوم لان
دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما بينا وعلى احتمال التعليل يصير ما يتناوله
العلة التي تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام كانه لم يدخل الا على
سبيل المعارضة للنص يوجب العمل بهذا الاحتمال وبالتعليل لخلوه عن معارضة النص
يصير قدر ما تناوله النص العام مجهولا وقدر ما تناوله النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل
تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا واما قيد بقوله كانه لم يدخل تحت الجملة الا على سبيل
المعارضة للنص جوابا عما يقال بالقياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يجوز التخصيص به
ابتداء فكيف جاز ههنا وتقرير الجواب ان القياس يثبت الحكم في غير المنصوص على وفق الاصل
الذي يستنبط منه وعمل دليل الخصوص على وجه بيان انه لم يدخل تحت الجملة لا على وجه المعارضة
فكذا عمل القياس المستنبط منه وعدم جواز التخصيص بالقياس ابتداء لسبب ان الاصل
الذي استنبط منه بالقياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراد العام
فكذا المستنبط منه لا يصلح مبينا فكان معارضا هذا الذي ذكرنا على اعتبار صيغة
النص المشابه بها بالناسخ واما باعتبار حكمه فلا يصح تعليله لانه شبيه بالاستثناء وهو
عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا يعني في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت
باعتبار المجهول لان باعتبار دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام عن كونه حجة
وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة
فاوجب العمل دون العلم كما مر قوله وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد جواب سؤال تقريره
لما كان المخصوص كالناسخ والناسخ وان ورد معلوما لم يبق التعليل فالمخصوص كيف يقبل
وتقرير الجواب ان الناسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوما انما لا يتغير الحكم فيما بقي باحتمال
التعليل لانه يعمل بطريق المعارضة لا على تبيين انه لم يدخل تحت الصيغة وحينئذ يصير العلة
معارضة للنص وهي لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يتغير الحكم في الباقي فاما المخصص
فان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة فلا
يصير معارضا للنص فيتغير الحكم في الباقي فيثبت الاحتمال المتقدم واذا ثبت الاحتمال لم
يخرج عن الدلالة بالشك فصار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس في كون كل
واحد منهما وقعت الشبهة فيه في الاصل فيسقط العلم دون العمل فاستقام ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فان القياس لا يعارضه لكونه يقينا باصله والشك انما وقع في
طريقه والشبهة في الطريق لا تبطل فلم يصح ان يعارضه القياس قال رحمه الله ونظير
هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حي وميت وخل وخمر
فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الاخر وحده بحصته ابتداء وكذلك اذا قال
بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة
نظير الاستثناء وان باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مكاتبا او
مدبرا صح البيع في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع
وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل
النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف

درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه فاما اذا اجمل
الثمن ولم يبين الذي فيه الخيار او عين احدهما ولم يبين الاخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول
في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء
فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام
الحصة صح البيع ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر بخلاف الحر والعبد
وانما كان ذلك في قول ابي حنيفة انه يعتبر شرطا فاسدا في الاخر لا محالة فيفسد به
البيع اي نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ شبها من كل واحد منهما وهو
دليل الخصوص هذه المسائل المذكورة اما نظير الاستثناء فكالبيع اذا اضيف الى
حر وعبد بثمن واحد كقوله بعت هذا وهذا بالف درهم وكذلك اذا اضيف الى حي
وميت والى خل وخمر فان ذلك باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الاخر وحده
بحصته ابتداء والبيع بالحصة ابتداء باطل لا ينعقد كما لو قال بعت هذا العبد بما
يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر لمعنى الجهالة وكذلك اذا
قال بعت هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة
وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد بقوله بثمن واحد اما اذا فصله بان قال بعتهما
بالف كل واحد بخمسمائة فكذلك عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد
والذكية والخل بما سمي بمقابلته لان احدهما ينفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء
ووجود المفسد في احدهما لا يؤثر في الاخر كما لو كان احدهما مدبرا او مكاتبا ولابي حنيفة
رحمه الله انه لما جمع بينهما في الايجاب فقد جعل قبول العقد في الحر شرطا لجواز العقد
في الاخر وقبول البيع في الحر شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة فصارت
المسئلة نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا وان
العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كما في الاستثناء واما نظير النسخ
فكما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مكاتبا او مدبرا فان
البيع في الباقي صحيح بما سمي له واحدهما اولا عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد
احدهما مدبرا او مكاتبا او ام ولد لان الايجاب لما فسد في احدهما لما لهم من حق العتق
جعل ذلك شرطا لقبول العقد في الاخر فيفسد العقد كما في العقد على الحر وقلنا كل
واحد منهما دخل في العقد اما في صورة الموت والاستحقاق فظاهر واما في المتنازع
فيه فلان بيع المدبر من نفسه ومن غيره جائز اذا قضى القاضي بجوازه عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله فثبت ان المحل قابل للبيع فعرف انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا لحق
العتق لهم وعدم ثبوت ملك المشتري عليهم كما لو هلك احدهما قبل التسليم حيث يبطل
البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن فصار هذا نظير دليل النسخ من حيث الدخول
ثم الخروج وفائدة ذلك تصحيح كلام العاقد مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في الاخر واما
نظير دليل الخصوص فمسئلة خيار الشرط وهي ما قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف
درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه والمسئلة
على اربعة اوجه احدها ان يعين من فيه الخيار ويفصل الثمن فيصح العقد ويلزم في الذي
لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية والثاني ان لا يعين من فيه الخيار ولا
يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اني بالخيار في احدهما ثلثة ايام ففي هذا الوجه
يفسد البيع لجهالة المبيع او الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من

الثمن ابتدا • والثالث ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعت كل واحد منهما
على ان بالخيار في احدهما وهو فاسد لجهالة المبيع • والرابع ان يعين من فيه الخيار ولا
يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه وهو ايضا فاسد
لجهالة الثمن • وذكر القاضي في هذا الوجه يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ
العقد في الذي فيه الخيار بقي في الاخر على الصحة لان العقد ينعقد فيهما لانهما محلان
للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما
فصح الايجاب في الاخر ووجب حصته من الثمن بعد ان صحت التسمية جملة • واجاب
الشيخ في شرح التقويم بان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد لحكمه وحكم العقد انعدم
في الذي فيه الخيار والخيار ثابت من كل وجه فا وجب اعدام الحكم من كل وجه فصار
الايجاب قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه فبطل الايجاب كان لم يكن في حقه كما في بيع
الحر فبقي في حق الاخر بحصته من الثمن ابتدا وذلك لا يجوز بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب
تناولهما واتسع الحكم ضرورة صيانة حقه لا لخيار قائم يمنع ثبوت الحكم وما ثبت بالضرورة
لا يظهر في حق الغير • فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فيوثر المفسد
وفي بيع المدبر مع القن المانع مقترن معنى لا لفظا فلا يوثر والى هذه الاوجه الثلثة الاخيرة
اشار الشيخ بقوله فاذا احل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما ولم يبين
الاخر لم يجز البيع قوله لان الخيار دليل على الوجوه الاربعة مع بيان وجه الشبه
بذكر حقوق الشبهين في الخيار • وتقريره ان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع
الدخول في الحكم وكل ما كان كذلك فانه يشبه بالناسخ والاستثنا فخيار الشرط له
شبه بهما • اما الاول فلان الاصل في البياعات ان لا يدخلها الخيار اصلا لان فيه
خطرا انما في مقتضى البيع للزيلعي بالنص على خلاف القياس فجعل داخلا في الحكم دون
السبب صرفا الى ادنى الخطرين وذلك معلوم في موضعه • واما الثاني فلانه باعتبار
الدخول في السبب يشبه الناسخ وباعتبار عدم دخوله في الحكم يشبه الاستثنا فصار
له شبه بهما كدليل الخصوص فعملنا في الوجوه الاربعة بالشبهين في الوجه الاول
يشبه الناسخ لعدم الجهالة وفي الوجوه الباقية يشبه الاستثنا لوجود الجهالة وتقرير
ما اشار اليه الشيخ بقوله فقال لا بد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع فاذا لم يوجد كلاهما
او واحد منهما لم يجز البيع كما لا يجوز عند الجمع بين الحر والعبد الذي هو اشباه الاستثنا
عند عدم الاعدام بالاتفاق • واما اذا وجد التعيين في اعلام الحصة كما في الوجه
الاول فان البيع صحيح اعتبارا لشبه الناسخ لدخول كل واحد منهما تحت العقد ولم يعتبر
الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر لان الشرط ما لم يوثر في السبب ولم يمنع من
الانعقاد كان اشتراط القبول في الذي شرط فيه الخيار اشتراط القبول في المبيع فكان
من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا بخلاف الحر والعبد وما شاكله على قول
ابي حنيفة رحمه الله لان الحر وما شاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط
القبول من مقتضيات العقد لان اشتراطه للانعقاد فكان شرطا فاسدا والله اعلم •

قال رحمه الله باب الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون صيغته • اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال
والنسا والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما اشبه ذلك اما صيغته
فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك وذلك شامل لكل ما ينطلق عليه اسم الجمع وادنى الجمع

ثلثة

ثلثة ذكر محمد ذلك صريحا في كتاب السير في الانفال وفي غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع
ما ينطلق عليه اسم الجمع عند ان الثلثة اقل ما يتناوله فصار اولى ولهذا قلنا في رجل قال ان
اشتريت عبيدا فعليه كذا وان تزوجت نسا ان ذلك يقع على الثلثة فصاعدا لما قلنا •
والكلمة عامة لكل قسم يتناوله • تقدم ذكر احكام العموم على الفاظه لانها هي المقصودة والفاظ
العموم على قسمين قسم عام بصيغته ومعناه واخر عام بمعناه دون صيغته اما الاول فهو صيغة
كل جمع سوا كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا مثل رجال ونسا والمسلمين والمسلمات وغير
ذلك وفي ذكره بكلمة كل اشارة الى نفي قول من يقول من الاصوليين ان جمع القلة اذا كان منكرا
ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بنا على ما ذكر ان العام عندنا ما يتناول افراد ولا يظن
بايراد الامثلة في الكتاب معرفة ان التعريف شرط عنده فان اللام فيها زايدة لتحسين
الكلام لا لانها نص في قوله كل جمع ثم بين عموم الصيغة والمعنى بقوله اما صيغته فموضوعة للجمع •
فان واضع اللغة وضع الفاظ الجموع للاعداد المجتمعة • واما معناه فلانه شامل لكل ما يتناو
عند الاطلاق وذلك اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم ان
امكن العمل به وعند التعذر يحمل على اخص الخصوص وهو الثلثة لانه ادنى الجمع ذكر ذلك
محمد رحمه الله في كتاب السير في الانفال وفي غير الانفال ايضا فيمن قال لفلان علي دراهم وكذا
لو اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم وليس في يدها شي فانه يلزمها ثلثة دراهم
فصار هذا الاسم عاما متناولا لجميع ما ينطلق عليه اسم الجمع وعند التعذر يحمل على الثلثة
لكونه اقل ما يتناوله نصوا ولتيقنه ولهذا اي ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلثة عند
تعذر العمل بالكل قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نسا فعلي ان
يتصدق بكذا او يصوم كذا ان ذلك يقع على الثلثة فصاعدا لما قلنا وان كانت الكلمة •
يعني عبيدا عامة لكل قسم يتناوله • قيل لا يقال قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لانه
قوله ولهذا تعليل لهذا الحكم لان مثل هذا التركيب كثير في كلامهم لاهتمامهم بالتاكيد •
لتصحيح المعنى والمقصود قال رحمه الله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا
دخلته لام المعرفة لان المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فحمل على الجنس ليستقيم تعريفه
وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجميع فكان فيه عملا بالوصفين ولو حمل على حقيقته
بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى • قال الله تعالى لا يحل لك النسا من بعد • وقال اصحابنا •
فيمن قال ان تزوجت النسا او اشتريت العبيد فامراته طالق ان ذلك يقع على الواحد •
على انه كل جنس الا ترى انه لو لا غيره لكان كلا فان ادم عليه السلام وحده كان كل الجنس
للرجال وحوا وحدها كانت كل الجنس للنسا فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد •
للجنس مثل الثلثة للجمع فكما كان الجنس واقعا على الثلثة فصاعدا كان الجنس واقعا على الواحد
فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الما انه يقع على القليل على احتمال الكل • قد يجعل هذا
النوع وهو الجمع مجازا عن الجنس اي عبارة عن الحقيقة من حيث هي وذلك عند دخول لام المعرفة
عليه لان لام المعرفة للعهد ليدل على معهود ولا معهود في اقسام الجمع لتمكن الاشارة اليه •
فجعل مجازا عن الجنس ليمكن تعريفه من حيث الذهن فان اللام التي لتعريف الجنس هو ما يكون •
للعهد الذهني على قول المحققين وقد عرف ذلك في المفتاح قوله وفيه معنى الجمع كانه
اشارة الى انه مجاز قريب الى الحقيقة فان في الجنس معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع •
بمعنى الافراد فانه كلي ولا بد له من افراد اما حقيقة او توهما فكان فيه عمل بالوصفين بمعنى العينين
اي معنى اللام والجمع من وجه وذلك اولى من ابطال احدهما ولو حمل الجمع على حقيقته بطل حكم

اللام

اللام وهو التعريف بالكلية فصار الجنس اولى من ابقائه على حقيقته قال الله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان
ذلك اي لفظ النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى لا يتوقف الحنث على تزوج ثلث
من النساء وشراء ثلثة من العبيد كما لو كان منكرا ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بتزوج عدد من
ثلثة واربعة والف كما في المنكر لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع
قوله واسم الجنس يقع على الواحد قيل هو جواب سؤال تقريره لما صار الجمع عبارة
عن الجنس ينبغي ان لا يحنث بتزوج امرأة واحدة ولا بشراء عبد واحد لانهما ليسا بجنسين
تامين اذ الجنس التام كل النساء وكل العبيد وتقرير الجواب ان الواحد يصلح ان يكون
جنسا كاملا كالكل لان افراده لو عدمت ولم يبق الا ذلك الواحد كان كل الجنس كآدم عليه
السلام للرجال وحوى للنساء وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله فلا يسقط هذه الحقيقة
وهي صلاحية الواحد ان يكون كل الجنس بسبب المزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلث
للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا
وفيه نظر لانه جعل الجنس معهودا ايثارا باللام اليه وما هو المعهود من معنى الجنس
لا يوصف بالتمام والنقصان لانها عبارة عن الحقيقة من حيث هي وهي ليست بواحدة ولا
واحدة وانما يتحقق كل منهما ولعل الصواب في تقرير السؤال ان يقال الجمع اذا
دخله اللام صار مجازا للجنس والجنس يتحقق بواحد على ما ذكرتم وسلمناه وقد تكلم انه
يتناول الواحد فصاعدا فعند ما وصل الى احد الجمع صار الجمع ايضا مرادا به وهو جمع
بين الحقيقة والمجاز وفي تقرير الجواب ان اسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس معنى
ان جعل الجمع المعرف باللام للجنس مجازا لكن الجنس لا يوجد في الخارج وانما الموجود فيه اما
الافراد او فرد واحد ووقوع الجنس على كل واحد منهما بطريق الحقيقة كوقوع الجمع على
الثلثة وما فوقها وطريق ذلك ان الموجود من الحقيقة في الخارج قد يكون واحدا كالشمس
مثلا وما يقتضيه من الافراد انما هو في الذهن وقد يكون اكثر فيكون ما يقتضيه من الافراد
موجودا في الخارج واطلاق اسم تلك الحقيقة عليها على حد سواء فيكون حقيقة فيها لا جمعا
بين الحقيقة والمجاز كاطلاق اسم الجمع على الثلثة فما فوقها وهذا كمن حلف لا يشرب الماء فانه
اسم للحقيقة ويقع على القليل لتعذر الكل لكن مع احتماله والبحث في هذه المسئلة قد تقدم
مستوفى فليطلب ثمة قال رحمه الله واما العام بمعناه دون صيغته فانواع منها
ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط
وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلثة
فصاعدا الا الطائفة فانه اسم للواحد فصاعدا لذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما
في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية انه يقع على الواحد فصاعدا الا انه نعت فرد صار
جنسا بعلامة الجماعة العام الذي يكون عاما بمعنى لا صيغة انواع فمنها ما هو فرد وضع
للجمع مثل الرهط والقوم وغير ذلك مما ذكر في الكتاب فان لفظ كل واحد منهما كلفظ زيد
وعمرو من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط رهطان ارهط واراهط وقوم قومان اقوام
والرهط لما دون العشرة من الرجال خاصة والقوم لجماعة الرجال خاصة لانهم
القوامون على النساء قال زهير وما ادري ولست اخال ادري اقوم آل حصن ام نساء
واما افراد الطائفة والجماعة بالذكر وان كانا مثل الرهط والقوم دفعا للتوهم من
توهم انهما عامان بصيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كما قالوا في مسلمون فانه ليس كذلك

لان كل

لان كل واحد يثنى ويجمع فيقال طائفة طائفتان طوائف وجماعة جماعتان جماعات وظهر
ان صيغة الجميع بمفرده والمعنى جمع وكل ما كان جمعا كان اسما للثلثة فصاعدا كما تقدم الا
الطائفة فانه اسم للواحد فصاعدا وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما فان العلماء اتفقوا
على ان الطائفة النفر اليسير فقال ابن عباس رضي الله عنهما ومحمد بن كعب واحد وهو قول
اكثر اهل العلم وقال عطاء اثنان وقال الزهري ثلثة وقال الحسن عشرة واختار
الشيخ قول الاكثر لاستناده الى ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وقال انه يقع على الواحد فصاعدا او الاشتقاق يوافقه لانه اي الطائفة
ويذكره لتذكير الخبر في بعض النسخ لانها نعت فرد من طاف يطوف صار جنسا بعلامة
الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وقد يدخل في الاسم اما للتانيث او لشبهه والمراد
بشبه التانيث ان يكون فرعا الفرع على ما عرف وفي الطائفة دخلت لشبه التانيث
وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد واذا صار جنسا بعلامة الجماعة يراعى فيها
المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا دخلها لام التعريف قال رحمه الله ومن ذلك
كلمة من وهي تحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك واصلها العموم قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
وقال اصحابنا فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا فاما
اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقد قال ابو يوسف ومحمد للمأمور ان يعتقهم
جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز فصار عمدة من غيرهم مثل قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وقال ابو حنيفة له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض
فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا اقتصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة
التبعيض ولذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف
بصفة عامة فسقط بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات
من يعقل مثاله انما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
واحد منهم فله نفله فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد
السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص فسقط
العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد اي ومن العام بمعناه دون صيغته
كلمة من فان لفظها دون لفظ مفرد ويطلق على الافراد وهي مختصة بذوي العقول
وضعا وقد يستعمل في غيره قال الله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على
رجلين ومنهم من يمشي على اربع ويستوي فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث
حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار فهو حر انه يتناول العبيد والاماء ولفظه موحد
مذكر وهي تحتمل الخصوص والعموم قيل معناه انه يستعمل في الاستفهام والشرط والخبر
ويعم في الاولين لا محالة يقول من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها
وفي الشرط يقول من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واما في الخبر
فقد يكون عامة وقد يكون خاصة يقول زرت من زارني او زرت من الرجال زيدا واحدا بعينه فمعنى
قوله تحتمل العموم اي في الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر والخصوص اي في بعض
مواضع الخبر وفيه نظر فان الشيخ ذكر الخصوص في الشرط على ما نقل من السير الكبير
من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا والحق ان احتمال العموم والخصوص في
الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فان

وثان

المستقيم بقوله من في الدار فيقال زيد واحدا. فإن قيل إذا كان العموم والخصوص من محتملاته فما
المعنى الموضوع له فالجواب أنه وضع مبهما في ذوات من يعقل على ما ذكر الشيخ.
فإن قيل فيكون أقسام النظم زائدة على الأربعة قلنا ممنوع فإن الأقسام الأربعة إنما
هي باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له فيه إلا في ضمن عام أو خاص. فإن قيل إذا كانا
من محتملاته فما معنى قوله من بعد والأصل فيها العموم فالجواب أن الكثير
الشائع فيها العموم وقد يكون الشيء أكثر وجودا مع احتمال غيره ومثال العموم والخصوص
بقوله تعالى ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينظر إليك فإن الأول بطريق العموم لكون صلته
جمعا والثاني بطريق الخصوص لإفرادها لكن أهل التفسير قالوا المراد به العموم أيضا وإنما
أفردت صلته نظرا إلى اللفظ فإن الحمل على اللفظ والمعنى جائز وقالوا معناه ومنهم
ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يقبلون. ومنهم ناس
ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة ولكن لا يصدقون. والمستدل
على أن الأصل فيها العموم بقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار أبي سفيان فهو آمن
ووجهه أنهم فهموا العموم وبادروا إلى الدخول ولولا كثرة استعماله فيه لربما
توقف بعض. فإن قيل العموم مفهوم من اتصافه بالصفة العامة وهي الدخول
وأما كلمة من فهي خاصة. أجيب بأن هذا ضرب من الاجتهاد يحصل بالاستقراء وفي
السامعين من لم يكن منهم وقد فهم العموم وبأن عموم اللفظ باعتبار نفس اللفظ
وذلك باعتبار الدليل فكان عموم اللفظ باعتبار نفسه أولى. وفيه نظر لأن عموم
اللفظ في محل النزاع. وقالوا أصحابنا فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق
فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا بالاتفاق. وأما إذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فأعتقه فقد اختلفوا فيه. قال أبو حنيفة للمأمور أن يعتقهم إلا واحدا منهم. وقال
أبو يوسف ومحمد رحمهما الله له أن يعتقهم جميعا لأن كلمة من عامة وكلمة من للتمييز
عبيده من غيرهم إذ لو لم يقل من عبيدي كان كلاما محتملا والعمل بالعموم واجب
فيتناولهم جميعا كما لو قال من شاء. ولأبي حنيفة أن المولى جمع بين كلمة العموم وهي من
وكلمة التبعيض وهي من فصار الأمر شاملا لبعضهم عاما عملا بهما وإذا قصر عن الكل
بواحد حصل ذلك فإن حقيقة التبعيض موجودة كالعموم. فإن قيل يلزم على ما ذكرتم
المسألة الأولى وهو قوله من شاء من عبيدي عتقه فإنه لم يعمل فيها بأحد الدليلين
وهو التبعيض. أجاب الشيخ بأن الكلام فيها أيضا يتناول البعض لدخول حرف
التبعيض في العبيد كما في صورة النزاع إلا أن البعض الداخل تحت الشرط نكرة وقد
وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص وليس المراد بالصفة الصفة
الاصطلاحية فإن المشيئة ههنا صلة من لا صفتها وقد عرف أن هذه الكلمة تحتمل الخصو[ص]
لأنها وضعت له لأنها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل بإجماع أهل اللغة حتى لو قيل من
في الدار فجوابه زيد وبكر ولو قيل فرس أو شاة كان خطأ ومعناه اختصاصها بعدم دلالتها
على معنى ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن أولا
فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فإن دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل
لأن الأول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة كان دليلا على الخصوص وعن جهة احتمال
الخصوص سقط العموم فلم يجب النفل إلا لواحد متقدم ولم يوجد وأما في صورة النزاع
فلم يوجد الصفة العامة لكون المشيئة مسندة إلى فاعل خاص وذلك لا يفيد العموم

وسيأتي

مح

وسيأتي لهذا بيان شاف إن شاء الله تعالى قيل يعني هذا التقدير يكون في كلام الشيخ تسامح
لأن كلمة من إنما تكون من هذا الباب عند استعماله في أحد محتمليه فقوله ومن ذلك
مشيرا به إلى ما هو عام بمعناه ليس على ما ينبغي والجواب أن موجب فصله عما
تقدم بقوله ومن ذلك هذا هو المعنى فيكون على ما ينبغي. وقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
أجاب الشيخ وشمس الأئمة في جامعيهما بأن العقل صارف عن العمل بحقيقته من الاجتناب
عن الرجس كله واجب عقلا فلا يمكن العمل بالتبعيض. ولعلهما أرادا بذلك أن العقل
إنه لا موجب على ما سيعرف وهذا الاعتذار إنما يحتاج إليه بناء على أن من حقيقة للتبعيض
على مذهب الفقهاء وسيجيء البحث في ذلك في الحروف. قال رحمه الله وقسم آخر
كلمة كل وهي للإحاطة على سبيل الإفراد. قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الإفراد
أن يعتبر كل مسمى منفردا كأن ليس معه غيره وهذا معنى ثبت لهذه الكلمة لغة فيما أضيفت
إليه كأنها صلة حتى لم يستعمل مفرده وهي تحتمل الخصوص أيضا مثل كلمة من إلا أنها
عند العموم تخالفها في إيجاب الإفراد فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم مثل قول
الرجل كل امرأة أتزوجها فهي طالق ولا يصحب الأفعال إلا بصلة فإذا وصلت أوجبت
عموم الأفعال. قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الآية وعلى
ذلك مسائل أصحابنا وثمرة ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن قال فيما قال محمد في
السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو
قال كل من دخل منكم هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل منهم النفل
كاملا على حاله لما قلنا إنه توجب الإحاطة على سبيل الإفراد فاعتبر كل واحد منهم
على حاله وهو أول في حق من تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبارهم جميعا
وذلك ينافي الأولية ولو دخلت العشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للأول لأنه
هو الأول من كل وجه وهي تحتمل الخصوص يسقط عنها الإحاطة وصارت للخصوص.
قسم آخر من أقسام العام بمعناه كلمة كل وهي للإحاطة على سبيل الإفراد مأخوذة من
تكللت النسب إذا أحاطت ومنه الإكليل المحيط بجوانب الرأس فلهذا توجب الإحا[طة]
ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره وهي تلزم الإضافة فلا يدخل
إلا على الأسماء. قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ولا يلزم كل أتوه داخرين لأن
التنوين عوض عن المضاف إليه وهو لا يخلو إما أن يضاف إلى المعرفة أو إلى النكرة
فإن كان الثاني أوجب عموم أفراد المضاف إليه لأن أثر عمومه إنما يظهر فيه فيصدق
كل رمان مأكول أي كل فرد من أفراده وإن كان الأول أوجب عموم أجزائه فلا يصدق
كل الرمان مأكول لأن قشره غير مأكول وهذا أي الإحاطة على سبيل الإفراد معنى ثبت
لهذه الكلمة لغة فيما أضيف إليه يعني عمومه يظهر فيه كأنها يعني كلمة كل حرف من حيث
إنها تحتاج في الإفادة إلى شيء يضاف إليه حتى لم يستعمل مفرده للزوم الإضافة
وهي تحتمل الخصوص ككلمة من كما سيجيء إلا أنها عند العموم تخالفها في إيجاب الإفراد فإن
كلمة من ليس فيها الإفراد فإذا دخلت على النكرة أوجبت العموم يعني عموم الأفراد مثل
قول الرجل كل امرأة أتزوجها فهي طالق فإن كلمة كل امرأة تزوجها تطلق ولا تصحب الأفعال
إلا بصلة لما قلنا إنه لازم الإضافة وهي من خصائص الأسماء فإذا وصلت أي دخلتها الصلة
أوجبت عموم الأفعال لأنها توجب عموم ما دخلت عليه ويكون ما مع الفعل الذي بعده في
تأويل الاسم لأن ما مصدرية يصير الفعل بها في تأويل المصدر. قال الله تعالى كلما نضجت

جلودهم الاية وعلى هذا اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الافعال
بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امراة عمت الاعيان دون الافعال فلو تزوج امراة
مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امراة فتزوج بها مرتين حنث وكذا في
كل عبد اشتريته وفي كلما اشتريت عبدا وثبت فيه عموم الاسماء ضمنا كما ثبت عموم
الافعال في كلمة كل ضمنا وفي تخريج هذه المسائل كثرة وما في كلامه في انحائها ظاهر
لا يحتاج الى الشرح قال رحمه الله وقسم اخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كل الا انها
توجب الاجتماع دون الافراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين الاولين ولذلك
صارت موكدة لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا
لاول جماعة يدخل فان دخلوا فرادى كان للاول لان الجمع يحتمل ان يستعار لمعنى الكل
كلمة الجميع قسم اخر من اقسام العام بالمعنى وهي عامة لكلمة كل من حيث انها توجب الا
الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد وبهذا المعنى صارت مخالفة لكلمة كل
وكلمة من فان كلمة من توجب العموم دون الاحاطة قصدا وكلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة الجميع توجب الاجتماع قصدا فكانت عامة مقيدة
بصفة الاجتماع وكلمة كل عامة مقيدة بصفة الانفراد ولذلك اي ولكونها توجب الاجتماع
دون الانفراد صارت موكدة لكلمة كل قيل كيف يصح تاكيد الشي بمخالفه واجيب بان
كلمة كل توجب عموم الافراد لكن لا يتعرض للوقوع مرة او مرتين وكلمة الجميع توجب عموم الا
وكلمة كل عامة والوقوع مرة فيكون التاكيد بالجمع قاطعا لتوهم التفرقة قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان ذلك اي بيان انها توجب الاجتماع في قول محمد في السير
الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا والفاظ الكتاب ظاهرة الى قوله لان الجميع يحتمل ان
يستعار لمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة
وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة
وقتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحق النفل جماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان
الجلادة فيه اقوى فان قيل هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا
دخله جماعة ليثبت لكل واحد منهم نفلا ومعنى الجميع ليثبت للكل نفل واحد اجيب
بان ذلك غير ممكن لان كلمة من لا تدل على الاحاطة والاجتماع قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها
كعموم النكرة في موضع النفي والاستعارة تعتمد الاشتراك في المعنى الخاص الموضوع لكل
واحد فان قيل في استعارة الجميع لمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز لانه لو دخل جماعة اولا
استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بمجازها اجيب بان
ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر
فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو
تصور اجتماعهما ولم يتصور ورد بانه يلزم الجمع في الارادة وان لم يتصور اجتماعهما في
الوقوع ولا يعني بالجمع بينهما الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك واجيب
بان الحكم يثبت في كليهما بعموم المجاز وهو مطلق الدخول في الحصن فان مطلق الدخول
فيه لازم من لوازم كل واحد منهما فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم والحق
ان ارادتهما معا محال لما سيأتي قال رحمه الله وقسم اخر كلمة ما وهي عامة
في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل تقول ما في الدار بجوابه شاة او فرس وتقول ما زيد

بجوابه

بجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما قال الله تعالى
لله ما في السموات وما في الارض وكذلك كلمة الذي في مسائل اصحابنا رحمهم الله وهذا في احتمال
الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته طلقي نفسك من ثلاث ما شئت
ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة واحدة او اثنتين لما قلنا في الفصل الاول
ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة كلمة ما عامة في ذوات
ما لا يعقل وفي صفات من يعقل ولم يتعرض الشيخ لذكر اختصاصه بذلك لاختلاف فيه
فمنهم من يقول من مختصة بذوي العقول وما لغيرها ومنهم من قال من مختصة بالعقلاء بلا
خلاف وفي ما خلاف فمنهم من يقول انها مختصة بما لا يعقل ومنهم من يقول ان ابهامها
زائل فيصلح لمن يعقل ولما لا يعقل قال صاحب المفتاح ما للسؤال عن الجنس تقول
ما عندك اي اي الاجناس عندك وجوابه انسان او فرس او عن الوصف تقول ما زيد وجوابه
الكريم او الفاضل ولكن ما للسؤال عن الجنس او عن الوصف وقع بين فرعون وموسى ما وقع
لان فرعون كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى اجناس الاجسام
اعتقاد كل جاهل لا نظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سال بما عن الجنس سؤال
مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو وحين كان موسى
عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق
الممكنات وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لانتفاء الشرط لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما فان الحمل
اسم للمجموع قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض اي جميع ما فيهما وكذلك اي
مثل كلمة ما الذي فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم كما هو
فيها حتى لو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك
غلاما وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا
حر عتق الذي ضرب وهذه الكلمة معنى كلمة ما في احتمال الخصوص ككلمة من لكونها مبهمة
فهي تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا اي على انها تحتمل الخصوص يخرج قول الرجل لامرأته
طلقي نفسك من ثلاث ما شئت فان لها ان تطلق نفسها ثلاثا على قولهما لانها كلمة من للتمييز
مثل هذا العدد من بين سائر الاعداد لا يقال هذا التمييز غير صحيح اذ لا عدد مشروعا فوقه
في الطلاق ليميز عنه لان ذلك تصرف لفظي فلا يعتمد الوجود شرعا كما في قوله انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين وعند ابي حنيفة ليس لها ذلك لان كلمة ما عامة وقد
عارضها حرف التبعيض فيحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان
ليحصل العمل بهما كما في الفصل الاول اعني في قوله اعتق من عبيدي من شئت وعلى ما نرى تخريج
المسألة على قول ابي حنيفة مبني على احتمال الخصوص دون مذهبهما ويجوز ان يستعار كلمة ما
في موضع من مجازا قال الله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها عند بعض المفسرين
وقال بعضهم ليس فيه مجاز وانما اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل
والقادر العظيم الذي بناها وليس هذا بخارج عن المجازية بل هو من باب المجاز وهذه
الالفاظ يعني المذكورة من قوله واما العام بمعناه مثل الرهط الى قوله ولذلك الذي
كلمات غير معلولة لا يقال فيها انها وضعت لهذا المعنى بسبب هذه العلة بخلاف المسلمين والمؤمنين
وسائر الالفاظ المشتقة فانها وضعت لمعانيها باعتبار عللها وهي قيام الاسلام والايمان

بهم واما ما ورد من استعارة بعضها لبعض فلذلك باعتبار علاقة وجدت في كلمات اخر
فاستعيرت بل باعتبار وجود بعض اوصاف كلمة في كلمة اخرى كما استعير الاسد للشجاع
لوجود الشجاعة فيهما • قال رحمه الله وتعم النكرة اذا اتصل بها دليل العموم ثم
لان النكرة تحتمل ذلك فاذا اتصل بها دليله صار مثل ما قلنا في كلمة كل ودلايل عمومها ضروب
وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضروري لا لمعنى
في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة
نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا
ضرب من دلايل العموم • لما فرغ من العموم الوضعي يعني لا صيغة شرع في بيان ما هو عام بدليل
وذلك ضروب فضرب منه النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل العموم فاذا
اتصل بها دليل العموم تعم مثل ما قولنا في كلمة كل ايضا اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها
وان كان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي موضوعة لفرد ودلايل عمومها انواع • منها انها
اذا وقعت في النفي تعم لان النفي دليل العموم وما وجد فيه دليل العموم يعم ولا فرق في ذلك •
بين ان يكون حرف النفي داخلا عليها نحو لا رجل في الدار وبين ان يكون داخلا على الفعل العامل
فيها اما ان النفي دليل العموم فضروري لا لمعنى في صيغة الاسم فان الصيغة في النفي ولا
يتناول واحدا منكرا الا غير لكن اذا نفيت فقلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد
نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدم ذلك الواحد اذ لو جاء احد منهم لما صدق النفي عن •
النكرة فان من قال لم اكلت اليوم شيئا واردت تكذيبه تقول ما اكلت اليوم شيئا ولو لم
يفد العموم لما كان كلامك هذا تكذيبا له لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب
الكلي • قيل قد نقل عن سيبويه صحة ان يقال ما رايت رجالا بل رجلين فلو كان موجبا
للعموم لما صح كما لم يصح ما رايت رجالا بل رجالا • واجيب بانا لا نسلم صحة ذلك ولئن سلم
فهي بقرينة الاضراب لانه يدل على ان المراد به صفة الوحدة لا نفي الجنس كما لو قيل ما رايت
رجلا كوفيا فانه يفهم منه نفي هذه الحقيقة لا مطلقها • واما ان وجد فيه دليل العموم فيعم •
نظاهر والنكرة اذا وقعت في الاثبات تخص فاذا قلت رايت رجلا كان اثباتا لرؤية
واحد وليس من ضرورة رؤية رجل واحد رؤية غيره بالضرورة قال رحمه الله
وضرب اخر لام التعريف اذا دخلت فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد وذلك مثل قوله •
الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قوله تعالى والسارق
والسارقة والزانية والزاني • ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المراة التي اتزوجها •
طالق • لام التعريف اذا دخلت فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد بعني لا يكون ثم احد ثم
معهودا فاذا العموم لكن اختلف العلماء في ان ذلك بطريق ضرورته للجنس او الاستغراق •
وذلك قوله تعالى والعصر ان الانسان والسارق والسارقة والزانية والزاني
فذهب بعض مشايخنا المتاخرين والقاضي ابو زيد والشيخ الى انه يصير للجنس وبيان
الكل والادنى بطريق الحقيقة وعند الاطلاق ينصرف الى الاقل لتيقنه واحتمال •
الكل كما تقدم واشار اليه الشيخ بقوله اي هذا الجنس وذهب جمهور الاصوليين •
وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى انه يفيد الاستغراق قالوا اجمع العلماء
على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني وغير ذلك على عمومه واستغراقه
لجميع الافراد • واستدل الشيخ بقول الرجل والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء
ولا اشتري العبيد • ووجه ذلك ان اللام فيها اما ان يكون للاستغراق او للجنس •

لعدم

لعدم الثالث بالاتفاق ولا سبيل الى الاول لانا اجمعنا على ان الحالف فيها يحنث بالادنى •
فتعين الثاني واذا كان فيها للجنس كان في غيرها كذلك لعدم القابل بالفصل • واجاب
الجمهور بان اللام فيها للاستغراق عندنا ايضا عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان
يمنع نفسه عما لا يمكن الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشرا عبيد الدنيا وشرب
مياهها غير ممكن فعلم ان البعض مراد فيصرف الى الاقل المتيقن • ورد بان ذلك لو كان
باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيمن قال لامراته انت طالق لامكان صرفه
الى الكل واللازم باطل فالملزوم مثله • واجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في
ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فيصرف الى البعض وذلك مجهول العدد لان الواحد
متيقن فيصرف اليه • ورد بانا لا نسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلث في ملكه وهو
معلوم فكان جائز الصرف اليه • فيل المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل
عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الالفاظ العموم وان لم يكن عاما لم يصح
عده من العمومات ولا يقال لما ساوى الكل الفرد في الدخول تحت اللفظ حقيقة يرجح •
الفرد لتيقنه لان العام يتناول الكل لعدم المزاحم ولا يحمل على اخص الخصوص • قال
صاحب الكشف لم يتضح لي سر كلام المصنف والجواب انه لما احتمل الاقل والكل
كان له اعتباران فباعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة فكان عده منها له
قوله ومثاله اي مثال ما ذكرنا من ان النكرة تصير للجنس قول علمائنا رحمهم الله المراة
التي اتزوجها طالق فان اللام في المراة للجنس حتى تقع على الادنى وهي الواحدة وهي مجهولة
لان الغرض عدم العهد واضافة الطلاق الى المجهولة لا يصح الا انها تعرف بالوصف وهو
التزوج فتعينت بهذا الوصف لان وقوع الطلاق لا بد له منه لانه في معنى الشرط لتوقف
صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج
وهو وصف عام فيعم الحكم به ويصير كما اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق بخلاف
ما اذا قال هذه المراة التي اتزوجها طالق فتزوجها لا تطلق لانه عرفها بالاشارة فلغت
التعريف فلا يصح التعريف بالوصف فلم يكن في معنى الشرط فبقي ايقاعا للحال فيلغو ونظيره
العبد الذي اشتريه فهو حر فاشترى عبدا يعتق ولو قال هذا العبد الذي اشتريه
فكذا فاشتراه لا يعتق قال رحمه الله واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو
ان يذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا • قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون الثاني هو الاول ومثاله
قول علمائنا رحمهم الله فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثاني هو الاول
واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد
المجلس فيصير دلالة على معنى العهد • وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني •
على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد وذلك معنى قول
ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد
يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه
نظر عندنا واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان
يحب الدينار اي هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهودة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق
اي اصل ما ذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس ان لام المعرفة وفي بعض النسخ
لام التعريف وهي اولى موضوعة للعهد بمعنى الخارجي واذا تعذر معنى العهد حمل •

على الجنس ليكون تعريفا له فان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى المجاز والحمل على الجنس ههنا
العهد في وصف لازم مشهور وهو التعريف بل مطلق العهد فان الحمل على الجنس بمعنى
العهد الذهني على ما عليه المحققون وقد حققناه في شرح التلخيص فصار الجنس
والعهد الخارجي يشتركان في مطلق العهد اللازم لهما لكن لا يجعل مجازا عنه
والعهد الخارجي على ما ذكره الشيخ هو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيصير ذلك الشيء
معهودا • قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا
الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومن هذا تبين اصل وهو ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاول • ومسائله من المسائل قول علمائنا رحمهم الله فيمن
اقر بالف مقيد ابصك ثم اقر به كذلك اي مقيدا بذلك الصك بان اراد الصك
على الشهود ثم اقر ثانيا ان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الالف بالاتفاق • واذا كان
كل واحد من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين
ثم اقر بالف مطلقا بحضرة آخرين في مجلس آخر كان الثاني غير الاول بالاتفاق •
لان للمجلس تأثيرا في جمع المتفرقات فيصير دلالة على العهد وان المجلس الثاني مختلفا
فكذلك عندهما لان العرف على معنى العهد • وعند ابي حنيفة رحمه الله غير الاول
لعدم الدلالة على العهد فيلزمه المالان ومن هذا تبين اصل آخر وهو ان النكرة
اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول وذلك اي كون النكرة الثانية المعادة
غير الاول معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع
العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين واصل ذلك قول ابن عباس والظاهر انه اريد بذلك
انه موقوف عليه فانه روي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم •
انه خرج يوما الى اصحابه مستبشرا وهو يقول لن يغلب عسر يسرين • وعنه عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده لو كان العسر
في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين وهذا لان العسر اعيد
معرفة واليسر والثاني نكرة ومن هذا تبين اصل آخر وهو ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاول او غيرها فقيل ايضا تكون عين الاول مستشهدا •
بقول الشاعر • صفحنا عن بني ذهل • وقلنا القوم اخوان • عسى الايام ان يرجعن •
قوما كالذي كانوا • وقيل ايضا تكون غيرها لانها لو كانت عينها لم تكن نكرة والمعرفة
خلافه وسلك الشيخ في رواية هذه الحكاية عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال ان صحت
هذه الحكاية عنه ونظر فقال وفيه نظر عندنا فقيل النظر في الاصلين المعلومين
من هذه الحكاية فان المعرفة قد اعيدت معرفة والثانية غير الاول لان الشيء لا يكون
مصدقا لنفسه والنكرة قد اعيدت نكرة والثانية عين الاول كما في قوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فان المذكورين واحد لا محالة • وقال
الله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وبدليل التمانع المذكور في علم
الكلام • وقيل قوله فيه نظر ليس متعلقا بذلك فانه مذهب اهل البصرة والكوفة
ذكره في التيسير وانما هو راجع الى ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما يعني لو ثبتت
هذه الحكاية عنه تخرج على الاصلين المذكورين ولكن الصحيح عندنا انها مذكورة على
وجه التكرير للجملة الاولى كما في قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى وعلى هذا
التقدير يتوجه النظر الى المنقول عنه والاول هو الظاهر لان الحكاية مروية عن

ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرنا اتفاقا النظر من الشيخ
وقع في الاصلين على صورة النقض • واجيب عنهما بان الاصل عبارة عن حالة مستمرة •
لا تتغير الا بامور ضرورية وقد وجدت الضرورة في الاثنين المذكورين فترك الاصل
لاجلها اما في الآية الاولى فلان الكتاب الاول لما وصف بكونه مصدقا لما بين
يديه من الكتب السماوية وصل الكتاب الثاني بيانا له بكلمة من لا يمكن صرفه الى
الكتاب الاول بالضرورة ولا يلزم تصديق الشيء لنفسه وتقدمه عليه • واما
في الثانية فلان الآية الدالة على الوحدانية تنافي الكثرة وكذلك الدليل العقلي •
فللتوفيق بين الادلة كانت الثانية عين الاولى وعلى هذا خرج اصحابنا قول الرجل •
لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع الثلث
لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى ولو قال نصف تطليقة وثلثها
وسدسها وقعت تطليقة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فكانه قال
نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة قوله واذا
تعذر معنى العهد حمل على الجنس يتصل باول الكلام كما ذكرنا في موضعه وقوله
فلان يحب الدنيا اي هذا الجنس نظير لذلك ولذلك قوله انت طالق الطلاق
فان اللام فيه لتعريف الجنس لانه لا معهود فيه فيثبت العموم حتى اذا نوى الثلث
وقع ولو لم ينو وقع واحد لتيقنه • قال رحمه الله وضرب آخر من دلائل العموم
وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج الا امرأة
كوفية والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى في هذا كله يكون عاما لعموم •
وصفه والنكرة تحتمل ذلك • عموم الوصف كونه بحيث ان يصح اتصاف كل فرد من افراد
نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فالنكرة وان كانت خاصة في نفسها في الاثبات
لكنها اذا اتصفت بصفة عامة عمت ضرورة عموم الوصف ولهذا لو قال والله
لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع القربان فيه فعلى القربان •
في كل يوم يقدم الايلاء بخلاف ما لو قال الا رجلا الا يوما بدون الصفة فان له ان يكلم
واحدا سواء كان كوفيا او غيره حتى لو تكلم باثنين حنث وصار موليا بعد القربان مرة •
بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لانه في موضع الاثبات لكون الاستثناء من النفي اثباتا
وللقائل ان يقول هذا النوع ينافي الوصف لان فيه اضافة خلاف مقتضى الوصف
اليه فان مقتضاه التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او في الاثبات فان قولك
رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا وقولك ما رأيت رجلا عالما اخص •
من قولك ما رأيت رجلا على انه لا يطرد لانتقاضه بقوله لا اكلم اليوم رجلا كوفيا
او لا اتزوج اليوم امرأة كوفية فان اليمين متعلق بكلام رجل واحد وبتزوج امرأة •
واحدة وكذا بقوله فتحرير رقبة مؤمنة • ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد •
بالعموم العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما لكون اضافة مقتضى •
الوصف اليه بذلك الوجه • وعن الثاني انا قلنا ان هذا الاصل مختص بالاستثناء
من النفي وبكلمة اي لما ذكر محمد في الجامع الكبير وشمس الائمة في جامعه ان النكرة اذا
لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة •
فالاستثناء بصفة النوع فيصير هذا النوع مستثنى لانه وان كان كلاما حنث

فهو حكم بل بما قبل الاصل مطرد وتخلف المسلمين لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج
جميع نساء الدنيا وكلام جميع رجالها عادة وكذلك ليس في وسعه اعتاق جميع الرقاب
المؤمنات اما لعدم التصور او لعدم الملك في الجميع وقد عدم المانع في الاحكام
الكلية عن مانع فان قيل فليلزم الحكم فيما يمكن اجيب بان مقداره مجهول والا
فمثله متعين قال رحمه الله ومن هذا الضرب كلمة اي وهي نكرة يراد بها
جزء مما يضاف اليه على هذا اجماع اللغة قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني ويقال
اي الرجال اتاك ولم يقل اتوك وقال محمد رحمه الله اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
انهم يعتقون ولم يقل ضربوك فثبت انها كلمة فرد لكنها متى اتصفت بصفة عامة عمت
بعمومها كسائر النكرات في موضع الاثبات فاذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب
فصارت عامة واذا قال اي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد
وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر
وهي لا يحملها واحد فحملوها عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوها كلهم فرادى عتقوا واذا
اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار
الجلادة اي ومن القسم الاخر وهو ان النكرة اذا اتصفت بصفة عامة عمت بالوصف
كلمة اي فانها نكرة يراد بها جزء مما يضاف فاذا اتصفت بصفة عامة تعم اما انها نكرة
فلانها في هذا الاصطلاح هو ما يكون فيه ابهام كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وقوله
على هذا اجماع اللغة كانه دليل على قوله يراد بها جزء مما يضاف اليه وكونها يراد بها
جزء ما يضاف اليه دليل على كونها نكرة لان ذلك الجزء غير معين فكان شائعا وهو معنى
النكرة واستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني لان المراد
فرد من المخاطبين ويقال اي الرجال اتاك ولم يقل اتوك لذلك وقال محمد رحمه الله اي
عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون ولم يقل ضربوك وقوله حجة في اللغة فثبت
انها كلمة فرد لكنها متى اتصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات في موضع
الاثبات فاذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب فصارت عامة واذا
قال اي عبيدي ضربته فقد قطع عنها الوصف فلم يعتق الا واحد وتقريره ان ايا اذا وقع
في موضع الشرط لا بد ان يعقبه ما دخل فيه فعل لانها للزوم اضافتها لا تدخل الا على الاسم
وهو لا يصلح شرطا فلا بد ان يليه فعل يكون شرطا ثم ان كان الفعل مسندا الى خاص لا يصلح
ان يكون وصفا لاي يعرف ان المراد به الخصوص وان كان مسندا الى ضمير اي صلح ان يكون
وصفا له فيعم بعموم تلك الصفة ومن هذا يعلم ان مرادهم بالوصف ههنا ليس ما يكون
وصفا لفظيا فان ايا موصوف بالضرب لفظا سواء كان فاعلا كما في الصورة الاولى
او مفعولا كما في الصورة الثانية وان المراد به ان يكون وصفا قائما به ولا شك ان
الفعل انما يكون قائما بالفاعل لا المفعول ولقائل ان يقول عموم اي انما يحصل بالصفة
التي هي الضرب مثلا فهو موقوف على عموم الصفة فلو كان عموم الصفة موقوفا على عموم
فاعله الذي هو ضمير اي دار والجواب انا لا نسلم ذلك فان عموم اي موقوف
على كونه متصفا بصفة الضرب وكونه متصفا بصفة الضرب لو كان موقوفا على كونه
عاما كان دورا وليس كذلك على ان التوقف لو كان كان توقف معية فان الضرب
لما اسند الى ضمير اي وجعل صفة له حصل عموم الصفة والموصوف معا ولا دور
في ذلك وقد استشكل هذه المسالة من وجه اخر فقيل لا فرق بينهما لان ايا في الاولى

موصوف

موصوف بالضاربية وفي الثانية بالمضروبية فكان قولنا لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
اي ذا العموم بعموم الوصف كذلك اي عبيدي ضربته بعيد ذلك فانهما سيان في ان الموصوف
ليس بعامل فيهما واجيب بالفرق بينهما بان المضروبية ثابتة اقتضاء لتصحيح الكلام ولا وجود
للمقتضى فيما وراء صحة المقتضي وثبوت الحرمة وراءه فلا يظهر في حقه بخلاف اليوم في قوله
الا يوما اقربكما فيه فانه صرح بذكره وجعله موصوفا قصدا فيعم بالصفة كذا في الجامع
الكبير لقاضي خان وجامع المصنف وفوائد حميد الدين وفيه نظر لان المفعول مذكور
صريحا كاليوم واجيب ايضا بان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول لما كان
عتقه متعلقا بضربه وقطع النظر عن الغير تعلق كل واحد باعتبار انه منفرد بحيث
لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا وليس البعض اولى من البعض بطل بالكلية وفي الثانية
يثبت الواحد وتخيره الفاعل وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان ضرب على الترتيب او دفعة
فان كان الاول تعين الاول لعدم المزاحم وان كان الثاني فالخيار للمولى لا للفاعل ولعل
التقصي بما ذكرنا ان مرادهم بالاتصاف قيام الوصف بالموصوف لا مطلقه ولهذا فصل
الشيخ هذا القسم عما قبله بقوله ومن هذا الضرب فانه وان كان مشتركا مع ما قبله
في كونه نكرة متصفة بصفة عامة لكنه اتصاف خاص وهو كونه قائما به وللمستقصي
ان يحكم بالتحكم ويدفع بان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل بضرورة خارج فيعتبر فيما
يتوفر الداعي وهو في الصورة الاولى لانه لما علق عتق كل واحد منهم على ضربه توفر
الداعي لان الطبيعة مجبولة على خلاص الرقبة من الرق والمولى عالم بذلك فهو مريد له
ولا كذلك الغير لانه قلما يسعى في اضاعة مال الغير على العموم ولهذا لو قال اعتق
هذا او هذا لا يجوز الجمع بينهما وليس بعد الكل فيه تعين فيتعين الواحد على ما ذكرنا هذا
والله اعلم بحقيقة الحال قوله وعلى ذلك اي على ان النكرة اذا اتصفت بصفة
عامة تعم او على كلمة اي تعم بالوصف العام وهو اقرب مسائل اصحابنا فاذا قال
اي نسائي كلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال اي نسائي كلمتك فهي طالق
فكلمته جميعا طلقت وكذا لو قال اي نسائي شاءت طلاقها او شئت طلاقها على هذا
وكذلك اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهي بحيث لا يطيق حملها واحد
فحملوها عتقوا لان المراد حينئذ صيرورة الخشبة محمولة وذلك يحصل بطريق الاجتماع
لوجوب التجاوز عن واحد فاذا تجاوز ربما لم يجز التعليق بشيء دون الكل لعدم ما يدل عليه
وان كانت بحيث يحملها واحد فحملوها كلهم فرادى عتقوا وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا
لان المراد فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة وذلك
يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع قال رحمه الله فاما النكرة المفردة في موضع
الاثبات فانها تخص عندنا ولكنها الا انها مطلقة وقال الشافعي هي توجب العموم
ايضا حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء
والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع
فيصح تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل وقلنا نحن هذه مطلقة لا عامة لانها
فرد فتتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل وجوب التحرير جزاء الامر فصار ذلك سببا
له فيتكرر مطلقا بتكرره وصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص
ولم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذي هو

موجود مطلقا فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير المطلق لا يحصل فيما
هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فاما ان يكون مخصوصا فلا • لما كان الكلام في بيان
العام وزعم قوم ان النكرة والمفردة عامة ولم يكن الشيخ فاتا بابد لك ذلك للدفع وقيد
النكرة بالمفردة يجوز ان يكون مراده بها ما هو مقابل لما يدل على الكثرة لفظا ومعنى
كرجال ونساء او معنى فقط كرهط وقوم ويجوز ان يكون مراده بها المجردة عن دلائل
العموم كرجل ورقبة فانها في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة • واعلم انهم
عرفوا المطلق بقولهم ما تعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وهذا
هو الماهية من حيث النظر الى الوجود كما ترى والنكرة قريبة من ذلك على ما علمت المحققون
ولذلك جعل بعضهم في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا صفة للحمار فان اللام للحقيقة
والنكرة في معناها فلم تحاشر عن التوصيف بالنكرة ولما كان التكاليف الشرعية
باعتبار امور توجد جعل النكرة مطلقة لان التكليف متوجه الى فعل ما كلف به او
ترك فعله ولابد مما يدل على ذلك والنكرة ادناه معنى ولفظا فحمل الدال عبارة
عن المدلول والا فهما في الحقيقة مفهومان متغايران فان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء فان اخذ معها وحدة غير معينة فهي النكرة او وحدة معينة فهي المعرفة وان
اخذ معها كثرة معينة فهو العدد او غير معينة فهو العام ولكن الاصوليين لم يفرقوا بينهما
بالتقرير الذي قررناه • وقال الشافعي رحمه الله هي ايضا توجب العموم كما كانت
توجبه في النفي فان في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء وغير ذلك مما ذكر في المتن • واستدل على ذلك بقبول التخصيص
فان العمياء والمجنونة والمدبرة قد خصت بالاجماع ولا تخصيص بدون العام وكذلك
يجوز الاستثناء مثل ان يقول اعتق رقبة الا الكافرة والاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ
العام وتمسك اصحابه لذلك بقوله تعالى انما قولنا لشيء فان قوله لشيء وان كان في الاثبات
فهو يتناول الجميع ما يشيئه لشمول قدرة الله جميعها واذا ثبت تخصيصها وعمومها صح تخصيص
الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل وفي بعض النسخ بكفارة القتل وهي اولى رواية
وقلنا هذه اي الرقبة المذكورة في النص مطلقة لانها فرد يتناول واحدا على احتمال
وصف دون وصف وكل ما كان كذلك فهو مطلق فالرقبة المذكورة مطلقة • اما
الاولى فلان النكرة موضوعة لفرد صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى
فلدلالتها على الفرد • قال الله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا والمراد به واحد لا محالة • واما الثانية فلانه لو كانت عامة لما خرج
المكفر عن العهدة باعتاق رقبة واحدة واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك وكذا
لو نذر ان يعتق رقبة لزمه ما لزمه الا رقبة واحدة واذا لم تكن عامة كانت مطلقة
لعدم القائل بالفصل قوله والمطلق يحتمل التقييد معناه يحتمل ان يكون مع احد
الاوصاف فيستدعيه فيجوز ان يكون دليلا اخر وتقريره المطلق يحتمل التقييد وكل
ما يحتمل التقييد لا يكون عاما فالمطلق لا يكون عاما • اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلان العام يستلزم تناول الافراد على سبيل الانتظام والمطلق يستلزم تناول الصفات
على سبيل البدل واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وقوله وذلك
وذلك مانع من العمل بالمطلق ايضا يجوز ان يكون دليلا اخر وتقريره ان ذلك اي
تقييد المطلق مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا والتخصيص ليس بنسخ فما يرد عليه

التقييد

التقييد غير ما يرد عليه التخصيص غير انه يحتاج الى بيان ان التقييد نسخ وسنذكر في باب
النسخ ان شاء الله تعالى • ويجوز ان يكون جوابا عما يقال هب ان الرقبة مطلقة فتقييدها
بالقياس على كفارة القتل يكون جائزا باعتبار ان الكفارات كلها جنس واحد • وتقرير الجواب
ان التقييد مانع من العمل بالاطلاق فان لو اعتق كافرة في كفارة القتل لا يجوز فكان
نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فكذلك التقييد قوله وقد جعل وجوب التحرير
جزاء الامر جواب سؤال تقريره ان الامر لا يوجب التكرار وان كان مقيدا بوصف او
معلقا بشرط وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار فعرف ان الرقبة تعم
وتقرير الجواب ان التحرير جعل جزاء الشارع وهو الحنث والظهار لدخول حرف الفاء
فيه فصار ذلك الامر سببا له فتكرر وجوب التحرير مطلقا اي غير مقيد بوصف الايمان
بتكرر ذلك الامر الذي هو سببه وتكرر الحكم بتكرر سببه ليس من باب العموم وقوله
وصار مقيدا بالملك جواب سؤال اخر يمكن تقريره على وجهين • احدهما ان تقييد المطلق
نسخ عندكم فكيف قيدت الرقبة بالملك بالراي وتقرير الجواب اشتراط الملك فيها
ثبت لضرورة التحرير اقتضاء فان التحرير لا يصح في غير الملك شرعا لقوله صلى الله عليه
وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم • والثاني ان التخصيص غير المملوكة من هذا النص
يدل على العموم وتقرير الجواب على هذا الوجه اشتراط الملك ثبت اقتضاء لا بطريق
التخصيص فلا يلزم منه العموم وقوله ولم يتناول الزمنة جواب عن قوله خص
منه الزمنة بالاجماع وتقريره التخصيص انما يكون فيما يتناوله اللفظ ظاهرا وهذا
النص لم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا وهو اسم للشيء مطلقا يقع على
الكامل فالرقبة تقع على الكامل وهو الذي يكون موجودا مطلقا اما الاولى فبوضع
اللغة واما الثانية فلان العلة اذا تحققت ولم يوجد المانع تحقق المعلول على انه ما لو
وهو الكامل الذي خلقه الله تعالى مع جنس منافعه والزمنة هالكة من وجه فلا
يتناولها اسم الرقبة وكذلك التحرير مطلق يقع على الكامل فلا يحصل فيما هو هالك
من وجه فلم يدخل الزمن ولهذا اشترط كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان
اعتاقهما لما صار مستحقا لم يكن اعتاقا مطلقا والجواب عن قولهم انما قولنا
لشيء ان العموم في قوله لشيء ثبت بطريق الدلالة دون التناول اللفظي وذلك لان
الاشياء كلها متساوية في قدرته فاذا اخبر عن نفوذ قدرته في بعضها دل على نفوذها
في سائرها على انا لا نسلم انه نكرة في سياق الاثبات لان ما في معناه ما ولا • وعن
الاستثناء انا لا نسلم ان الاستثناء على تقدير الصحة يكون متصلا فلا يدل على العموم
على انه يمكن ان يكون استثناء من الاحوال اي اعتق رقبة واحدة على اي حالة كانت
الا حالة الكفر وحينئذ يثبت عموم الصدر في الاحوال ضرورة صحة الاستثناء فاما
اذا عدم الاستثناء فلا ضرورة في اثبات الاحوال مع انها غير مذكورة فلا يثبت
العموم وههنا بحث وهو ان اصحابنا نقلوا عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه
يشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم
ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان عنه ففيه تناقض كلامه ولعل المخلص
حمله على الروايتين قال رحمه الله وصار ربما ينتهي اليه الخصوص نوعين الواحد
فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد اما الفرد فمثل الرجل والمراة والانسان والطائفة

والشراب وما اشبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد معناه
مثل قول الرجل لا اتزوج النسا ولا اشترى العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد
واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او تزوجت نسا او اشتريت
ثيابا فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة والطايفة تحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط
والقوم وهذا لان ادنى الجمع ثلثة نص محمد على ذلك في السير الكبير وعلى هذا مسايل اصحابنا
وقال بعض اصحاب الشافعي ادنى الجمع اثنان لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وفي المواريث والوصايا ينصرف الجمع الى المثنى بالاجماع ويستعمل المثنى استعمال
الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا في الاثنين وقال تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفي المثنى اجماع كما في الثلثة يعني ولما تبين ان
الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلثة فصاعدا وبعضها على الواحد فصاعدا
صار بيان ما ينتهي اليه الخصوص نوعين واعلم ان جمهور الاصوليين قالوا يجوز التخصيص
في جميع الالفاظ الى الواحد وقال بعضهم الى الثلثة لا فيما دونها الا بما يجوز به النسخ
وبعضهم فصل فقال في من وما ونحوهما واسما الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجوز في
الجمع المعرف الا الى الثلثة وقال الشيخ ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد
بصيغته كالرجل والمراة والانسان والطعام والشراب وغير ذلك فان الخصوص
فيه يصح الى الواحد ويلحق بالفرد وهو الفرد معناه مثل قوله لا اتزوج النسا ولا
اشترى العبيد فانه ايضا يصح فيه الخصوص الى الواحد يبقى واحد والثلثة فيما كان جمعا
صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا او تزوجت نسا فان ذلك يحتمل الخصوص الى
الثلثة لما عرف بالعقل ان الكل غير مراد وان ما دون الكل لا يمكن ترجيح بعضه لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلثة للتيقن به فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلثة الى الكل
وكذلك الرهط والقوم لانهما وضعا للجمع بخلاف الطايفة فانها تحتمل الى الواحد استدل
الجمهور بان التخصيص الى الواحد لو امتنع في شي من الالفاظ لامتنع بانه واللازم
باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو امتنع لكان امتناعه لغير كونه
مجازا لانتفا غيره وهو موجود في جميع صوره واجيب بان هذا مبني على اشتراط الاستغراق
في العام وهو غير ملتزم واحتج الفريق الثاني بان تجويزه الى ما دون الثلثة يستلزم انتفا
العام لان لفظ العموم يدل على الجمع واقله ثلثة على ما سنبين فلا يجوز التخصيص الى
ما دونه لئلا يخرجه عن كونه دالا على الجمع فصار بمنزلة النسخ الا بما يجوز به النسخ وتمسك
الفريق الثالث بان التخصيص في من وما لا يخرج اللفظ عن موضوعه فيجوز التخصيص
اليه بخلاف الجمع وللشيخ ان الجمع المعرف صار في حكم الجنس المعرف كما مر فكان العموم
فيه وفي اسم الجنس معنويا لكن وما يجوز تخصيصه الى الواحد واما اذا كان العام
جمعا صيغة ومعنى فلا يجوز تخصيصه الا الى الثلثة قال وهذا اي انتهاء الخصوص الى
الثلثة فيما ذكرنا من النظاير من قوله عبيدا ونسا وامثالهما باعتبار ان ادنى الجمع ثلثة
نص على ذلك محمد في السير الكبير وهو مذهب عثمان وابن عباس واكثر الصحابة وعامة
الفقها والمتكلمين واهل اللغة وعلى هذا تبتنى مسايل اصحابنا رحمهم الله وقال
بعض اصحاب الشافعي ومالك وعامة الاشعرية وبعض من اهل اللغة ادنى الجمع اثنان

وهو مذهب

وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت وفايدة الخلاف تظهر في جواز التخصيص الى الاثنين واستدلوا
بالسمع والاجماع واستعمال اللغة والحكم والعقل اما السمع فما روى عن النبي عليه
السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان
كان له اخوة فلامه السدس وانما قدم السنة على الكتاب لانها نص في المقصود والكتاب
يحتمل استعماله فيه مجازا واما الاجماع فلان في المواريث والوصايا ينصرف الجمع الى
المثنى استحقاقا وحجبا اما استحقاقا فلقوله تعالى فان كان له اخوة كما مر بالاجماع واما
استعمال اللغة فلان العرب تستعمل المثنى استعمال الجمع يقال نحن فعلنا في الاثنين
كما يقال ذلك في الجمع فوجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واليه
اشار الشيخ بقوله ويستعمل المثنى قيل هو من قبيل القلب لان حق الكلام ويستعمل
الجمع استعمال المثنى في محل يجب استعمال المثنى قال الله تعالى فقد صغت قلوبكما واما
الحكم فلانه لا خلاف لاحد في ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان كما يتقدم اذا كان ثلثة
واما العقل فلان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وفي المثنى معنى الاجتماع كما
في الثلثة قال رحمه الله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان
شيطانان والثلثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول
اما الدليل من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد ومثنى
وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا تختلف وللواحد ابنية
مختلفة وكذلك الجمع ايضا تختلف ابنيته وليس للمثنى الا مثال واحد وله علامات
على الخصوص واجمع الفقها على ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم مفرد
واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد
ولا الجمع واما الثلثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل
الثلثة في الشرع حدا في ابلا الاعذار واحتج الجمهور ايضا بالسمع والاجماع والدليل
المعقول اما السمع فقوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد فدل على ان الثلثة اقل
جمع فان قيل الاستدلال به غير صحيح لان كلامنا في الاتحاد في الحقيقة لا في الحكم ويجوز
ان يكون الاثنان متحدين باعتبار الحقيقة دون الحكم كجمع القلة مع الكثرة وبالعكس
اجيب بان الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة وههنا ثبت الافتراق في حكم الجمع
لان معنى الركب لغة الجماعة فثبت الافتراق في هذا المعنى ضرورة وهو المطلوب لان
السوال ان الافتراق في الحكم لا يوجب الافتراق في الحقيقة وليس في الجواب ما يدفع
ذلك ولعل الاولى ان يقال الافتراق بين الحقيقتين ثابت بالبديهة لان الاثنين
جز الثلثة والحقيقة المركبة من جزين غير الحقيقة المركبة من ثلثة اجزا وانما المقصود
الافتراق من الحكمي لان الشرع يبين الشرايع والاحكام دون الحقايق والخصم معترف
بذلك فكان سواله ساقطا وجمع القلة وجمع الكثرة ليسا مختلفين في حكم الجمعية بل في
عوارضه من القلة والكثرة واما الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام
ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى هذه الاقسام بنيت احكام اللغة اسما وصفة وظاهرا
ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال عالم عالمان عالمون هو فعل هما فعلا هم فعلوا
فللواحد ابنية مختلفة فان كان الاسم ثلاثيا مجردا فله عشرة ابنية وان رباعيا
مجردا فله خمسة ابنية وان كان خماسيا مجردا فله اربعة ابنية وكذلك الجمع تختلف

ابنيته على ما عرف • واما المثنى فليس له الا مثال واحد وله علامات على الخصوص
فان رفعه بالالف والنون ونصبه وجره بالياء الساكن المفتوح ما قبلها والنون المكسورة
وفي الدلائل على ذلك كثرة قوله واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد يجوز
ان يكون دليلا اخر • وتقريره ان الامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم هو
الجماعة بالاتفاق فلو لا كان الاثنان جماعة لتقدم الامام على الواحد واللازم باطل
باجماع الفقهاء فالملزوم مثله • وقيل هو جواب عن قول الخصم ان الامام يتقدم اذا
كان خلفه اثنان وهؤلاء ليسوا • واما المعقول فلان الواحد اذا انضم اليه الواحد
تعارض الفردان فانتفى كل واحد عن صيرورته تبعا للاخر فلم يثبت الاتحاد لوجود
الانضمام ولا الجمعية لتعاضي العدد به باستتباع استتباع كل منهما صاحبه • واما
الثلاثة فانما تقابل فردان فيثبت تعارضه ويصير الكل كشيء واحد فسقط معنى الا
اصلا ويكمل معنى الجمع فيطلق عليه صيغة الجمع وقوله وقد جعل الثلاثة في الشرع •
دليل اخر وتقريره ان الشرع جعل اظهار الاعذار محدودا بثلاثة ايام كانها القاضي
للخصم لدفع الحجة ثلاثة ايام وامهال المرتد للتامل ثلاثة ايام ومدة المسح في حق
المسافر ثلاثة ايام ومدة السفر ثلاثة ايام وخيار الشرط واقل مدة الحيض ثلاثة ايام
وكما في قصة موسى والخضر عليهما السلام في ابلاء العذر وقصة صالح في عذاب العذاب
ثلاثة ايام ولو كان الاثنان جمعا لم يكن كذلك وزعمه معنى لان ما وراء اقل الجمع يساوي
بعضه بعضا وفي التمثيل ببعض هذه الامثلة نظر لان الخصم لم يقل به كمدة السفر
ومدة اقل الحيض لكن النظر في المثال ليس من عادة المحققين على ان ذلك ثابت بادلته
في موضعه قال رحمه الله فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على
سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث
ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك والحجب
يبنى على الارث ايضا والوصية يبنى عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام
حين نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال
الاثنان فما فوقهما جماعة واما الجماعة فانما تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى
الامام واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد
بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقولهم نحن فعلنا لا يصلح
الا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره كانه تابع له فلم يستقم ان يفرد بصيغة فاخرجه
الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا واما المشترك فحكمه التوقف بشرط
التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو
والغلط • لما فرغ من الاستدلال شرع في الجواب عن ادلة الخصم فقال فاما الحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او
على سنة تقدم الامام في الجماعة يعني انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة او على ان للاثنين
حكم الثلاثة في ثواب الجماعة وانعقادها اذ النبي عليه السلام بعث لبيان الاحكام دون
اللغات والحاصل على ان الحديث لم يصح من جهة النقل ذكره الجصاص وغيره قوله
وفي المواريث جواب سؤال تقريره لم خصصت المواريث من بين الاحكام بحمل الحديث عليه
وتقرير الجواب ثبت الاختصاص في المواريث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان
مما ترك فان صريح النص يوجب للاختين الثلثين • وقوله فان كن نساء فوق اثنتين

فلهذ

فلهذا قلنا مما ترك يدل على ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في
الاخوات • ولما كان للاختين الثلثان مع توسط قرابتهما وهي قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين
الثلثان مع قرب قرابتهما وهي قرابة الجزئية اولى فثبت ان للبنتين الثلثين بهذا النص
ايضا وليس في المواريث صورة الا وهما ثابتان لحمل الحديث عليهما فكان النص الموجب لاستحقاق
البنتين الثلثين هو هذا النص لا النص الوارد بصيغة الجمع وان لم يكن ثابتا به فلا اقل
ان يكون قرينة للمجاز يحمل بها صيغة الجمع على التثنية وبه ظهر الجواب ايضا عن قوله في
المواريث والوصايا بصرف الجمع الى المثنى بالاجماع واذا ثبت ذلك في المواريث ثبت في
الحجب ايضا لانه يبتنى على الارث اذ الحاجب وارث بالفعل او القوة حتى لا يحجب المحروم
عند عامة الصحابة وهو مذهبنا او معناه ان الحجب لا يتصور بدون الارث فثبت
للاثنين فيه حكم الجمع ايضا وكذلك في الوصية ايضا فانها تبتنى على الارث من حيث ان كل
واحد منهما يثبت الملك بعد الموت فكان الوصية تابعة للارث لما ان النوافل تبع
الفرائض قوله والثاني اي التاويل الثاني لذلك الحديث انه محمول على اباحة
السفر للاثنين وذلك ان النبي عليه السلام نهى في ابتداء الاسلام عن مسافرة الواحد
والاثنين لغلبة الكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا فقال الواحد شيطان الى اخره
لما ظهرت شوكة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة • قيل ولو قال الثالث مكان
الثاني كان اولى لانه اول الحديث اولا تاويلين وهذا ثالث لكن جعل التاويلين
كتاويل واحد من حيث اتحادهما في اطلاق الجمع على الاثنين بخلاف الثاني لانه لبيان
ان الحديث نسخ ما ثبت في ابتداء الاسلام كما مر • ويجوز ان يقال في تاويله ان فيه
تقديما وتاخيرا وتقديره ما فوق الاثنين جماعة كما في قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق
اي فاضربوا الاعناق فما فوقها وقوله واما الجماعة جواب عن قولهم ان الامام
يتقدم على الاثنين • وتقريره ان الامام انما يتقدم عليهما لانه في غير الجمعة محسوب
من الجماعة لان الامام ليس بشرط في غير الجمعة فيجعل من الجماعة فاذا كان معه اثنان
كملت فيثبت حكمها وهو تقدم الامام بخلاف الجمعة فان شرط صحة ادائها ثلاثة سوى
الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فانه لا بد من ذاكر وهو الخطيب وثلاثة
سواه بقوله فاسعوا وفيه نظر لان الاثنين يجوز ان يكونا مخاطبين بقوله فاسعوا
على مذهب الخصم الا اذا جعل ذلك شرطا بالاجماع وقوله فقد صغت قلوبكما
انما اطلق الجمع على التثنية لان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم
منفعته كانه زوج فصار كانه اطلق القلوب على اربع لا على اثنين في التقدير كما الحق
الزوج بالفرد في قوله سمع باذنه وابصر بعينه ولهذا من قطع لسان غيره او ذكره يلزمه كمال
الدية لعظم منفعته كما لو قطع اليدين وقيل في جوابه القلب يطلق على الميل الموجود فيه
يقال للمنافق ذو قلبين فيصح ان يراد بالقلوب الدواعي فيحمل عليه بقرينة الصغو فان
الموصوف به هو الميل لا القلب وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اي خلاف ما ذكرناه من
اطلاق اسم الجنس على التثنية كما في قول الشاعر • ظهراهما مثل ظهور الترسين
قاله في صفة مفازتين وقولهم نحن فعلنا يعني انما يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة
من واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدوره من اثنين لان المبتدئ بالكلام الواحد
لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالخطاب الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا
على الحقيقة واذا كان كذلك كان الغير تابعا له في الدخول تحت الصيغة فلم يفرد لها

صيغة لئلا يكون النسخ مزاحما للاصل فاختير لها صيغة الجمع كما جاز للواحد ان يقول
فعلنا مجازا قوله واما المشترك فبيان القسمين الباقيين من حيث الحكم وحكم المشترك
التوقف يعني وقف النفس مع اعتقاد ان الثابت به حق او التوقف فيه من غير اعتقاد
حكم معلوم الى قيام الدليل فلما ذكرنا انه لا عموم له فكان الثابت به احد مفهوماته هو
عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد الا بدليل لاستحالة الترجيح بلا مرجح
لكن بشرط ذلك التوقف التامل ليترجح البعض وللتامل طريقان في الصيغة لظهور
المراد وطلب دليل اخر يعرف به المراد ويزول خفاؤه • فاما المأول فحكمه العمل به
على احتمال السهو والغلط قيل نظيره من وجد ما ظنه طاهرا لزمه التوضي على احتمال
الغلط فان تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الوضوء والصلوة قال
رحمه الله باب معرفة احكام القسم الذي يليه وهو الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك النص وجوب العمل بما
وضح واستبان به على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل به على
احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت هذه المعاني
لغة وانما يظهر تفاوت هذه المنازل عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى •
وهذا يكثر امثلته في تعارض السنن والاحاديث • هذا باب معرفة احكام القسم الذي
هو في وجوه البيان يلي ذلك النظم ولا خلاف لاحد ان الظاهر يوجب العمل بالذي
ظهر منه واما الخلاف في كونه يوجب الحكم على سبيل القطع او الاحتمال وقد تقدم
بيان ذلك في اول الكتاب وكذلك النص وجوب العمل بما وضح واستبان به على احتمال
تاويل في حيز المجاز • قيل معناه ان الظاهر والنص يحتملان التاويل بطريق المجاز كما
يقول جاءني زيد يحتمل ان يأول بمجيء خبره او كتابه او رسوله وذلك بطريق المجاز لا محالة
وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص
وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرج
الحقيقة عن كونها قطعية فيما تناولته بخلاف تاويل المشترك ببعض معانيه فانه ليس
في حيز المجاز بل هو تعيين الحقيقة فيكون مخرجا عما كان عليه وحكم المفسر وجوب العمل
به على احتمال النسخ لكونه غير محكم فاذا احكم وجب العمل به من غير احتمال شيء مما ذكرنا
في اول الكتاب من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة فاما انما سمينا كل قسم باسم
نعني به معنى اللغة ولا يظهر تفاوت هذه المنازل الا عند التعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى يكثر امثلته في تعارض السنن والاحاديث قيل بما مراد فان ههنا
وان كانت السنة اعم من الحديث وذلك لان الكلام في النظم وتعارض الفعلين من السنة
لا مدخل له فيه مثال التعارض بين الظاهر والنص • قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرم
فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني يقتضي اقتصاره على الاربع •
فيترجح النص على الظاهر ومثال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة
فان الاول نص يحتمل ان يأول بجعل اللام للوقت كما في قوله اتيك لصلوة الظهر اي
لوقتها او يجعل الصلوة بمعنى الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلوة اي اوقاتها والثاني مفسر فيرجح على الاول ومثال المفسر مع المحكم قوله تعالى

واشهدوا ذوي

واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول
شهادة العدل لان الاشهاد للقبول ولا يحتمل معنى اخر • والثاني محكم لالحاق التابيد
والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب • والثاني يوجب رده
فرجح عليه ومنع كون الاول مفسرا لاحتمال قوله واشهدوا ان يكون للايجاب والندب
ولتناوله الاعمى والعبد وهما غير مرادين بالاجماع وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول
فان اشهاد الفساق في النكاح صحيح حتى انعقد العقد بشهادتهم وان لم يقبل • واجيب
بان النظر على المثال لا يستقصى قال رحمه الله ومسائله من مسائل اصحابنا باب ذكره
في كتاب الاقرار في الجامع • رجل قال لاخر لي عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين
الصدق كما كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين
البر والحق او البر واليقين او البر والتصديق حمل البر على الصدق والحق واليقين •
يجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يكن تصديقا
وحاصل ذلك ان الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة
لما وصفت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الا
مجازا اي الصدق اولى بك مما تقول واما البر فاسم موضوع لكل نوع من احسان لا اختصاص
له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ما ذكرنا حمل
عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو
ظاهر ونص وجب حمل النص الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار شبه
ترجح البعض على البعض عند التعارض ومسائله ايضا قولنا فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة
لان التزوج لما وضع له فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا واما قوله الى شهر فمحكم في المتعة
لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم • اي مثال ترك الادنى بالاعلى في مسائل اصحابنا ما
ذكره محمد في اقراره في الجامع فقال رجل لاخر لي عليك الف درهم الى اخر ما ذكر في الكتاب
والاصل ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا جعل تصديقا
وان صلح ردا ولم يصلح تصديقا جعل ردا وان احتملهما تعين الغالب والالفاظ المذكورة
خمسة الحق واليقين والصدق والبر والصلاح فالثلثة الاول يصلح صفة للخبر ظاهرا يقال
خبر حق او يقين او صدق والبر اسم لجميع انواع الاحسان ويصلح للخبر بقرينة مثل ان يقول
لمن يخبر صدقت وبررت والصلاح لا يصلح صفة للخبر • فلا يقال خبر صلاح واذا تقرر
هذا فاذا قال لي عليك الف وقال الاخر الحق او اليقين او الصدق فهو اقرار لانه ذكر
في محل الجواب فيجعل جوابا لظاهره وقد يحتمل الابتداء مجازا والمجاز لا يعارض الحقيقة
وقال بعض مشايخنا هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما لو نصب لم يكن اقرارا لان معناه
حينئذ الزم الحق او اليقين او الصدق فكان امرا له بالصدق والصحيح قول العامة وهو انه
لو قال بالنصب ايضا كان اقرارا ومعناه ادعيت الحق او قلت الحق وهذا لان العرف
لا يفصل والاصل فيه العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام
الناس ولان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ولو قال البر او الصلاح لم يكن اقرارا
لان البر في محل الجواب محتمل الصلاحية له ولغيره على السواء واللفظ المجمل لا يصير معتبرا الا
بالبيان والصلاح لا يصلح صفة للخبر بوجه فكان محكما في كونه غير اقرار فكان معنى كلامه البر والصلاح
اولى بك فالزمهما واترك الدعوى الباطلة فلا يكون اقرارا ولو جمع بين البر واحد الثلثة • الاول
فقال الصدق البر او البر الحق او اليقين البر كان اقرارا لان البر محتمل في الاقرار وما ضم اليه بيان

له ولو جمع بين الصلاح واحد الثلثة الاول لم يكن اقرار العدم صلاحيته للخبر وعدم استعماله في
التصديق ايضا لانفال صدقت نصحت فاذا انضم اليه ظاهرا ونص وجب حمله على الحكم
فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه وامرا باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى
الباطلة **قوله** ومثاله ايضا اي مثال ما ترك الادنى بالاعلى قول علمائنا رحمهم الله
فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة • وقال زفر رحمه الله يصح النكاح لان التوقيت شرط
فاسد والنكاح لا يبطل به بل الشرط كان باطلا كما لو شرط الخمر او الخيار الى ثلثة ايام او
الطلاق الى راس الشهر • ولنا ان لفظ التزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع
على المراة فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا لانه يراد به في الحقيقة ملك التمتع بها
وقوله الى شهر محكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم • وقال الحسن
ابن زياد لو ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر صح النكاح
لانه عقد العمر تاكيدا بمعنى التابيد بخلاف ما لو ذكر مدة يعيشان اكثر منها وعندنا الكل
سوا لان التابيد شرط النكاح لانه عقد العمر فالتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت
قال رحمه الله وضد الظاهر الخفي وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان
فيظهر المراد به مثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتج الى معرفة حكم النباش والطرار
وقد اختصا باسم اخر خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله
من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد
حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض والنباش هو الاخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه
وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة التبع من المتبوع وكذلك معنى
هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور
والهوان والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطلة واما الطرار فقد اختص به لفضل
في جنايته وحذق في فعله لان الطر اسم لقطع الشي عن اليقظان بضرب غفلة وفترة تعتريه
وهذه المسارقة في غاية الكمال والتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة
وقد سبق بيان احكام ساير الاقسام في هذا الفصل • قد ذكرنا في اول الكتاب ان التقابل
بينهما تقابل التضاد بين لان حكم كل منهما فحكم الخفي النظر ليعلم ان اختفاءه لمزية
او نقصان ليظهر المراد به فان كان لمزية كان ممكن الالحاق والا فلا ومثاله ان النص
وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اوجب القطع على السارق •
ثم احتج الى معرفة حكم النباش والطرار وخفيت الاية في حقهما لاختصاصهما باسم اخر خفي به
المراد اي اشتبه فلا بد من النظر ليعلم انهما مثلنا ومباين في الدخول تحت النص او في
الخروج منه او مفترقان فاذا نظرنا وجدنا النباش خارجا والطرار داخلا وذلك بالقطع
لان النباش اختص بهذا الاسم لقصور في فعله من وجهين • احدهما ان السرقة اخذ مال
الغير على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه لعارض من النوم
والغيبة والنباش هو الاخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه لذلك غير حافظ ولا قاصد
وهذا من الاول اي النباش من السارق بمنزلة التبع من المتبوع اذ النباش صورة لا معنى
كان الميت انسان صورة لا معنى ولهذا صح نفيه يقال نبش وما سرق • والثاني ان
معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ اي على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة
من الحرير كذا فسره ابو عبيدة واتفق العلما في اشتراط النصاب ليخرج عن كونه تافها حقيرا
وان اختلفوا في مقداره وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان لان
نبش

نبش التراب واخذ الكفن من اراذل الاعمال لشهادة العرف والطبع السليم والتعدية الحكم في مثل
ما ذكرنا من ان الموجب في الفرع دون في الاصل باطلة لاسيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات
فكيف بما في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله • واما الطرار فقد اختص بهذا الاسم
لفضل في جنايته ومهارة في فعله لان الطر اسم لقطع الشي عن اليقظان بضرب غفلة وفترة
تعتريه وكل ما كان كذلك فهو في غاية الكمال في السارقة وتعدية الحكم في مثله اي فيما يكون
الملحق اتم من الملحق به في مناط الحكم في نهاية الصحة والسداد • قيل في كلام الشيخ تسامح لان
هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل في القياس • واجيب بانه اطلاق مجازي فان
دلالة النص تسمى القياس وهذا الذي ذكرناه مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله • وقال
ابو يوسف والشافعي يقطع النباش كما يقطع السارق والطرار • ثم اختلف اصحاب الشا
فقال بعضهم انما يقطع اذا سرق من قبر في بيت محرز او مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا
كان في برية بعيدة من العمران وهو مختار الغزالي • وقال القفال يقطع وان كان القبر
في مفازة • واحتجا بعموم قوله والسارق والسارقة فان السارق من ياخذ المال على سبيل
الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم اخر لا يمنع الدخول تحت السارق كاختصاص
الطرار • وبما روي انه صلى الله عليه وسلم قطع نباشا وبقول عائشة رضي الله عنها سارق
امواتنا كسارق احيائنا والمعنى الفقهي انه سرق نصابا من حرز مثله كما لو سرق شاة من الحظيرة
اما انه مال فلان صفة المالية لا تتغير بلبس الميت واما الاخذ من حرز فلان الناس تعارفوا
حرز الاكفان بالقبور كالحظيرة للغنم **والجواب** عن الاية ما قد ثبت ان النباش منزلته
التبع للسارق وليس للتابع حكم المتبوع فيما يندرئ بالشبهات وعما روي انه عليه السلام قطع نباشا
انه معارض بقوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة قاله ابو عبيدة والنز
للقول او يحمل على السياسة وعن حديث عائشة رضي الله عنها انه محمول على التشبيه في الاثم لان
كاف التشبيه لا عموم له وعن المعنى الفقهي ان الملك قاصر والمالية قاصرة والحرز ناقص فلا يحمل
على الكامل في باب الحدود اما نقصان الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما
يملك ما يفضل عن حاجة الميت ولا للميت لان الموت ينافي المالكية • واما نقصان المالية فلانها
عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة والكفن يوضع في القبر للبلى اشار الصديق رضي
الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد والحي احوج الى
الجديد • واما نقصان الحرز فلان القبر اما ان يجعل حرزا بنفسه او بالميت لا سبيل الى الاول
لانه لو سرق منه ثوب اخر غير الكفن لا يقطع بالاتفاق وحرز الشي احرز جنسه لا يختلف
في جنس واحد ولا الى الثاني لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره واما القبر حرز الميت
للحفظ عن السباع والاحياء عن الاعين لا لاحراز الكفن • فان قيل القسمة عن حاضرة لجواز
ان يكون الحرز بهما جميعا وان لم يكن لكل واحد منهما على الانفراد كالباب والحيطان
فان كلا منهما ليس بحرز عند الانفراد ويحصل الحرز عند الاجتماع • اجيب بانه ان حصل
بالاجتماع امر يصلح لاضافة الحكم اليه كالباب والحيطان فان باجتماعهما يحصل البيت
وهو صالح لحفظ الامتعة كان كذلك وما نحن فيه ليس كذلك فان القبر لو صار حرزا
بالاجتماع لصار حرزا للجنس من الثياب لما بينا واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله
قال رحمه الله **باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية**
حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما وحكم المجاز وجود
ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى • حكم الحقيقة وجود ما وضع له خاصا كان او عاما امرا كان او نهيا او غيرهما كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا • وقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له كذلك كقوله تعالى او لامستم النساء وهو خاص • ولقوله تعالى لا تبيعوا الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وهو عام وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع فالتوقيف من جهة الواضع والسماع من الشارع وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق لجواز استعماله لا يتوقف على السماع والحقيقة والمجاز في اثبات الحكم سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى من المجاز فقوله وطريق معرفة الحقيقة الى هنا مشتمل على ثلث قضايا اما الاولى فلان الاصل في الحقيقة الوضع وهو لا يعلم الا بالسماع كالنص فانه لا بد من سماعه من الشارع وفيه نظر لان المجاز لا يستلزم الحقيقة على المختار فقد يكون اللفظ موضوعا لمعنى ولم يستعمل بعد ذلك فيه فلم يسمع الا المجاز مع انه ليس بحقيقة • والجواب ان المراد بالسماع هو السماع من اهل اللغة ان هذا اللفظ حقيقة لا سماع اللفظ مجردا • واما الثانية فلان المجاز في الكلام بمنزلة القياس في الاحكام فلا بد من التامل ليعلم الوصف الخاص المشهور كالتامل في الوصف المؤثر في القياس • واما الثالثة فلها محملان • احدهما ان الحقيقة والمجاز في الحكم اي في اثباته وايجاب العمل سواء الا عند التعارض بان يعارض في كلمة واحدة جهة الحقيقة والمجاز فحمله على الحقيقة اولى لانه عارض والعارض لا يعارض الاصل • والثاني ان يكون معنى قوله الا عند التعارض انه ان تعارض كلمة هي حقيقة واخرى هي مجاز كانت الحقيقة اولى • قال صاحب الكشف رايت في بعض نسخ الاصول ولكن يا رحمة ذكر اصحابنا وحمل كلام المصنف على الاول وهو حق لئلا يلزم استدلال الشافعي علينا في مسئلة الحقيقة بالحفنتين كما سيجي قال رحمه الله ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز • وبيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا اسقط غيره لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر • ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان المجاز لا عموم له وفرع على ذلك تحريم بيع حفنة بحفنتين بيان ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعبارة هذا الحديث وعمومه على حرمة بيع المطعوم قليلا كان او كثيرا لانه معرف باللام فيقتضي الاستغراق والا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد بقوله الا سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه تحت العموم فحرم بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين واستدل باشارته على علة الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم والحكم متى ترتب على الاسم المشتق كالسارق والزاني كان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا واذا ثبت كون الطعم علة والعلة لا تكون الا احد اوصاف النص بالاجماع لا يكون الكيل علة فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم • وابى الشافعي ان يعارض هذا الحديث حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لانه مجاز ولا عموم له • اذا تصور المعارضة فهو انه بعبارته وعمومه

بدلالة

٩٦٤

يدل على ان الربوا يجري في غير المطعوم لان الصاع محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد لما كان ما يحل الصاع لا الخشبة المقوره فان بيع واحدة منها باثنين صحيح بلا خلاف كان تقدير الكلام ولا ما يحل بصاع بما يحل بصاعين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين لعدم الكيل • واما وجه ابائه المعارضة فهو انه لما صار مجازا عما يحله بالاجماع بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم للمجاز والمطعوم مراد منه بالاجماع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة • واما ان المجاز لا عموم له فلانه ضروري والضروري لا عموم له • اما الاولى فلان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان وضع الالفاظ للافهام والمجاز مخل بذلك الا انهم جوزوه ضرورة التوسعة في الكلام • واما الثانية فلان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ههنا ترتفع بلا مصير الى العموم فلا يصار اليه كما قلتم في المقتضي • ولقائل ان يقول قوله فاذا ثبت المطعوم به مرادا اسقط غيره ليس على ما ينبغي لان ثبوت المطعوم مرادا اما ان يكون بالوضع وهو ظاهر البطلان لان الواضع لم يضع الصاع للمطعوم واما ان يكون بالحمل على الحديث الاخر وهو تقييد للمطلق وهو تخصيص عنده فكان ما ادعوى الاجماع غير مفيده لان ذلك بطريق العموم عندنا وهو لم يعمل به ثم في عبارة الشيخ تسامح لانه قال ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر فقوله تكلم البشر اما ان يكون للفرق بين المجاز في كلام الله والمجاز في كلام غيره اولا فان كان الاول فقوله بعد هذا حتى كثر في كلام الله غير مفيده وان كان الثاني فذكره لا فائدة فيه قال رحمه الله والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فان زدت عليه لام التعريف وليس في ذلك معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه الدلالة والصاع نكرة زيد عليه لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى الجنس ما اريد به ولو اريد به عينه يصار عاما فاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته • الا ترى انه استعير لذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب بلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبسه المالك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضرورة حتى كثر ذلك في كتاب الله وهو افصح اللغات والله سبحانه وتعالى يتعالى عن العجز والضرورة الصحيح ما قلنا ان للمجاز عموما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة اذ لو كان لكونها حقيقة لزم ان لا يكون حقيقة الا وهو عام واللازم باطل فالملزوم مثله • اما بيان الملازمة فلان العموم اذا كان لكون اللفظ حقيقة كان ذاتيا له او لازما من لوازمه فلا ينفك عنه • واما بطلان اللازم فلان كثيرا من الحقائق يوجد خاصا فثبت انه لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك فمهما وجد ذلك الدليل يحكم بالعموم • فيل ولقائل ان يقول سلمنا ان العموم بدليل زائد لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الدليل مشروطة بكونه حقيقة • واجيب بان دلالته وضعية والدلالة الوضعية لم تعهد مشروطة بشيء واستوضح الشيخ ذلك بقوله الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس • فصار عاما بهذه الدلالة والصاع نكرة زيد عليها لام التعريف ولم يكن هناك معهود ينصرف اليه فانصرف الى الجنس ما اريد به وما اريد به ان كان عينه كان عاما فكذا اذا اريد به ما يحله ويجاوره لوجود الدليل المفيد للعموم فدل على ان احد نوعي الكلام وهو

نصًا

ص ٤

بف

بن

وهو المجاز مثل صاحبه في العموم لوجود الجامع بينهما وهو دلالة الدليل • قيل في ضم قوله وجاوز
الى قوله ما حله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز • وقيل لا حاجة الى ذلك لان الحلول من المجوزات
واجيب بان الحلول مجوزا باعتبار المجاورة فقوله وجاوزه اشارة الى ان المجوز هو المجاورة
لا الاتصال المعنوي وانسوضح كون ارادة ما حله كارادة عينه في العموم بقوله الا ترى انه
للضمير للنبات يعني استعير لما حله عن ذلك اللفظ بعينه من غير تغيير ليعمل في المستعار له
عملا في موضعه فافادة العموم في احدهما دون الاخر تحكم محض حيث عرف ان كونه حقيقة
ليس بعلة ولا جزءها ولا شرطها وهذا كالثوب فانه يلبسه المستعير لدفع الحر والبرد
كما ان المالك يلبسه لذلك من غير تفاوت في ذلك فان الالفاظ كسوة للمعاني كما سيذكر
لكنهما يتفاوتان باعتبار اللزوم فان الحقيقة باقية لازمة حتى لا يصح نفيها عن الموضوع
له والمجاز غير لازم وغير باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان تمليكا ويسترد
اذا كان عارية وبالزوم والبقاء يرجح الحقيقة على المجاز عند التعارض قوله والمجاز
طريق مطلق منع لمقدمة دليل الخصم وتقريره لا نسلم ان المجاز ضروري بل هو طريق •
مطلق اي مسلوك بلا ضرورة فكان قاعدة البحث تقتضي ان يقدم على المعارضة قال •
قوله المجاز احد نوعي الكلام معارضة وتقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدلول
لكن عندنا ما ينفيه ثم بين كونه غير ضروري بوقوعه في كتاب الله المنزل على افصح اللغات
كما قال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي اراني اعصر خمرا يريد ان ينقض وغير ذلك •
والله سبحانه وتعالى على وفي بعض النسخ على عن العجز والضرورات • وفي قوله حتى كثر ذلك
في كتاب الله رد لقول منكري المجاز في القرآن من الروافض واهل الظاهر منهم داود وابو
بكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه وبانه لو وقع
في القرآن لصح وصف الله تعالى بالمتجوز لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه والجواب
ان المجاز انما يكون في ضمن قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة والكذاب لترويج لديه يرتكب
كل صعب وذلول فاني يقيم قرينة على خلاف ما هو الظاهر من كلامه وانما لم يجز وصفه •
بالمتجوز لان اسماء الله توقيفية • واعترض بانا مجمعون على ان المجاز لا يصار اليه الا اذا
كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة ولا نعني بالضرورة الا ذلك وبان المقتضى ضروري
وواقع في كتاب الله كثيرا وبانه ليس بعام لذلك فالحكم بعموم ضروري وعدم عموم اخر تحكم
لا محالة والجواب ان المذكور في دليلهم ان المجاز ضروري يصار اليه توسعة ومثل
ذلك لا يكون الا من جانب المتكلم والله سبحانه وتعالى ليس له ضرورة فالضروري بهذا المعنى
هو المنكر • واما الضرورة التي تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة فذلك لا يكون الا
من جانب المستدل حيث وجد لفظا تعذر له حمله على الحقيقة ووجد قرينة صارفة
عنها يحمله على المجاز صونا للكلام عن الالغاء وهذه الضرورة لكونها من البشر غير منكرة
لكون البشر محل العجز والضرورة فبين احدى الضرورتين تخالف الاخرى وما دل
عليه كلامهم في الدليل هو الاول فكان منكرا وبطل قول المعترض لا نعني من الضرورة الا
ذلك وظهر بهذا الجواب عن المقتضي فانه راجع الى باب الاستدلال والضرورة فيه
راجعة الى المستدل واما انه لا عموم له فلكونه غير ملفوظ فان كل ما لا يكون ملفوظا م
لا يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ لا لما قال فلكن عمومه معنوي لما ان التكليف به بالقصد
الاول ليس بواقع قال رحمه الله ومن حكم الحقيقة ان لا يسقط عن المسمى بحال واذا
استعير لغيره احتمل السقوط كما قال للاب الاب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح

ان ينفى عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا استعارة كالملك والعارية الا ان يكون •
مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته
ولمن حلف لا يقتل وقد كان خرج ولا يطلق وقد كان حلف ولمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق
لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فاكل من عين الشجر
لم يحنث ايضا • ارادان الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق
اللفظ عليه واذا استعير لغيره احتمل السقوط بانه ان الاب للوالد حقيقة نسخي الطلاقه •
عليه ولا يجوز نفيه بحال فمن نفاه عنه كان مخطئا لانه ابطال للوضع • واما اذا نفاه عن الجد
فلا يكون مخطئا لما ان الحقيقة موضوع له اللفظ والمجاز مستعار فكانا كالملك والعارية
لا يصح نفيه عن المالك ويصح نفيه عن المستعير وهذا اولى مما ذهب اليه بعض الاصوليين •
فانهم جعلوا صحة النفي دليل المجاز وليس بصحيح لاستلزامه الدور لان صحة النفي يستلزم سبق
العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لا يصح نفيه فالعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي فيلزم •
سبق كل واحد منهما على الاخر فيدور ولكن الشيخ جعلها حكما للمجاز فان المجاز اذا علم •
بدليله يحكم بان النفي عنه يصح قوله الا ان يكون مهجورا استثناء من قوله لا يسقط •
اذا كان المسمى مهجورا ترك الناس العمل به سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر يجوز •
ان يسقط عنه لفظه الموضوع له فيصير ذلك اي كونه مهجورا دلالة الاستثناء اي
ان الاستثناء فالمهجور مستثنى تقديرا من محله لانه لمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو
فيها فان انتقل لم يحنث وان اخذ في النقل من ساعته كما قال زفر رحمه الله لان المصدر
الذي دل عليه قوله يسكن نكرة في موضع النفي فيعم جميع ما يتصور منه من زمان حلفه الى
اخر عمره فيحنث بسكون وقت وان قل لكنهم استحسنوا وقالوا ان ذلك القدر مستثنى عن •
اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام لان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه
من السكنى اذ اليمين تعقد للبر ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر •
من اليمين فصار كانه قال لا اسكنها الا زمان الانتقال ولمن حلف لا يقتل وقد كان جرح
قبل اليمين فمات بعد من ذلك الجرح لم يحنث وان وجد الزهوق الذي يضاف اليه الجرح •
السابق فلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصوده منع نفسه عما في وسعه في المستقبل وهذا
الموت لم يدخل تحت مقصوده فيكون مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس على ذلك مسائل •
الطلاق ولمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عين الدقيق لم يحنث عند بعض مشايخنا
لان اكل عينه مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء فيحنث باكل ما يتخذ منه من الخبز •
ونحوه وقال بعضهم حنث لان عينه ماكول الخبز • قال شمس الائمة في جامعه والاصح
عندي انه يحنث لان الدقيق يتأتى اكل عينه لانه قد يقلى فيؤكل وفي المبسوط لو نوى اكل
عينه لم يحنث باكل خبزه لانه نوى حقيقة كلامه وفي الجامع لقاضي خان ولو نوى اكل عينه •
صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل عينه ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف
الظاهر واذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فاكل من عينه وهو شجر لا يؤكل عينه عادة لم يحنث
ايضا لان اكل عينها مهجور التعذر فانصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمر •
وثمنه ان لم يكن له ثمر قال رحمه الله ومن احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد لما قلنا ان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا وعارية معا • اختلف الاصوليون في جواز
ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد تلفظ به مرة واحدة فذهب علماؤنا والمحققون من اصحا

الشافعي وعامة اهل الادب وعامة المتكلمين وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله
البصري وغيرهما الى امتناع ذلك وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه وعامة اهل الحديث
وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى جوازه بشرط ان
لا يمتنع الجمع بينهما معتمدين في ذلك على انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه
مريده بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريده لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فقد
جحد الضرورة ونقل عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير
والخبر عن حاله مثل ان يقول له الويل فهذا دعاء عليه وخبر عن ثبوت الويل له • واستدل
الاولون بوجوه • احدها ما ذكره الشيخ بقوله ان احدهما موضوع اي موضوع له والاخر
مستعار منه اي مستعار له فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب على رجل لبسه
ملكا وعارية ومعناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان الكسوة الواحدة
تستحيل ان تكون ملكا وعارية في حالة واحدة فكذلك اللفظ فالتشبيه انما هو من جهة
الاستعمال لا غير لان هذا القسم في وجوه الاستعمال كما تقدم • وقيل توضيحه ان الحقيقة
ما استقر في موضوعه والمجاز ما جاوز عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يجوز ان
يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه اذ الشيء الواحد لا يحل في محلين في حالة واحدة
فالاستحالة من حيث التفسير بحسب اللفظ ومن حيث التوضيح بحسب المعنى • وثانيها ما ذكره
صاحب البديع ان يستعمل فيهما مريدا ما وضع له وما لم يوضع له وهو محال قيل معناه ان
المستعمل فيهما مريد بما وضع له اللفظ ولاستعماله فيه غير مريد بما وضع له اللفظ
لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة امتناع اجتماع النقيضين فالاستحالة في هذا
الوجه ايضا بحسب المعنى • وثالثها ان استعماله في المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه
لما عرف واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار وعدمه دفعة
ورابعها ان المجاز لا يفهم الا بقرينة والحقيقة تفهم بالاطلاق فالجمع بينهما جمع بين الاطلاق
وعدمه • واعترض على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه والمجاز
متجاوز عنه فان اللفظ صوت يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكن
ان يقر به كلاهما ولا استحالة في ذلك كما بينا وبان الثوب المرهون اذا استعاره الراهن •
ولبسه كان ذلك بطريق الملك والعارية • وعلى الثاني بانا لا نسلم كونه غير مريد لما وضع
له بل اريد به ما وضع له وغيره وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا كون الاول غير مراد •
وعلى الثالث ان الرجل اذا قال رايت اسودا واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان
يضمر الكاف في البعض • وعلى الرابع بانه لا يلزم ما ذكرتم لان قيام الدلالة على المجاز
لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة القصد بهما جميعا والجواب عن الاول انه على
الوجه الاول ساقط وعلى الثاني يفضي الى انتفاء جواز التسمية بالحقيقة والمجاز على الوجه
المناسب وانتفاع الراهن بطريق الملك لا العارية لان الملك مطلق للانتفاع الا انه
كان ممنوعا لتعلق حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاذن واطلاق العارية عليه مجاز لانه
تمليك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور الا ان للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء العقد فلهذا
سمي عارية مجازا لا يقال الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد
شخصان احدهما بطريق الملك والاخر بالعارية لان المراد التشبيه من حيث الاستعمال
والوجهان في ذلك سواء وفيما ذكر الشيخ رد لبعض مشايخنا العراقيين في قولهم ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد باعتبار محلين مختلفين غير مستحيل حتى لو قال والابنة حرمة

لولد

الجدة وبنات الاولاد بقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وا
مجاز فان ذلك عن مذهب الخصم وعندنا الحرمة فيهما ثابتة بالاجماع او بدلالة النص فان
العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدة وبنت الولد اولى لقرب
قرابتهما وهي البعضية • وعن الثاني ان ارادة غير ما وضع له لا يظهر الا بقرينة وكما ان ارادتهما
جائزة عندكم فكذلك ارادة المجاز وحده وحينئذ تلتبس احدى الصورتين بالاخرى وهو
محل للابهام • وعن الثالث ان ذلك على مذهب من يفرق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو
باطل لان الجمع يفيد جميع ما اقتضاه المفرد فان كان مشتركا لمعنييه كان الجمع كذلك
وان كان لا يفيد سوى احدى المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز اضمار الكاف في
قولنا رايت اسدا اعني زيدا والعنبا ان كذلك لا يجوز اضماره في اسودا على ان اضماره
الكاف انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج ممتنع وفي الذهن لا يفيد • وعن الرابع بان
قولهم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة ممنوع لان القرينة انما هي
للدلالة على ان الحقيقة ليست بمرادة ولئن سلم ان لا التباس وهو محل كلامنا فهذا احد
طريقي اصحابنا رحمهم الله في استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز والطريق الثاني ان ارادة
معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة حتى ان الرجل اذا قال رايت اسدا لا يفهم الهيكل المخصوص
والشجاع معا ولو قال رايت اسدين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين
وحينئذ يكون استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز • فان قيل يتوقف صحة استعماله
فيهما على استعمالهم انما هو على تقدير الاستعمال بطريق الحقيقة واما بطريق المجاز فهو
اطلاق اسم الجزء على الكل على ما ذهب اليه ابن الحاجب فلا • اجيب بان الكل الذي يجوز
اطلاق الجزء عليه هو ما يكون داخلا تحت الحقيقة الموضوعة ليست الكلية فيها الا الذي
يكون كلا باعتبار فان مثل هذا لم يعتبر في شيء من هذا الباب فكان بمنزلة الحمى في
الاسد والحمار بالجمع بينهما لا يجوز عقلا كما لا يجوز لغة وذلك لان ارادتهما جميعا لا تخلو
اما ان يكون من حيث انهما حقيقة ومجاز او لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان
كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى ان احدهما حقيقة والاخر مجاز وكل منهما
وصفه والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف فيه
توجه الذهن في حالة واحدة الى تصورين على ما عرف • والجواب عن قول المانعين
لا مانع من ارادتهما بالمنع بانا لا نسلم عدم المانع فان اللغة قد منعت عن ذلك لما مر
انه اذا قال رايت اسدين لا يفهم منه اربعة اشخاص وكذلك العقل مانع لما مر وقول
سيبويه معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به الخبر بالطريقين لا انه يجوز استعمالهما
فيهما دفعة واحدة ونحن نقول به واليه اشار بقوله يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ
واحد كما قررنا في مطلع البحث وهو احد من ابطاء التاويل الظاهري على ما يجي •
قال رحمه الله ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال
اعتقوهم وليس لموالي معتقيه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة بان انعم عليهم فصار ذلك
لولادتهم لاحيائهم بالاعتاق واما موالي الموالي فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين
فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار بذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية
مجازا والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل الموالي لا يعم
الاعلين والاسفلين حتى ان الوصية للموالي وللوصي موال اعتقهم وموال اعتقوه باطلة
وهذه معان يحتملها الاسم احتمالا على السواء الا انه لما اختلف سقط العموم فالحقيقة

والمجاز بما مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوتة اولى ان لا يجتمعا ولهذا قلنا في غير الخمر
انه لا يلحق بالخمر في الحد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجاز ولهذا قلنا في قوله
او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطء حتى حل للجنب
التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قلنا فيمن قال اوصيت لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو
بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون بني بنيه لما قلنا • هذه فروع تبتنى على الاصل المذكور
وهو استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد فاذا اوصى رجل لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي مواليه شيء لان الاسم
للموالي حقيقة لانه انعم عليهم بمباشرة الاعتاق فصار ذلك اي الانعام عليهم بالاعتاق
كولادتهم لاحيائهم حكما لان الاعتاق سبب الحيوة الحكمية كما ان الولادة سبب الحيوة
الحقيقية فان الرق اثر الكفر والكافر ميت حكما • قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه
اي كافرا فهديناه واما الموالي مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم الا انه لما اعتق الاولين
فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصار بذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بحكم السببية •
مجازا والحقيقة ثابتة مرادة فلما ثبت المجاز لان الجمع بينهما مستحيل واستوضح ذلك بقوله
الا ترى ان المشترك لا عموم له فاذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم فالوصية
باطلة لان اسم المولى وان تناول هذه المعاني اي الاعلى والاسفل احا الاعلى السوا
لان كل واحد منهما ثابت بوضع اللغة الا انها لما اختلفت سقط العموم لان من شرط
العام تساوي الافراد في المعنى الذي دل عليه اللفظ فالحقيقة والمجاز مع اختلافهما م
تفاوت دلالة اللفظ عليهما لاحتياجه الى القرينة في الدلالة على المجاز دون الحقيقة
اولى ان لا يجتمعا قيل هذا رد المختلف على المختلف فان من قال بجواز الجمع بين معاني المشترك
قال بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بل استدل بذلك على هذا فقال لما جاز في المشترك
بلا تعلق لجاز مع تعلق بالطريق الاولى والجواب ان الشيخ رحمه الله لما اثبت فيما
تقدم عدم عموم المشترك بدليل قوي فكان ذكره ههنا بناء على ذلك قيل ولا يلزم على
هذا الاصل ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف
للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب يطلق على الكل بطريق الحقيقة الا انه م
اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع باعتبار العموم ولهذا اي ولامتناع الجمع بينهما قلنا في غير •
الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد • وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة
المسكرة كالباذق ونحوه كما في الخمر • واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة تسمى خمرا لمخامرته العقل فيدخل تحت عموم هذا
النص كالخمر وقلنا لا يصح الجمع بينهما لان اسم الخمر حقيقة للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة م
بذلك الحديث فلا يصير غيرها مرادا لامتناع الجمع بينهما • فان قيل سائر الاشربة
الحقت بها في حق الحد حتى وجب عند السكر فكذا في القليل • اجيب بان الحد في الكثير
ثابت بالاجماع وبقوله عليه السلام السكر من كل شراب لا بطريق الالحاق ولهذا اي
ولامتناع الجمع بينهما قلنا في قوله تعالى او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز •
وهو الوطء مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ولا دليل في كتاب الله الا هذا فبطلت الحقيقة
وهي المس • ونقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل الاية على المس باليد والوطء جميعا
حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث وهو مخالف لقول السلف فان عليا

وابن عباس

وابن عباس رضي الله عنهم والحسن ومجاهدا وقتادة رحمهم الله حملوها على الجماع حتى احلوا للجنب •
التيمم به وابن مسعود في جماعة حملها على المس باليد حتى لم يجوزوا للجنب التيمم به فالجمع بينهما خروج
عنهما جميعا • فان قيل فيها قراءتان لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احداهما على الجماع
والاخرى على المس كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين • اجيب
بانه لا نزاع في ذلك بل النزاع في حمل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصم مع انه انما
يجوز ذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد منع ههنا مانع وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان
يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في تاويله على القولين
كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا عملا بالقولين خارجا عن اقوالهم واحداثا
فكان مردودا ولهذا اي ولامتناع الجمع بينهما قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون
وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه الصلبية عند ابي حنيفة رحمه الله لان اسم الابن لهم حقيقة
ولبني بنيه مجاز بدليل صحة نفيه عنهم واذا كانت الحقيقة مرادة لا يجوز ارادة المجاز معها
وعندهما الكل سواء لان اسم البنين يطلق على الفريقين عرفا بيننا ولهم بعموم المجاز قال
رحمه الله فان قيل فقد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يحنث ان دخلها حافيا
او منتعلا وفيمن قال عبدي حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهارا يعتق عبده وقال
في السير الكبير في حربي استامن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين •
وفيمن حلف لا يسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا • قيل له وضع
القدم صار مجازا عن الدخول لانه موجبه والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز
وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار وذلك لتعين احد الوجهين ان ينظر •
الى ما دخل عليه فان كان فعلا يمتد فالنهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد
كان الظرف اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار
بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فلانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره
مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره • واما اضافة الدار فانما يراد بها نسبة السكنى
اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى
موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى [illegible]
انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وهذا الاسم
بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة فبقي ظاهر الاسم شبهة • هذا بيان ما يرد
نقضا على الاصل المذكور من المسائل ووجهه ان يقال اذا حلف رجل ان لا يضع قدمه في
دار فلان ولم ينو دارا بعينها ولم يكن له نية ان اليمين يقع على الدار المملوكة والمستاجرة
والعارية سواء دخلها حافيا او منتعلا ماشيا او راكبا والاضافة بالملك حقيقة
وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دونه ووضع القدم حقيقة المجاز الحافي والمنتعل •
بدليل صحة النفي في المنتعل والركوب ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز • واذا قال عبده حر
يوم يقدم فلان فقدم فلان في الليل او في النهار حنث وهو جمع بين الحقيقة لان اليوم •
للنهار حقيقة ولليل مجازا واذا استامن الحربي على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو
مسئلة السير الكبير واذا حلف لا يسكن دار فلان لا نية له ولم ينو دارا بعينها انه يقع على
الملك والاجارة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز لما تقدم
قوله قيل الجواب لتلك النقوض اما عن المسئلة الاولى فلان وضع القدم صار مجازا
عن الدخول اي عبارة عنه ضرب لفظ المجاز معنى العبارة فذكر بصلة عن او استعمل عن معنى •

في الا حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان الدخول موجب وضع القدم وهو سببه فاستعير
لحكمه لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم حتى لو وضع قدمه ولم
يدخل لا يحنث بالاتفاق والدخول مطلق لم يقيد بالركوب والنعل فيدخل الكل فيه ويجب
العمل باطلاق المجاز وعمومه وانما جمع بين اللفظين لان القاضي ابا زيد ذكر لفظ الاطلاق وغيره
ذكر لفظ العموم فالشيخ جمع بينهما اشارة الى ان معناه واحد فصارا اسمين مترادفين لان
المطلق يشبه العام من حيث صحة اطلاقه على المفردات حتى ظن بعضهم انه عام والاولى ان
يقال وضع القدم لما صار عبارة عن الدخول صار معنى قوله لا يضع قدمه لا يدخل
والدخول مطلق والمطلق نكرة والنكرة في سياق النفي تعم فكان جمعه بينهما اشارة الى جهة
عمومه واما عن المسئلة الثانية فلان اليوم اسم للوقت ولبياض النهار فكان مشتركا بينهما
وتعين احد معنييه انما يكون بالقرينة فينظر الى ما دخل عليه فان كان مظروفه فعلا ممتدا
وهو ما يصح فيه ضرب المدة كالركوب واللبس والسكنى فانه يصح ان يقال ركبت ولبست
وسكنت يوما يحمل على بياض النهار لانه يصلح معيارا له وان كان مما لا يمتد كالخروج
والدخول والقدوم فانه لا يصح ان يقال خرجت ودخلت وقدمت شهرا يحمل على مطلق الوقت
اعتبارا للتناسب بين الظرف والمظروف وفي قوله عبده حر يوم يقدم فلان وكذا انت
طالق المظروف وهو التحرير والطلاق غير ممتد فيحمل على مطلق الوقت بحيث اذا قدم ليلا
او نهارا لعموم الوقت فان قيل سلمنا ان اليوم حمل على الوقت لكن لا نسلم عمومه اجيب
بانه نكرة اتصفت بصفة عامة وهو القدوم فصارت عامة فلو قال امرك بيدك
يوم يقدم فلان حمل على بياض النهار خاصة لان التفويض والتخيير مما يمتد ولقائل
ان يقول اتفق المحققون على ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى
لانه اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يخل بالافهام ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اليوم
في مطلق الوقت مجاز وصححه الشارحون فما وجه عدول الشيخ عن ذلك الى الاشتراك
على ما يدل عليه ظاهر كلامه **والجواب** ان بعض الشارحين ذهب الى ذلك وحمل كلام
الشيخ عليه ضعيف وليس بشيء لان ذلك يشعر باحتياج الحقيقة الى قرينة فانه جعل حمله
على بياض النهار باعتبار كون المظروف فعلا ممتدا ويلزم منه ان يكون الحقيقة من
محتملات اللفظ وكلاهما باطل وانما عدل الشيخ عن ذلك لان القرينة الدالة على احد
الوجهين انما هي التناسب بين الظرف والمظروف ولو جعل اليوم مجازا للتناسب لكان
حمله على جزء من بياض النهار اولى لكون التناسب حاصلا مع رعاية ضرب من معنى الحقيقة
لان المجاز الذي هو اقرب الى الحقيقة اولى من غيره بالاتفاق فلم يحنث اذا قدم ليلا اما
اذا لم يجعل مجازا فهو مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت لا لمطلق الوقت من بياض
النهار فينصرف الى الليل الذي هو احد مفهوميه بالوضع بالقرينة المشعرة به ولا معتبر
بما اضيف اليه اليوم وهو يقدم في هذه المسائل في ترجيح احد محمليه لان اضافة اليوم اليه
لتمييزه من سائر الايام لا غير ولهذا اذا قيل عبدي حر وامرأتي طالق يوم يقدم فلان وامرك
بيدك يوم يقدم فلان يعتق عبده وتطلق امرأته بقدومه ليلا او نهارا لعموم المجاز ولم
يكن الامر بيدها بقدومه ليلا مع اتحاد المضاف اليه فيهما لاختلاف المظروف في الثاني
واعتبار عامة المشايخ انما هو فيما لا يختلف الجواب وهو ما كان المظروف والمضاف اليه
مما لا يمتد كانت طالق يوم يقدم زيد بالنظر الى حصول المقصود ولهذا لم يعتبر كلهم
فيما اختلف الجواب فيه الا المظروف كمسئلة الامر باليد مثلا فان قيل صاحب الهداية

قد اعتبر

قد اعتبر المضاف اليه في كل يوم اكلم فلانا فامرأتي طالق مع اختلاف الجواب لان الكلام مما
يمتد يقال كلمت فلانا شهرا اجيب بان ذلك انما هو باعتبار ان الكلام عنده غير ممتد على
ما ذهب اليه بعض المشايخ وحينئذ لا يختلف الجواب فيجوز اعتباره كما اعتبره عامة المشايخ
في مثل ذلك لاستقامة الجواب وهو المقصود واما عن الثالثة فلان اضافة الدار يراد بها
نسبة السكنى والشيخ ذكر انها وهو المذكور لان الدار لا تعادى لذاتها عادة وانما تهجر
لبغض صاحبها فكان المقصود من الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك فكانه قال
لا اسكن دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية والاجارة ويحنث بدخول
المملوكة باعتبار عموم المجاز حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم يحنث بدخولها فان
قيل قد ذكر في فتاوى قاضي خان والفتاوى الظهيرية لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو
شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او عارية يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان ولا
يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية اجيب بانه يوجد المجاز مع
ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل
في عمومه الدار المضافة بالسكنى والملك جميعا واما عن الرابعة فلانها على رواية ان الا
لا يتناولهم غير وارد وهي مذكورة في السير الكبير بعد ذلك الباب وعلى الرواية الاولى
القياس يقتضي ان لا يثبت لهم الامان ولكن يثبت في الاستحسان لان الامان لحقن الدم
اي لحفظه وكل ما كان لحفظه يبنى على الشبهات فالامان يبنى على الشبهات اما ان الامان
لحفظ الدم فلان الاصل فيه الحفظ قال صلى الله عليه وسلم الآدمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية واما ان كل
ما كان لحفظ الدم يبنى على الشبهات فلتحصيل ما هو الاصل ولهذا كان عفو بعض الاولياء
مسقطا للقصاص ولهذا يثبت بمجرد الاشارة بان اشار الى الحربي بالنزول فانه يثبت
به الامان بصورة المسالمة وان كان المراد نزوله للقتل قال عمر رضي الله عنه ايما رجل اشار
الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو امن وروي ان هرمزان
اتي عمر رضي الله عنه فقال له تكلم فقال اتكلم كلام حي او ميت قال عمر رضي الله عنه تكلم كلام حي
قال كنا نحن وانتم في الجاهلية لا دين لنا ولكم وكنا نعدكم يا معاشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا
اعزكم الله بالدين وبعث منكم رسوله لم نطعكم فقال عمر رضي الله عنه تقول هذا وانت
اسير اقتلوه فقال افعلكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال عمر رضي الله عنه متى
امنتك فقال قلت لي تكلم بكلام حي والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه
قاتله الله اخذ الامان ولم افطن به فظهر ان الامان يثبت بالشبهة وظاهر الاسم شبهة
لان الشبهة ما يشبه الثابت ولا يثبت وظاهر الاسم كذلك لانه يتناولهم بطريق
المجاز ولكن بطل العمل به لعدم الحقيقة فصار ظاهر الاسم ما يشبه الثابت ولا يثبت
فكان ثبوت الامان للفروع بالشبهة لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا خلاف
الاستيمان على الآباء والامهات حيث لم يدخل الاجداد والجدات اصول فلا يدخلون
بالتبعية فان قيل الجد اصل خلقة ولكنه تبع في اطلاق الاسم عليه لكونه مجازا فيليق
الاثبات له بالتبعية الا ترى ان استحقاق الميراث له واستحقاق نصيب الاب اليه
عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع كونه اصلا للاب خلقة عنه فلان يثبت الامان الذي
يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى اجيب بانه قد عرف ان
ثبوت الامان هنالك انما هو بالشبهة وههنا عارضها جهة الاصالة فسقطت بها

واستحقاق الميراث ليس بطريق التبعية بل الشرع اقامه الاب عند عدمه لان مبنى الميراث
على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلاجرم استحق الميراث ولا بنى من اقسم
بموجود • فان قيل اذا اشترى المكاتب اباه صار مكاتبا عليه تبعا فلان تثبت الامان للجد
بناء على الشبهة اولى • اجيب بوجهين احدهما ان ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان
كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا اولا والامان ثبت له ابتداء بصورة •
الاسم والكتابة ثبتت له من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية لا باعتبار اللفظ يدل عليها
فلم يكن مما نحن فيه • والثاني انه لو لم تحل بكتابة ابيه تبعا لزم كون الاب مملوكا وهو
شنيع جدا ولا طريق الى الاستخلاص عن ذلك فاما هاهنا فقد امكنه احراز نفسه وماله
بالاستيمان بنفسه او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا قال
رحمه الله فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة
انه يحنث ان اكل من عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب
من الفرات انه يحنث ان كرع او اغترف • وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي
ان اصوم رجب انه اذا نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما • هذه تلك مسائل ترد
نقضا على الاصل المذكور وانما فصلها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفا فيها بين
اصحابنا فان منهم من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدل بها واليه ذهب
القاضي والشيخ شمس الائمة قال ابو اليسر انها احسن قولا من ان نبينه عليها هنا • فا
في المسئلة الاولى فقد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولم
ينو شيئا انه يحنث باكل عينها وباكل ما يتخذ منها فاما باكل الخبز انه يحنث عندهما رواية واحدة
واما باكل عينها فقد اشار محمد رحمه الله في الايمان الى انه لا يحنث واشار في الجامع الصغير
الى انه يحنث وهذا هو الصحيح عند شمس الائمة وقاضي خان وعامة المشايخ وعليه يرد السؤ
وذكر شيخ الاسلام ان الصحيح رواية الايمان لئلا يلزم الجمع بينهما • واما في المسئلة الثانية
وهي ما اذا حلف ان لا يشرب من الفرات فان عنده يقع على الكرع وهو ان يضع فاه عليه
ويشرب منه بغير واسطة وان نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه
تخفيف عليه من وجه كذا ذكره قاضي خان • وعندهما لو اغترف منه بيده او باناء فشرب حنث
ولو كرع حنث ايضا وهو الصحيح وعليه السؤال • وقيل لا يحنث اذا لم ينو ذلك لئلا يلزم الجمع
بينهما • والمسئلة الثالثة هي على ستة اوجه وهي انه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر
بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا ففي هذه الثلثة يكون نذرا بالاتفاق •
ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا كان يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين
ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف لئلا يلزم
الجمع بينهما ونذرا ويمينا فيهما عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يلزمه القضاء والكفارة
بالفوات وفيه جمع بينهما لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به و
على قرينة ولليمين مجاز للتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من
امارات المجاز لا محالة ورجب منصرف لانه ليس فيه سوى العلمية وفي الحديث رجب شهر
عظيم • وقال الشيخ جعله غير منصرف لانه معدول عن الرجب المعرف باللام كما في
سحر لان المراد به في اليمين الرجب الذي يعقب اليمين لا رجب مبهم وعند بعض هو
مبني لتضمنه معنى الحرف قال رحمه الله قلنا اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه لان الحنطة اسم في العادة لما في باطنها وفي اكلها

او ما يتخذ

او ما يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز الشرب من الماء الذي يجاور الفرات •
وينسب اليه وهذه النسبة لا تنقطع بالاواني لما ذكرنا في الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا بين الحقيقة
والمجاز واما مسئلة النذر فليست بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان
ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير
بموجبه بهذا المثل • هذا جواب عن النقض بالمسائل المذكورة اما عن المسئلة الاولى فهو
ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله لم يجمعا بين الحقيقة والمجاز وانما ذلك عمل بعموم المجاز فان
العرف جار بين الناس انه اذا قيل اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة فانهم يريدون بذلك
انهم ياكلون ما فيها واكل ما فيها في اكل عينها واكل ما يتخذ منها اكل ما فيها فيكون ذلك
تحت عموم كلامه لا يقال لو كان هذا ينبغي ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما فيها
لان السويق جنس اخر غير جنس الدقيق ولهذا جاز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا • واما
عن الثانية فلان الشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تنقطع بالاواني اما الاولى فبالعرف فانه يقال بنو فلان يشربون من
الفرات ويراد به ما قلنا • واما الثانية فلانه اذا كان في الاناء لا يتغير ذلك الاطلاق
ولا تلك الارادة بخلاف النهر فان النسبة تنقطع به واذا كان كذلك كان الجمع بينهما
عملا بعموم المجاز وذهب بعض مشايخنا الى ان قوله من الفرات يجعل مجازا لشرب ماء
الفرات بالاضمار لان شرب نفس الفرات لا يتصور • ورد بانه لو شرب من نهر اخر
يوخذ من الفرات لم يحنث ولو صار مجاز الشرب ماء لحنث كما لو صرح به وقال لا اشرب
من ماء الفرات • واما عن الثالثة فبان مسئلة النذر ليس بجمع بينهما لما تقدم ان الجمع الممتنع
هو ان يطلق لفظا اطلاقا واحدا ويراد به معناه الحقيقي والمجازي وههنا ليس كذلك
بل النذر ثابت بصيغة الكلام واليمين بموجبه اي بمفهومه وايجاب المباح يصلح يمينا
اي دليلا على كونه يمينا بموجبه لتحريمه • وتقديره ان المعنى المقصود من صيغة النذر
ايجاب المنذور وهو لا محالة قبله فلو كان مباحا لا امتناع تحصيل الحاصل وايجاب المباح
يستلزم تحريم المباح اعني الترك وتحريم المباح يمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة نزلت حين حرم
صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه • روي نافع ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية وهو ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وطاوس •
والحسن والثوري رضي الله عنهم فوجب النذر يمينا بالاستلزام فصار النذر تحريم
المباح بواسطة موجبه وهو ايجاب المباح لا بصيغته وحينئذ لم يلزم الجمع بينهما •
للفظ واحد بل بلفظ وموجبه ومثل هذا ليس بممتنع هذا ما رايت في كلامهم على
هذا الموضع لكن كلام الشيخ لا يساعده لانه قال لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم
المباح ولا شك ان تحريم المباح يمين عندنا لما ذكرنا وايجاب المباح ينبغي ان يكون بمنزلته
في كونه يمينا لا ان يكون يمينا لاستلزامه اياه فيجوز ان يكون معنى كلامه ان ايجاب
المباح يصلح يمينا لكون اليمين تعقد للحل والمنع فكان التحريم صار يمينا في الشرع فالايجاب
ايضا صالح لذلك لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والشرع جعل التحريم يمينا
فيجوز للعبد ان يجعل الايجاب على نفسه يمينا • ولقائل ان يقول هذا اثبات الموجب
بالراي لان اليمين موجب للكفارة وانتم جعلتم الايجاب يمينا موجبة للكفارة بالقياس على
التحريم واثبات الموجب بالراي باطل كما سيجي في باب القياس وان سلمنا جوازه لكن اليمين

هو الموجب للكفارة لا صلاحية النهي لكونه يمينا والشيخ فان ايجاب المباح يصلح يمينا والصلاحية
لا تستلزم الوقوع والجواب عن الاول ان اثبات الموجب بالراي انما لا يجوز اذا لم
يوجد اصل في الشريعة يصح التعليل به واما اذا وجد فلا امتناع في ذلك كما سيجيء
وههنا قد وجد في الشريعة اصل وهو انه يجوز ان يجعل كلامه هذا اعني النذر موجبا
للقضاء اذا فات فيجوز ان يجعل موجبا للكفارة لذلك وكما جاز ان يجعل طلاق امراته
جزاء اليمين الذي علق به جاز ان يجعل ما له الكفارة عن يمينه وعن الثاني بان الصلاحية
كافية لان مقصوده ان يثبت ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا بنيته فاذا نوى
وكان صالحا لذلك تحققت اليمين فوجبت الكفارة قوله وصار ذلك اي كشرى
القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه دفع لاستبعاد ان يثبت بالصيغة حكم وبالموجب
اخر فان شرى القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
بصيغته اثبات الملك وموجبه ثبوت الملك وثبوت الملك بالقريب اعتاق شرعا فكان
الشراء اعتاقا بواسطة موجبه لا بصيغته هذا ما تقرر من كلامهم في شراء القريب وفيه
بحث لانهم قالوا ثبوت الملك في القريب اعتاق والاعتاق ازالة الملك وكون ثبوت الشيء
ازالة له محال بالبديهة وجعل الشرا اعتاقا بواسطة موجبه اشد استحالة لانه
يلزم ان يكون المثبت للشيء مزيلا له وثبوت الشيء ازالة له والجواب ان معنى
قولهم ثبوت الملك في القريب اعتاق ان الشرع اخرج القريب عن محلية الملك بقاء كما
انه اخرج الحر عن محليته ابتداء وبقاء وهذا لان العتق لا يقع الا في الملك فلو لم يقل بثبوت
الملك ابتداء لم يتصور زواله لا يقال انه يكون تخصيص العلة والشيخ لا يقول به لانه
له مخلصا سنذكره فيما سياتي فان قيل ان كان ما ذكرتم في شرا القريب كان الواجب ان
يثبت اليمين وان لم ينو كالعتق في شرا القريب كما ذهب اليه الثوري واوجب القضاء والكفارة
على من نذر صوما في يوم معين لمرض او كانت امراة فحاضت اجيب بان استعمال هذه
الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت بغير نية قال
صاحب الكشف ولقايل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم ان الانسان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز
المجاز بخلاف شرا القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره
واجيب عنه بان الجمع ههنا مدفوع لانه اذا نوى اليمين بهذا الكلام تعدد ما اراد ان يثبت
المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق بامر هذا الكلام لكن سكت
عنه نفي اليمين بالعادة كما سكت عن قوله لا والله وبلى والله عند البعض وعن اللغو
عندنا فاذا اراد ثبوته بطريقه وهو ان يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي
عن الشيء في ضمن الامر بالشيء لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لا يجمع الحقيقة والمجاز في الصيغة
فيصح ثبوتهما بالكلام وفيه نظر اما اولا فلان قيل ان النية تؤثر في اللفظ لا في الموجب واما
ثانيا فبان اعترف لكونه موجب هذا الكلام مع انه مخالف للدعوى فانها كونها مجازا
وهو من المحالات لان موجبات الكلام ياتي ثبوته في ضمن موجب الكلام لانها سابقة في
الشيء في الرتبة لا يتبعه ولانه يلزم ان لا يكون موجبا للكلام حينئذ بل موجب موجبه ثم
هذا خلف وذكر شمس الائمة في كتاب الصوم انه اجمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو
قوله لله فانه عند ارادة اليمين بمنزلة قوله والله قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل ادم

الجنة

الجنة فالله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا
عن فرعون امنتم له وفي موضع امنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي الا ان عند الاطلاق
غلب المجموع على معنى النذر بالعدم او لعدم احتياجه الى الاضمار وبالنية اليمين يحتاج
الى اضمار الجواب من جنس الظاهر فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتمله
فيعمل بنيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا قوله
ان اصوم ساد مسد جواب القسم والجواب في نفسه كما ذكرت في والله ان اكرمتني لاكرمتك
فانه جواب الشرط وساد مسد جواب القسم ولكن يلزم على هذا التقدير انه اذا نوى النذر
ان اصوم رجب ان نوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح به تبيين
اليمين وعلى التقرير الاول يصح ثم في هذا التقرير نظر لان اللام انما تجي للقسم اذا كان
الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس وكقول الشاعر لله يبقى على الايام ذو حيد
بمشمخر به الظيان والاس وقد نص على هذا في كتب النحو وقيل معنا قوله نذر
بصيغته يمين بموجبه ان قول صيغة وهي الصيغة كان الصوم غير واجب وبالنذر يصير
واجبا وباليمين يصير واجبا ايضا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره كما يثبت لعينه وان
اليمين حجة من صيغة النذر بالاجماع فاذا نوى حصل ههنا دليلان احدهما على الوجوب
لعينه والاخر على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان
يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فانه يصير واجبا لغيره مع كونه واجبا
لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة وفيه نظر اما اولا فلان قيل ان السؤال
لا يندفع واما ثانيا فلان هذا التفسير ليس في كلام الشيخ ما يدل عليه اصلا هذا
ما ذكروا في هذا المقام ووصل الينا من الحذاق والمهرة المتقنين وهو كما ترى لا يشفي
العليل ويمكن ان يقال كلمة علي او نذرت حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازما
مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية
من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرا القريب فانه ليس بلازم مساو للاعتاق لوجوده
بالارث والهبة وامتناع وجود الملزوم بدون اللازم بل انما يثبت حكما شرعيا بجارة
كما دلت عليه الاشارة النبوية بقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا
ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية هذا ما سنح
في هذا المقام والله اعلم بالصواب قال رحمه الله وطريق الاستعارة عند
العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة
او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه
ثالث اما المعنى فمثل قولهم للبليد الحمار وللشجاع الاسد لاتصال ومشابهة بينهما
في المعنى واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء قالوا ما زلنا نطا السماء حتى اتيناكم اي
المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السماء ينزل فهو سماء
عند من سمى باسمه وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض سمي الحدث
بالغائط لمجاورته صورة في العادة وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال
بينهما ذاتا لان العنب مركب بثفله ومائه وقشره تسلكا في الاسباب الشرعية والعلل
هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال في الصورة وهو السببية
والتعليل لان المشروع لم يشرع بصورة حسن فصار الاتصال في السبب نظير الصورة فيما حسن

والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الاخر من المحسوس • الاستعارة ترادف المجاز عند الاصوليين خلافا لعلماء البيان فان الاستعارة مجاز خاص وهو ما يكون علاقة المجاز فيه التشبيه والعلماء حصروا بالاستقراء طرق الاتصال بين الشيئين في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم اي صلوها فانهم رأوا بعض الاشياء يتصل بالنداوة فاستعاروا منه البل بمعنى الوصل وعكسه كقول الشاعر •
• شربت الاثم حتى ضل عقلي • سمى الخمر اثما لكونه مسببا عنها واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سمى الدلالة كلاما لانها من لوازمه وعكسه كقوله • قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم • دون النساء ولو باتت باطهار • اراد بشد المئزر الاعتزال من النساء وشد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق احد المتشابهين على الاخر كاطلاق اسم المطلق على المقيد • وعكسه واطلاق اسم العام على الخاص • وعكسه وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه لقوله تعالى واسأل القرية اولا كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ • ونار توقد بالليل نارا • ويسمى هذا مجازا وعكسه كقول الشاعر • انا ابن جلا وطلاع الثنايا • اي ابن رجل جلا اي وضح امره وتسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية قضاء الحاجة بالغائط وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله فليدع ناديه • وعكسه نحو قوله واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة واطلاق اسم الآلة التي عليه كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر لقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي اي باب كان من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف لقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا • والزيادة كقوله ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ من قوله وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لانا لهما اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فان كل موجود من المحدثات انما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث • والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا امتنعت الاستعارة ولذا اذا لم يكن مشهورا ولهذا لم يصح تسمية الانسان اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وان كانا من لوازم الاسد بل الوصف الخاص المشهور في الاسد هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى اذهاب حسن الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرف استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عنها كما ان جواز القياس بكل وصف يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره فكما ان القياس لا بد فيه من وصف جامع معدل لذلك المجاز لا بد له من معنى خاص مشهور • ولقائل ان يقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي وجاز في الصوري ايضا ولم يشترط فيه جهة خاصة ولم يفض ذلك الى ارتفاع فضل العالم على غيره لم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكر من القياس على القياس فاسد في المعنوي لا يتعداه الى الصوري والجواب انا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء للارض وبالعكس

غير جائزة مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها فلو لم تختص الجهة لجازت غاية ما في الباب انه متعدد والتعدد لا ينافي الاختصاص • واما الصوري فمثل تسمية المطر سماء قال ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر يعني كنا في طين بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم اطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه • وقال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض سمي الحدث بالغائط اي بالمكان المطمئن لمجاورته وهو اطلاق اسم المحل على الحال • وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بينهما اي بين العصير والعنب ذاتا لان العنب مركب من ثفله ومائه وقشره فكان ماؤه الذي هو الخمر جزءا منه قوله فسلكنا اي اذا ثبت جواز الاستعارة في الالفاظ اللغوية بالوجهين سلكنا بما في المشروع تحملنا الاستعارة بالسببية والتعليل الى استعارة السبب للمسبب والعلة للمعلول نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير ومعنى المعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة التي بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لان المشروع ليس بصورة محسوسة تحتمل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع نظير الاتصال في المعنى في المحسوسات كاتصال الميراث بالوصية فان بينهما اتصالا معنويا من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين قال رحمه الله ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة وانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به فتصح به الاستعارة ولان حكم الاستعارة الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل في الاستعارة فيما لا يعقل • الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذلك ما شاكله وهذا في مسائل اصحابنا رحمهم الله لا يحصى • وقال الشافعي رحمه الله ان الطلاق يقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة مجازا مستعارا لانه انعقد هبة لان تمليك المال في غير المال لا يتصور وقد كان في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه كان مستعارا والاختصاص للرسالة بالاستعارة في وجوه الكلام بل الناس في وجوه الكلام سواء فثبت ان هذا اصل لا خلاف فيه عند الشافعي في ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج • زعم بعض الناس ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية لانها انشاءات وافعال لجارحة اللسان فكان بمنزلة سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا لفعل اخر لا يكون كذلك فلذا هذه الافعال بل المجاز يجري في الفاظ الخبر والامر

والنهي ونحوها ورد الشيخ ذلك بانه على خلاف اجماع الفقهاء فانه لا خلاف بينهم ان الاتصال
بين اللفظين اي مدلوليهما من قبيل حكم الشرع طريق للاستعارة وانه اي طريق الاستعارة
او الاستعارة على تأويل المجاز ليس بحكم مختص باللغة وهو جار في كل كلام وهذه الالفاظ
وان جعلت انشاءات شرعا لا تخرج عن كونها كلاما فتجوز الاستعارة فيها كما جازت في الاخبار
والامر والنهي اذا وجد طريقها وقد يوجد في هذه الافعال لان طريق الاستعارة القرب
والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا وطريق الاستعارة ثابت بين كل موجودين
من حيث وجدا فان كان وجودهما حسا تحقق الاتصال بينهما بحسب ذلك وان كان
وجودهما شرعا تحقق الاتصال بحسب الوجود الشرعي. اما الاولى فلما ذكرنا في العقوبات
ان طريقها لا يتوقف على التوقيف بل يتحقق بدونه. واما الثانية فلما ذكره بقوله والمشروع
قائم بمعناه اي ثابت بمعناه ومتعلق بسببه كالملك فانه ثابت بمعناه وهو كونه مطلقا
وحاجزا وله سبب يتعلق به وهو الشراء فالكل مشروع وجد فيه معنى مشروع اخر يثبت الاتصال
بينهما من حيث المعنى وكل مشروع يتعلق بسببه وهو اتصال بينهما فصحت الاستعارة في
الكل بذلك الاتصال. ولقائل ان يقول قوله وذلك ثابت بين كل موجودين من
حيث وجدا يقتضي جواز استعارة السماء للارض والنخل للطويل من الانسان والكلب
للصيد والنجم للفرس وغير ذلك وهي باطلة بالاتفاق **والجواب** ان تلك القضية
صادقة لان طريق القرب والاتصال ثابت بين كل موجودين واستعارة السماء للارض
انما لا تجوز لوجود المانع فانه يجوز ان يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال
تلك الالفاظ فيها وان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه
الالفاظ في الصور فيكون تنصيصهم مانعا من الجواز. فان قيل جعل قوله والمشروع قائم
بمعناه دليلا لقوله وهو ثابت بين كل موجودين وهو لا يكاد يصح لان الدليل اخص من المدلول
فالجواب انه قد تقدم بيانه بالنسبة الى اللغوي فيما تقدم فاستغنى عن ذكره واذا
ضم هذا الى ذلك افاد المقصود لا محالة لكن ترك ذلك لتقدمه واعتماده على فهم الاذكياء
قوله ولان حكم الشرع دليل اخر على جوازها في الالفاظ الشرعية وهذا اقوى
من الاول لان الاول يفيد عدم التفرقة في الجواز وهذا يفيد ان الاستعارة في
الشرعيات استعارة في اللغويات. وتقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا
له او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو
من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا له او علة من حيث يعقل من اللغويات
فالاستعارة في ذلك استعارة في اللغويات ولا مانع عن ذلك عند شروطها بالاتفاق.
اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان تعلق حكم الشرع بما جعل سببا له على نوعين تعلق
يدرك بالعقل ومعناه ان كان ثابتا قبل الشرع وقد كان في اللغة لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد من اهل الملل ثبوت
الملك والحل بهما. وتعلق لا يدرك بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ على الحكم قبل الشرع
لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة والصوم
والحج باسبابها وكلامنا في جواز الاستعارة فيما يعقل بينهما اتصال لغوي وهو القسم
الاول لا فيما لا تعلق بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات
على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة في اللغويات وهذا معنى توضيحه بقوله
الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا وكذلك وضع لغة وكذلك ما شاكل ذلك نحو الهبة

فانها لتمليك

فانها لتمليك العين بلا عوض شرعا وكذلك وضع في اللغة والاجارة فانها وضعت لتمليك المنفعة
شرعا وكذلك وضعت لغة وكذلك الاعارة والوكالة والصدقة وغيرها **قوله** وهذا اي استعمال
المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وفي مسائل الشافعي فانه يجوز استعارة لفظ
التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وهو بيان كونه متفقا عليه بين الجمهور
لا خلاف فيه لاحد **قوله** وقد انعقد النكاح كالاستدلال على ذلك بوقوعه فان نكاح
النبي عليه السلام قد انعقد بلفظ الهبة مجازا مستعارا لا انه انعقد هبة فقوله مستعارا
تأكيد لقوله مجازا لما عرفت انهما مترادفان. وقوله لا انه انعقد هبة نفي لقول بعض اصحاب
الشافعي ان النكاح في حقه صلى الله عليه وسلم كالتسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي وشاهد وبلفظ
الهبة وفي حال الاحرام والزيادة على التسع ولا ينحصر عدد الطلاق في حقه ولا يجب المهر لا بالعقد
ولا بالدخول فقال الشيخ ان نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة انعقد نكاحا لا هبة لان الهبة
تمليك المال وتمليك المال في غير المال غير متصور فان الحر ليس بمال وهذا ظاهر واستظهر
على ذلك بثبوت احكام النكاح وانتفاء احكام الهبة فان العدل في القسم كان واجبا وان انعقد
بلفظ الهبة. قال صلى الله عليه وسلم اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك وقد
كان في نكاحه الطلاق والعدة فانه طلق حفصة وسودة ثم راجعهما ولم يحل للمطلقة الخروج
عن المنزل ما دامت في العدة وهذه احكام النكاح والحكم بدون العلة لا يوجد ولم يكن الملك
متوقفا على القبض ولم يكن حق الرجوع ثابتا من احكام الهبة وقد انتفيا والموهوبات اربع
ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في
الكشاف **قوله** ثبت اي فاذا كان كذلك ثبت انه اي لفظ الهبة في نكاحه عليه
السلام كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة في وجوه الكلام بل الناس كلهم في ذلك
سواء فان معنى الخصوصية التخفيف والتوسعة وباستعمال لفظ النكاح لم يكن يلحقه عليه السلام
حرج ولا ضيق لكونه افصح الناس صلى الله عليه وسلم فثبت هذا اي استعمال المجاز في الفاظ
الشرع اصل لا خلاف لاحد فيه غير ان الشافعي رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح
يعني ينكر استعارة الفاظ التمليك للنكاح وعندنا ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك
كما ينعقد بلفظ النكاح والتزويج وينعقد بلفظ البيع والشراء وقيل لا ينعقد لان انعقاده بالهبة
على خلاف القياس فلا يتعدى الى غيره ولا يلحق به البيع لانه ليس في معناه من كل وجه وقيل ينعقد
وهو الصحيح بخلاف لفظ الاعارة والاباحة والاحلال ولفظ الاجارة والرهن والقرض فانه
لا ينعقد بها في الثلاثة الاول مطلقا وفي الثلاثة الاخر في الصحيح والانعقاد بلفظ الهبة انما
يكون اذا طلب الزوج منها النكاح اما لو طلب التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل
الزوج فلا ينعقد اليه اشير في فتاوى قاضي خان. وذكر في بعض الفتاوى ان النية شرط
في انعقاده بلفظ الهبة حتى لو قال ابو المرأة وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا
فان الهبة لما احتملت الخدمة والنكاح لا ينعقد الا بالنية والشافعي رحمه الله لم يفصل بين كون اللفظ
عربيا او عجميا في عدم الانعقاد الا بلفظ النكاح والتزويج في الاصح. وفي قول له لا ينعقد بغير
العربي فان لم يحسن العاقد العربي يفوض الى من يحسن. وفي قول ان كان يحسن العربية
لا ينعقد بغيرها **قال** رحمه الله لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا
ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة اليها فقلنا فلم يصح الاستعارة
عنه لقصور الالفاظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص
وهذا كلفظ الشهادة لما كان مرجحا بنفسه بقوله اشهد لم يقم الغير مقامه وهو ان يقول احلف

بالله انه لا موجب لغيره فلم يصح الاستعارة وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم
كذلك حكي عن الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوز رواية الاحاديث بالمعاني • هذا
دليل الشافعي على ما ادعاه تقريره النكاح شرع لامور لا تخفى من مصالح الدين والدنيا وكل ما كان
كذلك لا يصح العدول عن لفظه الموضوع الى غيره فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح والتزويج
الى غيره اما انه مشروع لمصالح الدين والدنيا فلانه مشروع للسكن والازدواج وانتظام
المعاش وحرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت
صفة الاحصان وغيرها وثبت الملك فيه تبعا لتحصيل هذه المقاصد فشرع بلفظ ينبئ عن
هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج لان النكاح في اللغة الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما
في القيام بامر المعاش وكذا التزويج لغة ينبئ عن الازدواج اي التلفيق بين الشيئين على وجه
الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب ولا خفاء ان هذين اللفظين لا دلالة لهما على معنى التمليك
ولهذا لا يثبت بهما ملك العين فلا مناسبة بينهما وبين الفاظ التمليك • واما ان كل ما كان
كذلك لا يصح العدول عنه الى غيره فلقصور اللفظ المعدول اليه عن اللفظ الموضوع له في هذا
الباب اي في افادة المقاصد كما لا يصح بلفظ الاجارة والاباحة والاحلال مع ان تلك الا
اقرب الى تلك المنفعة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من لفظ البيع لانه ليس فيه
الا استحلال الفرج بخلاف الفاظ التمليك بالطريق الاولى وهذا معنى قولهم اي قول اصحاب
الشافعي انه عقد خاص اي مختص بهذا اللفظ ولا ينعقد بغيره كلفظ الشهادة فانه لفظ خاص
وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي ولا يجوز اقامة لفظ اخر وهو اليمين مقامه •
وتحقيقه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه لانه وضع للاثبات بلا واسطة • قال الله تعالى
في موضع اثبات الوحدانية لذاته شهد الله انه لا اله الا هو فلا يجوز ان يقوم مقامه ما هو
موجب لغيره كلفظ اليمين فانه لم يوضع للاثبات بل للدفع ويلزم الوجوب منه كيلا يصير
هاتكا حرمة اسم الله تعالى فيكون الاثبات فيه بواسطة فكما لم يجز اقامة لفظ اليمين كاحلف
مقام لفظ الشهادة لقصور في افادة معناه فكذا لفظ الهبة وغيره لثبوت المقاصد به هو
بواسطة ملك الرقبة لم يجز اقامته مقام النكاح والتزويج لانهما يوجبان المقاصد بلا
واسطة • وكذلك اي وكالشهادة شركة المفاوضة عندكم وقيد بقوله عندكم لان المفاو
عنده غير جائزة حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو المفاوضة وقال انه نوع من القمار •
ويجوز ان يكون معناه كاختصاص النكاح باللفظين الخاصين عندي اختصاص شركة المفاو
عندكم بلفظ خاص فانها لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكي عن الكرخي لان غير لفظ
المفاوضة من الالفاظ الذي يؤدي معنى الشركة لا يؤدي معناه اي معنى لفظ المفاوضة
لان اشتقاقه من التفويض وسمي به لان كل واحد من الشريكين يفوض التصرف الى صاحبه في
جميع مال التجارة او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء وسمي به لان مبنى المفاوضة
على المساواة في الربح والمال والتصرف وفي المبسوط روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
رحمه الله ان المفاوضة لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة حتى اذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا
عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما • وقال انا ولان اكثر الناس لا يعرفون
احكامه فلا يتحقق رضاهم بحكم المفاوضة قبل علمهما به فيجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما
مقام ذلك كله حتى لو كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى
المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ • قيل وما ذكر في المبسوط
يشير الى ان المذهب منقول عن الحسن بن زياد عن الكرخي الا انه بينهما تشابه لفظا فانه •

العدول الى صح

بذكر

يذكر الكرخي ابو الحسن بل ذكر الكرخي بدله • وفيه نظر لا منافاة بين ان يكون نقله الحسن ونقله
الكرخي على تقدير ان يكونا في عصر واحد فكيف اذا اختلف الزمان • ولهذا اي ولقصور بعض
الالفاظ في افادة المعنى عن بعض لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الحديث بالمعنى لانه صلى الله
عليه وسلم كان افصح الناس مخصوصا بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ اخر معنى لفظه ولكن هذا
القول غير ماخوذ به عندهم • قال صاحب القواطع والاصح الجواز قال رحمه الله
والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك
المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي في
طريق الاستعارة فيصح الاستعارة ولهذا الاتصال بين السببين والحكمين والجواب
ان ما ذكرتم وان كان يدل على ما ذكرتم ظاهرا ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان لفظ البيع والهبة
قد وضع كل واحد منهما لملك الرقبة وكل ما هو موضوع لملك الرقبة فهو سبب لملك المتعة
فلفظ البيع والهبة سبب لملك المتعة • اما الاولى فظاهرة بالاتفاق واما الثانية فلان
لفظ البيع والهبة قد يفضي الى ثبوت ملك المتعة فان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة تبعا
اذا كان المحل قابلا واذا كان كذلك اي كان الامر ما ذكرنا من السببية بينهما حصل الاتصال
بين الملكين فقام هذا الاتصال في المحسوسات فيصح الاستعارة بين السببين والحكمين •
متعلق بقوله لهذا الاتصال او بقوله فيصح الاستعارة فالجواب ان الاظهر انه
متعلق بقوله صحت الاستعارة لان السببين على التفسير المذكور وهو لفظ التمليك والنكاح
لا اتصال بينهما لان احدهما ليس سببا للاخر ولا علة ولا اتصال بينهما نظرا الى المعنى •
المشروع كيف شرع له والاتصال في الالفاظ الشرعية انما يكون بهما • واعلم ان اطلاق
السبب على لفظ النكاح من قبيل المشاكلة وهو ان تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته لان
لفظ النكاح علة لحكمه كلفظ البيع لملك الرقبة • فان قيل ملك متعة يثبت بالنكاح غير
ملك متعة يثبت بملك اليمين لان الاول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار
ونحوهما • والثاني يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع او الهبة والاعتاق
دون الطلاق والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فملك الرقبة
سبب لملك متعة غير متعة النكاح فلا يثبت بالفاظه متعة النكاح • فالجواب ان ملك
المتعة هو ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ذاته بملك اليمين والنكاح انما هو باعتبار
فانه من حيث كونه مقصودا كما في النكاح يستلزم امورا ومن حيث وقوعه تبعا لملك اليمين
يستلزم امورا اخر لكون الذات متحدا والاستعارة تثبت بالاتصال فاذا كان ملك
الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعا
قال رحمه الله والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هي غير مخصوصة حلت فروعا
وثمرات للنكاح وبني النكاح على حكم الملك لا عليها لانه امر معقول معلوم الا ترى ان المهر
يلزمه بالعقد لها ولو كان ما ذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما
ولذلك كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما شرع هذا الحكم
بلفظ النكاح والتزويج والاختصاص بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع
والهبة وهي التمليك وضعا اولى وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا
للملك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يحمل وضعا لا بمعناه بمنزلة الصريح في ذلك •
المشروع وانما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل العبارات فلا يثبت الملك بها
وضعا صحت التعدية به الى ما هو صريح في التمليك • هذا جواب لما ذكر الشافعي من

الدليل • وتقريره ان يقال لا نسلم ان النكاح عقد مشروع لامور لا تحصى فان ما لا يحصى لا يكون معلوما
وما ليس بمعلوم لا يصح العقد لاجله فيكون من فروع النكاح وثمراته وانما النكاح بني على امر واحد
وهو ملك المتعة لان مبناه على حكم الملك للزوج على المراة اي على حكم هو الملك له عليها وكل ما كان
مبناه على حكم الملك اذا انعقد بلفظ لا بد ان يدل على بحسب الوضع واللغة فلان ينعقد بما يدل
على ذلك اولى اما ان مبناه على حكم الملك له عليها فلان ذلك امر معقول معلوم اما كونه
معلوما فظاهر • واما كونه معقولا فلانه يجب العوض وهو المهر على الزوج بالعقد لها •
فيثبت الملك له عليها تحقيقا للمعادلة كما في عامة المعاوضات ولو كان ما ذكر الشافعي رحمه
الله من الامور التي لا تحصى اصلا في النكاح علة لما صح ايجاب العوض على احدهما واللازم •
باطل بالاجماع فالملزوم كذلك • اما الملازمة فلان ذلك مشترك بينهما ينتفعان به م
فلا يستحق به احدهما شيئا على الاخر فدل على ان مبناه حكم الملك له عليها ولذلك كان الطلا
بيد الزوج لانه هو المالك **قوله** واذا كان كذلك هو المقدمة الثانية للدليل •
وهو ظاهر قيل قوله وضعا ولغة مترادفان ذكر الثاني للتاكيد لانه محل وقيل وضعا •
يعني في اصل الوضع ولغة في استعمال اهل اللغة **وقوله** وانما صح الايجاب
بلفظ النكاح جواب سؤال تقريره لما كان المقصود الاصلي اثبات الملك وجب ان لا ينعقد
بلفظ النكاح والزوج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه او وجب ان يكون استعمال
الفاظ التمليك اولى واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر •
وتقرير الجواب انما صح الايجاب اي اثبات الحكم بلفظ النكاح والزوج لانهما اسمان
جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه لان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع
له سواء عقل معناه او لا فان الحقائق تثبت بالسماع من غير تعلق معنى كالاعلام في الانسان
فان الانسان القصير قد يسمى طويلا والاسود كافورا ويدلان على المسمى من غير تعقل •
معنى الطول والبياض بمنزلة النص في دلالة الشرع فانه يثبت معناه سواء كان معقولا
او لا وانما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة كاعتبارها للقياس فكما انه اذا احتيج الى القياس
تعتبر المعاني فكذلك اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعاني لتصح الاستعارة فلما ثبت الملك •
اي ملك المتعة بهما اي بلفظي النكاح والزوج وضعا صحت تعديته بثبوت الملك والتبا
زائده او صحت تعديته بثبوت الملك به اي يكون الملك ثابتا بها والتا للسببية الى ما هو
صريح في التمليك يعني الفاظه وهذا بخلاف الاجارة واخواتها فان الاجارة تمليك
المنافع بعوض والاعارة بغير عوض وملك المتعة لا يكون سببا لملك المنفعة **بحال**
والاقراض يعني الاعارة مع ان الاقراض في محل المنفعة لا يصح لان محلها الادمي والاقراض
في الحيوان لا يجوز والاباحة والاحلال لا يكونان سببا ايضا والوصية لا توجب الملك
بنفسه بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح فكذا
هذا • فان قيل الهبة لا توجب الملك بدون القبض ايضا • اجيب بان الهبة توجب الملك •
لكن للتعري عن العوض ضعفت في السببية فتاخر الملك الى ان تقوى بالقبض واذا استعمل
بمعنى النكاح يجب العوض بنفس العقد فينعدم ذلك فيوجب الملك بغير قبض البتات
القاضي **قال** رحمه الله فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة
التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لانه لا يناسب الشيء غيره الا وذلك **الغير**
يناسبه كالاخوة قيل له الاتصال من هذا الوجه نوعان • احدهما اتصال الحكم بالعلة
والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة

من الطرفين

من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعم الاستعا
ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق
حتى يجتمع الكل في ملكه • ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد
المعين يستويان فان قال عنيت بالملك الشرا كان مصدقا في الحكم والديانة • وان قال
عنيت بالشرا الملك كان مصدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول
واستعار السبب لحكمه في الفصل الثاني • هذا نقض اجمالي من جانب الخصم تقريره لو كان
الاتصال بين البيع والنكاح ثابتا لجاز استعارة النكاح للبيع بان يقول للمشتري انكحت
هذه الجارية لك ويقول المشتري قبلت كعكسه واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله •
اما الملازمة فلان المناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لان الشيء لا يناسب
غيره الا وذلك الغير يكون مناسبا له كالاخوة فانها تثبت من الجانبين لا محالة والجواب
ان الاتصال من هذا الوجه اي من حيث الصورة في المشروعات نوعان كامل وناقص •
والاول اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة واحترز
بقوله محض عن العلة فان السبب هو المفضي الى الشيء يقال للحبل سبب لانه يفضي الى الماء
ومعنى الاتصال في العلة اكثر لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احترز عنها اذ السبب المحض
لا يكون موجبا للحكم بذاته من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم ولا علته مضافين اليه لكن
المراد بالسبب المحض هو ما لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون علته مضافة اليه
فان ذلك ليس بشرط لان فيما ذكروا من النظر اضيفت العلة وهي ملك الرقبة الى السبب
وهو البيع ولم يضف الحكم وهو ملك المتعة اليه والاول وهو اتصال الحكم بالعلة يوجب
اي يثبت جواز الاستعارة من الطرفين لان الاستعارة في الشرعيات بالافتقار •
والافتقار بين الحكم والعلة من الجانبين لان العلة لم تشرع الا لحكمها اي الغرض من مشروعيتها
هو الحكم ليحصل الابتلا ولهذا لم تشرع في محل لا يتصور شرعه الحكم فيه كبيع الحر ونكاح ذ
المحارم فكانت من حيث الغرض مفتقرة الى الحكم والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الافتقا
من الجانبين وعمت الاستعارة • ونوقض بان الافتقار لو كان هو العلة لما جاز استعارة
العلة المعينة للحكم واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الافتقار
غير موجود فان الحكم لا يفتقر الى علة معينة • واجيب بان الافتقار الى العلة المعينة م
غير مشروط في هذا الباب لانه لو شرط لما جاز استعارة العلة للحكم الا اذا كان مختصا
بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الخمر للاثم في قولهم شربت الاثم بالكاس •
فلا يلزم الحمرا اي الاثم والاثم غير مختص بالخمر بل المشروط في جواز الاستعارة الافتقار
الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل
فيجوز استعارتها للحكم ولهذا اي لان استوا الاتصال من الطرفين يوجب الاستعارة •
من الجانبين قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف
الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وكلام الشيخ في الكتاب ظاهر والمسئلة على اربعة اوجه •
لانه اما ان يكون الحلف على الملك او على الشرا وكل واحد منهما • اما ان يكون على منكر او •
معروف فان كان على الملك على منكر كقوله ان ملكت عبدا فهو حر وملك نصف عبد منكر •
باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه والقياس ان يعتق لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير اجتماع وقد وجد فيعتق هذا النصف كما في فصل الشرا • وجه
الاستحسان ان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع الا ترى ان الرجل يقول

ههنا اشتغالا اضافة الحكم اليه ودل
علة وهو السبب وصف التعبير
للسبب المحض يعني المراد بالسبب
م

نا ملكت مائة درهم قط ولعله قد ملك الوفا متفرقة ولكن لم يجتمع في ملكه بعد صادقا وكان
ابو بكر الاسكاف اذا اراد تفهيم هذه المسئلة لاصحابه دعى بحمال على باب المسجد فيقول يا فلان
هل ملكت مائة درهم فيقول ما ملكتها والله ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم
متفرقة وانفق على نفسه • وان كان على الشرا على منكر كقوله ان اشتريت عبدا فهو حر
فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي عتق هذا النصف فيما سار [?] استحسانا [?]
لان الاجماع في كونه مشترى له بعد الزوال متحقق لعدم التوقف على ملكه الا ترى انه
لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره حنث فاذا اشترى الباقي بعد
بيع النصف فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث بخلاف الملك لان الاجماع في ملكه
بصفة العبدية بعد الزوال غير متحقق • وان كان على الملك على معين او على الشرا •
كذلك والمسئلة بحالها وهو الثالث والرابع عتق النصف في الفصلين لان الاجماع صفة
وهي في الحاضر لغو فانه يعرف بالاشارة اليه وفي غير المعين معتبرة لتعرفه بها كمن حلف
لا يدخل هذه الدار فانه لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعين والمراد من قوله
عتق النصف الاخر في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا حتى لو كان الشرا فاسدا لا يعتق
وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل القبض ولا ملك له فيه قبل القبض وان قال
عنيت بالملك الشرا كان مصدقا قضاء وديانة لانه استعار الحكم لسببه اي لعلته
وفيه تغليظ عليه فيجوز ولو قال عنيت بالشرا الملك حتى يشترط فيه الاجماع فلا يعتق
النصف الباقي صدق ديانة لانه استعار العلة لحكمه وهي جائزة لكنه لا يصدق قضاء
لان فيه تخفيفا عليه فلا يقبل للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة والمراد من قول المشايخ
في امثال هذه الصور يصدق ديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نواه •
ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف عليه
قال رحمه الله واما اتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين
وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع •
لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال في حق الاصل معدوم وهذا
كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على اخره لصحة اخره وافتقا
فاما الاول فتام في نفسه لاستغنايه • الاتصال الثاني هو اتصال السبب المحض
بالحكم وانه يصلح طريقا للاستعارة من احد الجانبين وهو ان يستعار الاصل للفرع •
اي السبب للحكم كما [?] النسخ به بالعطف عليه دون عكسه لان شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا الى السبب
فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه •
الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به انما هو من الامور الاتفاقية الا ان يكون المسبب
مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة فيها من الجانبين كما مر وهذا كقوله
اني اراني اعصر خمرا • فانه قد ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب ولم يوجد
الاختصاص كقوله تعالى اذا نكحتم المومنات اي عقدتم • وقوله ثم طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن والوطي غير مختص بالعقد والمس غير مختص بالوطي وفي قول الشاعر •
شربت الاثم حتى ضل عقلي • اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر • واجيب بان النكاح
اي الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد لا محالة وهو المراد ههنا لقوله
ثم طلقتموهن والمس معلول الوطي لانه يحصل معه لا محالة وكذلك الاثم للخمر وقد عرف [?]

نوع

نوع الاستعارة في العلة والمعلول قيل المسبب لا يخلو اما ان يكون لازما او ملزوما
وعلى التقديرين ينبغي ان يجوز الاستعارة وان لم تكن مختصة لجواز ذكر اللازم وارادة
الملزوم وعكسه والجواب انه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة لان المراد
بقولهم ذكر الملزوم وارادة اللازم جائز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول
والسبب ليس كذلك الا اذا اختص كما مر وحمل كلامهم على هذا واجب اذا كانت
الاستعارة في الشرعيات دفعا للتناقض وهذا اي الاتصال بين السبب والمسبب
الثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة اذا عطفت عليها فان
الناقصة مفتقرة الى الكاملة والكاملة تامة في نفسها مستغنية عنها كقوله انت
طالق وعمرة فقوله عمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لم تفد
شيئا لانها تعلق بواسطة واو العطف بالاولى وتوقف اول الكلام على اخره في حق
الكلام الثاني ليصح اشتراكهما في الخبر فتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق
عليها دون الاولى والدليل على التوقف في حق الثاني وقوع الثلث في قوله للموطوءة
انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق الاول عدم وقوع الثانية
والثالثة في قوله لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق لان الكلام الاول لما لم
يتوقف في حق نفسه ثبت موجبه قبل التكلم بالثاني وقد بانت لا الى عدة فيلغوا
ما بعده قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان
يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك
المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فيصح الاستعارة • وقال الشافعي رحمه الله
يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانهما يتشابهان في المعاني لان كل واحد منهما اسقاط
بني على السراية واللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة
في الاسباب • قلنا لا يصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع
بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا يصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه
الذي قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التي بني بها
الاختصاص الذي به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه
في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اختصاص وقلنا نحن هذا باطل لان [illegible]
يسقط فكذلك الاستعارة تقع بمعنى له اثر الاختصاص • الا ترى ان العرب تسمي الشجاع
اسدا للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا لان ذلك يبطل •
الامتحان وتصير الموجودات في الاحكام كلها متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا •
لان معنى الطلاق وما وضع له اسمه وما اصله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق
عبارة عن والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا سلب المالكية وانما يوجب قيدا فلا احتمال [?]
الاطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة
يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره وسنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا
ادركت وهذا شائع في كلام العرب ولذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية
ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين
اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين اطلاق الحي وبين احياء الميت مشابهة فما
هذا الا كمن استعار الحمار للذكي والاسد للجبان • اي على ان استعارة السبب
للمسبب جائزة قلنا بجواز استعارة الفاظ العتق للطلاق كقوله لامراته انت

حرة وحررتك او اعتقتك ناويا للطلاق فانه يقع لان الفاظ العتق وضعت لازالة ملك
الرقبة وازالة ملك الرقبة توجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على ما مر فكان من
قبيل استعارة السبب للمسبب فيجوز ويحتاج الى النية لان المحل غير متعين للمجاز لان
هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ
التمليك للنكاح حيث يصح بلا نية لان اضافتها الى الحرة لا يكون الا على النكاح فان
الاب اذا قال بعت او وهبت ابنتي منك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لانها
حرة فتعين المجاز فلا يحتاج الى النية • وقال الشافعي رحمه الله يصح العكس ايضا بان
تستعار الفاظ الطلاق للعتق مهما كانت مثل ان قال لامته انت طالق او كناية كقوله
لها انت باين او حرام اذا نوى الحرية لانهما اي الطلاق والعتاق يتشابهان في المعا
والتشابه في المعاني من اسباب الاستعارة اما انهما يتشابهان في المعاني فلان كل واحد
من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم فان من طلق نصف امراته
سرى الى كلها وسقط ملكه عنها كما لو اعتق نصف امته سرى الى الكل اذا كان
موسرا ولذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ واما ان المناسبة
في المعاني من اسباب الاستعارة فظاهرة مما تقدم وقد قاسه الشيخ على المناسبة
في الاسباب بعلة الاتصال • وقلنا هذه الاستعارة لا تصح لان طريق صحتها
منحصر في الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في
الشرعيات من حيث السببية والتعليل وقد قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال
الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا معنى لان المناسبة في المعاني من
الوجه الذي قلنا من طرف الشافعي يعني قوله اسقاط مبني على السراية واللزوم غير
معتبرة فلا يكون الاستعارة بها صحيحة لان طريق الاستعارة من قبل المعاني هو
المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به يقوم الموجود اي من المعاني
المختصة اللازمة التي تبقى الموجودة ببقائها ولا يريد به الداخل في الماهية وليست
المشاكلة المذكورة من طرف الشافعي هي هذه المشاكلة المعتبرة فلا تكون طريقا للا
اما الاول فلما ذكره بقوله وكذلك الاستعارة تقع بمعنى له اثر الاختصاص لان
الاستعارة ماخوذة من العرب فانهم ما استعاروا الا بالمعنى الخاص المشهور الا ترى
انهم يسمون الشجاع اسدا لاشتراكهما وفي بعض النسخ للاشتراك وهي اولى رواية في
المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل وصف فلا فان البخر والحمى من لوازم الاسد
كالشجاعة لكنه لما لم يكن مشهورا بهما ما استعاروا الاسد للابخر والمحموم على ان
الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق لازدياد الكلام حسنا
وفصاحة وبه يتميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارة واستخراج غرايب
البلاغة فلو جازت بكل وصف لزال حسن الكلام وطراوته واستوى البليغ والا
فنون الكلام مع من لا يشم رائحة منها وهو خلاف المعقول ولصارت الموجودات كلها
في الاحكام متناسبة فجازت استعارة الارض للسماء باعتبار الجسمية والوجود
والحدوث وقد تقدم ذلك وشبه الشيخ هذا الطريق من الخصم بطريقه في اوصاف
النص في جواز التعليل بكل وصف من النص من غير تميز بين الوصف المخيل والمعدل
وغيره • ونحن قلنا انه باطل لسقوط الابتلا اذ كل من له ادنى تمييز يقيس باي وصف
شاء لم يبق للعالم على الجاهل فضل كما سيجي • واما الثانية فلما ذكره بقوله ولا

مناسبة

مناسبة بينهما اي بين الطلاق والعتاق من هذا الوجه الذي ذكرنا وهو المشاكلة في المعنى
الخاص المشهور لان المشاكلة في المعنى الخاص المشهور اما ان تكون لغة او شرعا ولا شيء منهما
بموجود وذلك لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد اما لغة
فلان الطلاق عبارة عنه واما شرعا فلان النكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب
المالكية فانها ثابتة لها كما كانت قبله بالاجماع وانما يوجب قيدا حتى صارت ممنوعة
شرعا لا يحل لها الخروج وتزوج نفسها من احد فلا يحتمل الا اطلاق القيد وازالة الحجر
عنها وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق محمول على ضرب ملك يظهر اثره فيما
ذكرنا لا على حقيقته وان الاعتاق اثبات القوة الشرعية لان ذلك اي اثبات القوة
معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير اي الجوارح منها
ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع في كلام العرب اي كثير منتشر قوله
وكذلك الرق بيان لكون العتق اثبات القوة شرعا ومعناه ان الرق ثابت في العبد على
الكمال وسلطان المالكية اي تسلطها ساقط اي معدوم حتى لحق المرقوق بالبهايم ولم
يبق له شهادة وولاية فيصح الاعتاق اثباتا للقوة الشرعية لعدمها عدمت واذا عرف
معنى كل واحد منهما لغة وشرعا ظهر ان ليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية الثابتة
في محلها عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة في وصف خاص مشهور كما ليس بين اطلاق
الحي واحياء الميت مشابهة يريد به احتجاج اللعين في محاجته مع الخليل صلوات الله عليه
وسلامه بقوله انا احيي واميت اي كما ان ذلك احتجاج باطل كذلك الاحتجاج بذلك النوع
من المشاكلة باطل • فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة المانع كالطلاق
فان المالكية بالادمية وحلول الرق انما هو لعارض الكفر بدليل صحة تعليقه بالشرط
فانه لو كان اثباتا لما كان كذلك لان الاثبات لا يقبل التعليق • اجيب بان الاعتاق
اثبات القوة لان اهلية الشهادة والولاية انما ثبتت به ابتداء ولهذا صار منسوبا الى
المعتق بالولاء لانه احياء معنى ولا نسلم ان المالكية بالادمية بل هي بالحرية وقد زالت
بالرق راسا فثبتت بالاعتاق مالكية جديدة للزوم وجوب المعلول عند وجود علته
واما قبول التعليق فلانه اثبات ليس فيه معنى التمليك والاثبات الممتنع عن التعليق هو
ما يكون فيه معنى التمليك احترازا عن القمار وهذا على قولهما ظاهر لانه اثبات القوة
الشرعية عندهما واما على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الاعتاق ازالة للملك المتجزي
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق • قيل فعلى هذا ينبغي ان يصح الاستعارة عنده
لثبوت المشابهة بينهما في المعنى المشهور وهو الازالة • واجيب بان معنى الاعتاق على
قوله اثبات القوة بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا
بخلاف الطلاق فانه اسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص • ورد بانه
ينبغي ان يكون الاعتاق حقيقة لازالة الملك حتى تم احتجاجه في مسئلة تجزي الاعتاق
فيصح الاستعارة والجواب سلمنا ان ازالة الملك حقيقة لكن لا نسلم ان الاسقاط
لازمه فانه ينفك عن الاعتاق كما اذا صدر الاعتاق عن الصبي او المجنون وسياتي لهذا
في اخر الكتاب زيادة بيان ان شاء الله فصارت الاستعارة فيه كاستعارة الحمار للذكي
والاسد للجبان فكما انها فاسدة لكونهما غير مشهورين كذلك استعارة الفاظ الطلاق
للعتاق باعتبار معنى السراية واللزوم فاسدة لكونهما غير مشهورين والشيخ اسقط
ههنا في ابطال ما ذهب اليه الخصم بالمعاني اللغوية والا فما كان محتاجا اليه لان كلامنا

الشرعية والاتصال المعنوي فيها بالنظر في المعنى المشروع كيف شرع فلم يكن للمعنى اللغوي في
ذلك مدخل **قال** رحمه الله فإن قيل أليس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة كما لا يستعار
الإجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة. قيل له قد قال بعض مشايخنا إن البيع لا ينعقد
بلفظ الإجارة والإجارة تنعقد به وذلك يتصور في الحر يقول بعت نفسي منك شهرا
بدرهم لعمل كذا وهذه إجارة. فأما إذا قال له بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا
لم يجز كذا ذكره في أول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد في الاستعارة لكن لفساد في المحل
لأن المنفعة لا تصلح محلا للإضافة لأن ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى لو أضاف
إليها الإجارة لم يجز فكذا ما يستعار لها ولكن العين أقيمت مقامها في حق الإضافة في الإجارة
فكذا فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهي المحرمة من النساء
فثبت أن فساده لإضافته إلى غير محله. هذا نقض إجمالي على الجواب عن السؤال الأول
تقريره لو كان استعارة السبب للمسبب جائزا دون عكسه لجاز استعارة البيع للإجارة
لكنه لا يستعار البيع للإجارة كما لا يستعار الإجارة للبيع عندكم بيان الملازمة أن
ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهو تابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له
وتقرير الجواب لا نسلم أن الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع فإن بعض مشايخنا قال إن البيع
لا ينعقد بلفظ الإجارة والإجارة تنعقد بلفظ البيع فيما إذا قال الحر بعت نفسي منك شهرا
بدرهم لعمل كذا فإنه جائز. أما إذا قال العبد ذلك يكون بيعا لا إجارة. فإن قيل جوابكم
كان كليا فإلزام صورة واحدة لا يكون دافعا للنقض فإنه إذا قال بعت منك منافع
هذه الدار شهرا بكذا كان اللازم جوازه وليس بجائز ذكره محمد في كتاب الصلح. أجاب
الشيخ بقوله فأما إذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز وعدم جوازه
ليس لفساد في الاستعارة لكن لفساد في المحل لأن المضاف إليه العقد هو المنفعة
والمنفعة لا تصلح محلا للإضافة. أما الأولى فظاهرة وأما الثانية فلأن المنفعة معدومة
في الحال ليس في مقدور البشر تحصيله والمعدوم لا يصلح محلا للإضافة حتى لو أضاف
إليها المستعار له وهو الإجارة وقال أجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فكذا
ما يستعار لها وهو البيع ولكن أقيم عين الدار مقام منفعتها في الأصل وهو عقد
الإجارة فكذلك ما يستعار لها وهو البيع إذا أريد به الإجارة مجازا في الحر وصار
هذا أي عدم جواز انعقاد الإجارة بلفظ البيع بناء على المحل كعدم جواز انعقاد النكاح
بلفظ البيع في غير محل النكاح وقيل هذا إشارة إلى لفظ البيع إذا أضيف إلى منافع
الدار أي البيع المضاف إلى منافع الدار كالبيع المستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم
من النساء فإنها لما لم تكن محلا لحقيقة النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح كذلك المنافع
لما لم تصلح لإضافة الإجارة إليها لم تصلح لإضافة ما يستعار للإجارة لأن الحقيقة أقوى
من المستعار فثبت أن فساده لإضافته إلى غير محله لا لخلل في الاستعارة **قال**
رحمه الله ومن أحكام هذا القسم أيضا أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند
أبي حنيفة رحمه الله. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم حتى إن من قال لعبده وهو
أكبر سنا منه هذا ابني لم يعتق عندهما لأن هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له أصلا فصار
لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لأنه خلف عنه في إثبات الحكم ومن شرط الخلف أن ينعقد
السبب للأصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمس السماء أن اليمين انعقدت
للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا عنه فأما الغموس فلا تنعقد للحكم الأصلي وهو البر

فلم ينعقد لخلفه ونظيره مسألة الغموس. وقال أبو حنيفة رحمه الله إن المجاز خلف عن الحقيقة
في التكلم لا في الحكم بل هو في الحكم أصل ألا ترى أن العبارة تعتبر به دون الحكم فكان تصرفا في
التكلم لا في الحكم فيشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته
وقد وجد ذلك فإذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه
لغيره كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد للحكم الأصلي في الحرة لأن احتمال
بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء وأما هذا فمستحيل عنده. وقال أبو حنيفة
رحمه الله هذا تصرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فإن من قال
لامرأته أنت طالق ألفا إلا تسعمائة وتسعة وتسعين أنه يقع واحدة كذا ذكره في المنبع
وإيجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء
تصرف في التكلم بالمنع فصح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم
حقيقته وإن لم ينعقد للإيجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل
إقرارا به فعتق في القضاء بخلاف النداء لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه
فإذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر فإنه
مستوى نداؤه وخبره لأنه موضوع للتحرير فصار عينه قائما معناه فصار المعنى مطلوبا
بكل حال. أي ومن أحكام الحقيقة والمجاز أن المجاز خلف عن الحقيقة ولا خلاف أن يتصور
الخلف لكونه أمرا إضافيا يستلزم تصور الأصل ولا خلاف أن الحقيقة والمجاز صفتا
اللفظ وأن المجاز خلف عن الحقيقة وإنما الخلاف في أن الخلفية في حق التكلم أو الحكم.
فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم
ومعناه أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء
على صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة. وذهب أبو يوسف ومحمد
رحمهما الله إلى أن الخلفية في الحكم ومعناه أن يثبت حكم الحقيقة بعارض فيصار إلى
المجاز لإثبات لازم الحقيقة حذرا عن إلغاء الكلام ويتضح هذا في قول الرجل لعبده
الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب هذا ابني فإنه خلف عن نفس التكلم
بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق
والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما هو خلف
في إثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في إثبات البنوة والعتق وثمرة الخلاف
تظهر فيما إذا قال لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابني فإنه لم يعتق عندهما لأن هذا
الكلام لما لم ينعقد لما وضع له أصلا فصار لغوا إلا أن يكون له حكم وما لا حكم له لا يجب العمل
بمجازه فهذا الكلام لا يجب العمل بمجازه. أما الأولى فلأن حكم هذا الكلام ثبوت البنوة
وذلك محال لاستحالة تقدم الابن على الأب تقدما زمانيا. وأما الثانية فلأن
المجاز خلف عن الكلام بالحقيقة في إثبات الحكم عندهما ومن شرط الخلف أن ينعقد
السبب للأصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمس السماء فإن اليمين
انعقدت للبر بناء على أن السماء غير ممسوسة فانعقدت للكفارة خلفا عنه بالعجز
الحالي كما لو قال ذلك لمن يولد مثله لمثله فإن الكلام موجب لحكمه وهو البنوة لولا [illegible]
لجواز اشتهار النسب من غيره حصل منه العلوق فيصح أن يجعل المجاز خلفا عنه في
حق العتق ظاهرا وههنا لما لم ينعقد السبب للأصل لاستحالته لا يصار إلى الخلف كاليمين
الغموس فإنه لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر لم ينعقد لخلفه وهذا الدليل كما ترى في

بني على ان الخلفية في حق الحكم ولم يذكر لذلك في الكتاب دليلاً وكانه لوضوحه تركه فان
المقصود الاصلي في الكلام هو الحكم لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة في ذلك
اولى • وقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم والخلف
عن الحقيقة في التكلم تصرف في التكلم لا في الحكم فكان المجاز تصرفا في التكلم لا في الحكم •
اما الاولى فلان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا
عنها في التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى لان المجاز لا يجري في المعاني لانه نقل وهو
لا يتصور في المعاني الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد وحقيقته لا ينتقل الى الانسان
باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه وهو معنى قوله الا ترى ان العبارة
تتغير به دون الحكم وهذا في غاية الظهور • واما الثانية فظاهرة فان الخلفية
اللفظ تصرف فيه واذا ثبت انه تصرف في التكلم يشترط له صحة الاصل من حيث انه
مبتدا او خبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك لان قوله هذا ابني مبتدا
وخبر موضوع لاثبات البنوة بصيغته فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز
متعين وهو لازمه صار مستعارا لحكمه اي للازمه وهو الحرية لغربيته كما ان قوله
هذا اسد للشجاع يمتنع ان يكون الهيكل المعلوم ولكنه مبتدا وخبر موضوع لافادة المخبر
وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم فاستعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة في الشجاع •
الذي لا يتصور فيه الاسدية • وما قيل ان قولهم هذا اسد خلف عن هذا شجاع
وقوله هذا ابني في مسالتنا خلف عن هذا حر من حين ملكته وعندهما ثبوت
الشجاعة بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم وثبوت الحرية بقوله هذا
ابني لاصغر سنا منه لمعروف النسب خلف عن ثبوت البنوة غير متضح لان المجاز لا يكون
خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن حقيقته الثابتة لمحل
المجاز فلا ولو كان كذلك لما ثبت الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم هذا حر
ثبت فيه فيلزم ان يثبت العتق عنده ايضا لوجود شرط المجاز **قوله** وهذا
كالنكاح بلفظ الهبة يعني اذا قال الرجل وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك
على وجه النكاح يصير مستعارا للنكاح وان لم ينعقد موجبا لحقيقته وهي ملك الرقبة
في هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك فكذا فيما نحن فيه فدل ان تصور الحكم ليس بشرط
المجاز • وقالا لا نسلم ان الحكم الاصلي لا ينعقد في هذا المحل بل ينعقد لفظ الهبة للحكم
الاصلي لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء وان كان بعيدا الا ترى ان
تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام واما هذا اي ثبوت البنوة
في اكبر سنا منه فمحال شرعا وعقلا • واجيب بانه لما استحال في شريعتنا لا يتصور
انعقاده سببا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم يصر
شبهة في سقوط الحد عند بعض العلماء بقاء المحلية في حق الاجنبي فههنا اولى لعدم المحلية بالكلية
بخلاف الحلف على مس السماء فان تصور مسه ثابت حقيقة في الحال كرامة **وقوله**
وقال ابو حنيفة رحمه الله عود الى كلام ابي حنيفة مجيبا لهما هذا اي المجاز تصرف
في التكلم وكل تصرف في التكلم لا يتوقف على احتمال الحكم فالمجاز لا يتوقف على احتمال الحكم
اما الاولى فظاهرة مما تقدم • واما الثانية فبالقياس على الاستثناء فان من قال
لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع طلاق واحد ذكره في المنتقى وهو
اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل المروزي ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلث واستثناء

من طريق

من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل
لكن من طريق التكلم صحيح فكان الاستثناء لكونه تصرفا في التكلم صح فكذا ما نحن فيه لما كان
تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به لحكم حقيقته يعني لازم حقيقته وان لم ينعقد لاثبات
تلك الحقيقة في هذا المحل ومن حكم الحقيقة اي من لوازمها عتقه من حين ملكه فجعل هذا
الكلام اقرارا به اي بكونه حرا من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء يعني بحكم القاضي بعتقه وان
كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا وكلام الشيخ يلوح الى انه لا يعتق
في الديانة في الاقرار كاذبا وقد صرح به البرغري في طريقته • قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام
لانه اما ان يجعل مجازا عن انشاء الحرية او عن اقراره به لا وجه للاول لانه في موضع الحقيقة
اخبار لا انشاء وقد قلتم انه اخبار العتق من حين ملكه ولا للثاني لانه كذب محض بيقين فانه
لا يعتق بالبنوة لاستحالتها ولم يوجد اعتاق من جانب السيد والاقرار اذا اتصل به دليل
الكذب بطل كالاقرار بالاكراه والهزل • واجيب بانه جعل مجازا عن الاقرار بالحرية
من حين الملك ولهذا لم يبطل بالهزل والاكراه ولا يصح تعليقه بالشرط **وقوله** انه
كذب محض بيقين فانه لا يعتق بالبنوة لاستحالتها قلنا الاستحالة في البنوة لا في الحرية فصار
كانه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا عتق فكذا اذا كان مجازا عنه **قوله** بخلاف
النداء جواب سؤال تقريره اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة وعلى
ما ذكرت ينبغي ان يجعل مجازا عن قوله يا حر كما جعله ابو حنيفة في تلك الرواية وتقرير الجواب
ان ذلك ليس بلازم لان النداء لاحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في
المنادى فصار قوله يا ابني ويا رجل سواء فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة
لتصحيح معناه **وقوله** بخلاف يا حر جواب سؤال يرد على هذا الجواب تقريره لو
قال لعبده يا حر يعتق عتق وعلى ما ذكرتم من الجواب يجب ان لا يعتق وتقرير الجواب
ان النداء والخبر فيه سواء لانه موضوع للتحرير صريح فيه فكان عينه قائما مقام معناه
حتى لو اراد ان يسمي بحر على لسانه عبدي حر عتق عليه وههنا اذا لم يكن اسمه حرا
ولم يكن معروفا به عند الناس اما اذا كان كذلك فناداه يا حر لا يعتق ذكره في المبسوط
قال رحمه الله ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز •
لان المستعار لا يزاحم الاصل وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة
وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة
الدم المجتمع واما الطهر فانما وصف به مجازا بالمجاورة ولان معنى القرء الانتقال يقال
قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصار الحقيقة اولى • اي ومن حكم باب
الحقيقة والمجاز ان العمل بالحقيقة اذا كان ممكنا ولا قرينة للمجاز لا يصار الى المجاز لان المجاز
مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل • وزعم بعض العلماء ان العمل بالحقيقة والمجاز اذا
كان ممكنا صار اللفظ مجملا وترجح الحقيقة لانهما تساويا في الاستعمال فالحقيقة بالوضع
ولا يفهم المجاز الا بقرينة وهذا ابتناء في التساوي وذلك اي نظير هذا الاصل قولنا
في الاقراء يعني به المذكور في النص فيل ذكر بلفظ الاقراء دون القروء اشارة الى ان
المراد بالقروء التي هي جمع كثرة الاقراء التي هي جمع قلة ان المراد بها الحيض لان القرء للحيض حقيقة
وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من القرء بمعنى الجمع يقال قرأت الشيء اذا جمعته وضممت
بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة جنينا اي لم تضم رحمها على ولد وهو
اي الجمع معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك هو صفة الدم المجتمع فانه يجتمع في زمان •

في الاستعمال والتساوي بينهما في ترجيح
احدهما على الاخر كالمترادف [illegible]
الا لاشتراك التساوي في الاستعمال
لان مجرد الاستعمال
م

الطهر فكان الدم المجتمع حقيقة وزمان اجتماعه مجازاً باعتبار المجاورة • قيل وفيه نظر لانه انما
يستقيم اذا كان بمعنى المجتمع اما اذا كان بمعنى الخارج فالطهر اولى لان زمان الطهر هو الخارج
والجواب ان زمان الطهر غير الطهر بالضرورة واذا كان زمان الطهر هو الخارج
وهو غير الطهر كان اطلاقه على الطهر مجازاً لا محالة فاطلاقه على الطهر مجازاً في الحالين
واذا كان مجازاً فيه كان حقيقة في الحيض والا كان مجازاً فيه ايضاً وهذا قول لم يقل
به احد على ما نذكره قوله ولان معنى القرء الانتقال • وجه اخر في بيان اشتقاقه
وهذا ان معنى القرء الانتقال والانتقال الحيض لا بالطهر فمعنى القرء الحيض اما الاول فلانهم
يقولون قرأ النجم اذا انتقل • واما الثانية فلان الطهر المتخلل بين الدمين هو المسمى
بالقرء لا الطهر الاصلي فكان استحقاقه لهذا الاسم بمجاورة الدمين وما كان مسمى
باعتبار مجاورة غيره كان مجازاً فالقرء في الطهر مجاز واذا كان مجازاً فيه كان حقيقة
في الحيض لما قلنا انفا • ولقائل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجهين • احدهما
ان الشيخ ذكر في باب المشترك ان القرء مشترك بين المعنيين وجعل ههنا حقيقة في
احدهما مجازاً في الاخر وهو تناقض • والثاني ان طريق معرفة الحقيقة هو السماع
كما تقدم والشيخ اثبت كونه حقيقة في الحيض بالدليل والجواب عن الاول
ان القرء وجد مستعملاً في المعنيين جميعاً لغة وشرعاً بالاطلاق لكن الخلاف في كونه
مستعملاً فيهما بطريق الحقيقة او المجاز في احدهما ولم يذهب ذاهب الى كونه مجازاً
فيهما فمن نظر الى مجرد الاستعمال جعله مشتركاً لان الاصل في مطلق الاستعمال
الحقيقة والمجاز لا يكون الا بقرينة واليه ذهب الشيخ في اول الكتاب وجعله من نظائر
المشترك ومن نظر الى الاشتقاق حكم لكونه حقيقة في احدهما مجازاً في الاخر كما مر
تقريره وهو الذي اختاره بعض مشايخنا واليه اشار الشيخ بقوله من قبل انه ماخوذ
من الجمع يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازاً في الطهر وان كان الاشتراك
هو المختار واذا كان ارادة باعتبار مذهب فريقين باعتبارين لم يلزم التناقض •
على ان هذا نظر في المثال وهو ليس من داب المناظرين • وعن الثاني بان النظر
والاستدلال لاجل استخراج المعنى المجازي لا لاثبات الحقيقة واذا ثبت كونه مجازاً
في الطهر كان الحيض اولى بكونه من ذات الحقيقة قال رحمه الله وكذلك العقد لما ينعقد
حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح للجمع في لغة العرب على ما عرف والاجماع في الوطي •
وسمي العقد مجازاً لانه سببه حتى سمي الوطي جماعاً فكانت الحقيقة اولى وامثال هذا
اكثر من ان تحصى • اي فكما ان القرء للحيض حقيقة نظراً الى الاصل المذكور فكذلك العقد
لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز بيان ذلك ان الله تعالى قال لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية وتمسك الشافعي رحمه الله على وجوب
الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان المراد بالعقد
المذكور في الاية عقد القلب وهو القصد ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى
ان مقابلة اللغو وهو ما يجري على اللسان من غير قصد وقلنا العقد ربط اللفظ
باللفظ لاثبات حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات حكم البر وربط لفظ البيع بالشراء
لاثبات الملك وهو حقيقة هذا اللفظ ثم استعير لما يكون سبباً لهذا الربط وهو عزم
القلب • قيل في كلام الشيخ تسامح لانه قال العقد لما ينعقد حقيقة وليس كذلك
لان العقد في الاصل عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير لربط اللفظ باللفظ

ثم لسبب

ثم لسبب هذا الربط والجواب من وجهين احدهما ان المراد الحقيقة الشرعية •
والثاني ان المجاز لما كان اقرب الى الحقيقة والشيء اذا قرب من شيء اخذ حكمه سماه حقيقة مجازاً
واستعمال المجاز في الكلام لا يوصف بالتسامح والنكاح قد استعمل في الوطي والعقد
لكن في الوطي حقيقة وفي العقد مجازاً لانه في لغة العرب عبارة عن الجمع والاجتماع انما يوجد
في الوطي حتى سمي الوطي جماعاً والعقد سمي به لانه وسيلة اليه لكونه سببه فكانت الحقيقة
اولى ولهذا قيل ان حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء على الوطي ليثبت
به حرمة المصاهرة باطلاقه الزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي رحمه الله
قيل في هذين المثالين استعارة المسبب للسبب وقد بينا ذلك فيما تقدم •
واجيب بان المسبب مخصوص فيهما بالسبب لان انعقاد اللفظين لا يصير عقداً الا
بالقصد اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح كالصبي
والمجنون وكذا الوطي مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فان المقصود بالاماء
الاستخدام ووطيهن ايضاً من باب الاستخدام وقد عرفت جواباً عن مثل ذلك
وامثال هذا كثيرة • ومن جملتها قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الاية فعندنا
اللغو ما خلا عن فائدة وفائدة اليمين شرعاً ووضعاً الصدق فيما اضيف اليه من خبر
فلو اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خالياً عن الفائدة فكان لغواً وقال
الشافعي رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق
اللفظ عليهما وما قلناه احق لان ما يجري على اللسان من غير قصد له اسم اخر غير اللغو
موضوع له وهو الخطأ الذي هو ضد العمد والسهو الذي هو ضد التحفظ فاما
الخالي عن الفائدة فليس له اسم اخر موضوع سوى اللغو فحمله عليه اولى واصل هذا راجع
الى ان الغموس داخل في اللغو عندنا لا داخل وعنده لا قال رحمه الله ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة
فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر
ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لان اصابته من قبل امه في مقابلة اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز
من الحقيقة • اي ولان العمل بالحقيقة اذا امكن لا يصار الى المجاز او لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلثة اولاد في
بطون مختلفة وبين ما كان بين ولدين ستة اشهر فصاعداً وقيد بذلك لانهم لو كانوا
في بطن واحد ثبت نسب الكل بدعوة احدهم وليس لهم نسب معروف فقال المولى احد
هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل واحد منهم ثلثه ولا يعتبر ما يصيب كل واحد
من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني • اما انه يعتق كل واحد منهم ثلثه فلان
المدعي نسب مجهول لا يمكن اثباته من واحد ودعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات
النسب كان اقراراً بالحرية على اصله كما في الاكبر سناً منه كما سيجيء فصار كانه قال احدهم
حر ولم يبين فيعتق من كل واحد منهم ثلثه من جميع المال وتعتق الجارية بعد موته لاقراره
لها بامومية الولد واما عدم ما يصيب كل واحد من الاوسط والاصغر من جانب
الام فلان اصابة العتق من قبل امه بمنزلة المجاز لانه بواسطة وتتوقف عليها توقف
المجاز على القرينة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شيء كالحقيقة فاذا اعتبرناه
كالحقيقة سقط كالمجاز • وقال محمد يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر

كله لان الاصل عنده انه متى لم يمكن اعتبار هذه الكلمة في حق الولادة يلغوا ومتى امكن
من وجه نزل العتق على حكم الولادة كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ في معروف النسب
اذا ادعى مولاه انه ابنه نزل العتق ولا يثبت النسب فكذا ههنا نزل العتق على اعتبار
الولادة ولا يثبت النسب للجهالة ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان
عنى الاكبر لانه ولد ام ولد فيعتق بموت المولى ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة
حالة واحدة على ظاهر الرواية على ما نذكره بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق
نصفه واما الاصغر فهو في جميع الاحوال حر • وعن ابي يوسف مثل قول محمد الا
انه قال يعتق من الاكبر نصفه لانه اما ان يثبت نسبه فيكون حرا كله او لا يثبت
فلا يعتق شيء منه فلهذا عتق نصفه ويسعى في نصفه **والجواب** لابي حنيفة رحمه
الله ان الاحوال مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها
مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كان حرا
بطريق التبعية للام بعد الموت ومن كونه مقصودا ومن كونه تبعا تنافيا وكذا بين حرية الاصل
وحرية العتق تنافيا فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا يعتق من كل واحد ثلثه كذا في
المبسوط **قال** رحمه الله وان كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز
بالاجماع لعدم المزاحمة اما المتعذر فمثل الرجل يحلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم
او القدر انه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او
من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة ممكنة ولذا اذا حلف
لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب
من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقته لما قلنا • واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق
او حلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث • وقيل الحقيقة لم
تسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية
انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته • المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة
كاكل النخلة والمهجور ما يتوصل اليه لكن الناس تركوه كوضع القدم • وقيل الفرق بينهما ان المتعذر
ما لا يتعلق به الحكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فاذا تعذر
الحقيقة او هجرت صير الى المجاز لوجود المقتضي وهو الاحتراز عن الالغاء وانتفاء المانع وهو
كون الحقيقة اولى لكونها مستعملة • اما المتعذر فمثل قول الرجل والله لا اكل من هذه النخلة
او الكرم او القدر فان العمل بحقايقها متعذر فيقع اليمين على ما يتخذ منه مجازا • قال العلامة
شمس الائمة الكردري اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كانت مما يؤكل
كقصب السكر والريباس والزرجون • الرطب وان لم يكن عينها ما يؤكل فان كانت لها ثمرة
كالنخلة والكرمة يقع اليمين على ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن
له نية فان نوى شيئا فيمينه على ما نوى بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا
اللبن او من هذا الرطب فان يمينه يقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها بغير صنعة
لا يحنث واذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة فيصار
الى المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر وهي غير ملأى لم يقع على الكرع وهو حقيقته
لما قلنا من تعذر الحقيقة فان كانت ملأى وقعت يمينه على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما على الاغتراف كذا في بعض الجوامع بناء على ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز
المتعارف على ما سيجيء بيان الخلاف فيه ولو اكل من عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر اختلفوا

فيه فقيل

فيه فقيل لا يحنث لان الحقيقة لما تعذرت لم يكن مرادة وانما المراد هو المجاز فلا يقع اليمين على
الحقيقة والا لزم الجمع بينهما وهو محال وانما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الفرات عندهما ان
هناك المجاز وهو الماء يتناول الكرع وغيره لان الكرع من الفرات يستعمل عرفا وشرعا لكنه
ترك لغلبة العرف واما ههنا فالحقيقة متعذرة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل عبارة عنه
فلم يدخل فيه الكرع • وقيل يحنث لان الحقيقة لا تسقط بحال فاذا صارت موجودة انتفى التعذر
قال الشيخ والاول اشبه يعني بمسائل اصحابنا فانهم قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية
ان اليمين يقع على العقد لان الحقيقة متعذرة شرعا حتى لو زنى بها لم يحنث لسقوط الحقيقة وهي
الوطي وقيده بكونها اجنبية لانه لو قال لامته او منكوحته ان نكحتك فانت حرة او طالق
وقعت اليمين على الوطي لانه حقيقة وهي غير متعذرة • واعترض على هذا بما اذا حلف لا يشرب
الخمر فانه يقع على الحقيقة وان كانت مهجورة شرعا كالزنا • اجيب بان المجاز في الخمر في
محل اخر غير محل الحقيقة فلا يصار اليه الا بالنية بخلاف النكاح فان الحقيقة والمجاز فيه في
محل واحد فيصار اليه عند الهجران وان لم ينو **قال** رحمه الله واما المهجور فمثل من حلف
لا يضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فيحنث كيف
دخل ومسئلة ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الاقرار والانكار
باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الا ترى ان من
حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا • المهجور مثل
يمين من حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا غير متعذر
ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل كما
تقدم ومثل التوكيل بالخصومة فانه ينصرف الى جواب الخصم سواء كان الموكل هو المدعي
او المدعى عليه فيتناول الاقرار والانكار باطلاقه حتى لو اقر وكيل المدعي ببطلان الدعوى
او وكيل المدعى عليه بثبوت الحق كان صحيحا على قول علمائنا الثلثة رحمهم الله وهو
استحسان • والقياس ان لا يجوز ذلك وهو قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي رحمهم
الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة والتوكيل
بالشيء لا يتناول ضده • وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا
كالمهجور عادة وفي المهجور عادة يصار الى المجاز فكذا في المهجور شرعا ومطلق الجواب
يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما ان الحقيقة مهجورة فلان الخصومة
منازعة وهي منهي عنها • قال الله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا والمنهي عنه شرعا مهجور
شرعا واما ان المهجور شرعا كالمهجور عادة فلان ظاهر حال المسلم الامتناع
عن المهجور شرعا لدينه وعقله كامتناعه عما تركه الناس • واما ان مطلق الجواب
يصلح مجازا عن الخصومة فانه من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الخصومة
سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يشابه الخصومة
بعض الجواب • ورد بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم في مجلس القاضي فكان الانكار
هو الخصومة والشيء لا يكون سببا لنفسه **والجواب** ان الانكار لو كان نفس
الخصومة كان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق عليه حراما وهو باطل وانما الخصومة
عبارة عن منازعة تفضي الى الفشل وذلك غالبا يكون في الانكار واذا صلح الجواب
المطلق للمجاز وهجرت الحقيقة شرعا يصار اليه ومطلق الجواب تارة يكون بلا وتارة
بنعم فيتناولهما ولهما قوله وكلتك بالخصومة غير ان ابا يوسف صحح اقراره في مجلس القاضي وغيره

لقيام الوكيل مقام الموكل • وعندهما انما يصح اقراره في مجلس القاضي لا غير لان الجواب انما يسمى
خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القاضي لانه مشتق من جانب القلاة اذا قطعها وسمي به
لانه قطع كلام الخصم وكلام الخصم لا ينقطع الا في مجلس القاضي والى هذا اشار بقوله
صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة قوله
الا ترى ان من حلف توضيح للمسئلة الاولى بكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة فان
من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه وفي اكثر النسخ بصباه لان فيه هجران
الصبي بترك الكلام وهجران الصبي مهجور شرعا لان فيه ترك المرحمة وهو حرام لقوله
صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا والمهجور شرعا كالمهجور
عادة فيكون حقيقة المشار اليه وهو الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة فيصار الى
المجاز وهو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل على الجزء فان الكلي جزء الجزئي واذا كانت
الذات مرادة حنث في يمينه ان كلمه وهو شيخ او شاب لان الذات موجودة فيهما
ولقائل ان يقول هلا تجعلون تبدل الصفة قائما مقام تبدل الذات فانه اصل
كما عرف في حديث بريرة رضي الله عنها • والجواب ان ذلك يستلزم بطلان المحلوف
عليه وهو باطل • فان قيل الحمل على الذات يستلزم محظورات اربعا ترك الرحم ما دام
صبيا وترك التوقير اذا كان كبيرا وترك المواصلة مع المومن ذا بابا وهجران المومن وهو
حرام فوق ثلثة ايام • اجيب بانه ثبت ضمنا ولا معتبر به اذ الشيء يثبت ضمنا كبيع الشرب
والطريق وانما الالتفات الى مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل الصبي على الذات
لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام واما هجران الذات في ذاته فليس بحرام الا ترى انه
لو اشار الى صبي وحلف ان لا يكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه
المحظور لكونه ضمنيا اتفاقا ينفصل عنه بعد البلوغ وما ذكر من التوقير وترك المواصلة
وهجران المسلم فليس بلازم للذات مع كونها ضمنية لان الذات ربما لا يعيش الى الكبر •
فان قيل المحظور هجران الصبي المسلم لقوله صغيرنا وذلك ثبت ضمنا في قوله لا يكلم هذا
الصبي المسلم • اجيب بالمنع بل المحظور مطلقه لان الصبا مظنة المرحمة عقلا وشرعا
ولهذا لم يكلف ولم يجز قتل الصبي الكافر قصاصا ووجب انقاذه عند خوف هلاكه ولم
يجز التفريق بين صغير وكبير في القرابة المحرمة للنكاح بالبيع كما بين المسلمين لاطلاق النصوص •
ذكره شمس الائمة وشيخ الاسلام ولا يلزم جواز سبيه لانه مرجح لثبوت الاسلام فيه
بالسابي او بدار الاسلام والجواب عن الاضافة ان الضمير راجع الى الانس لما
روى انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل وقر الكبير وارحم الصغير
ترافقني يوم القيمة سلمنا رجوعه الى المسلمين لكن لا ينافي ثبوت الحكم في الصبي الكافر بالعموم
سلمنا اختصاص الحرمة بالصبي المسلم لكن لا نسلم ثبوتها ضمنا لانه نص ان الصبا مؤثر اذ
لو كان مع الاسلام لم يبق لتقييده فائدة فحينئذ لم يكن ثبوت الحرمة ضمنا بل قصدا كما لو
قال هذا الصبي المسلم بخلاف قوله هذه الذات فانه لا تاثير للملفوظ في الحرمة
اصلا وهو المؤثر فيها هو الصبا او الاسلام وكلاهما غير مذكور فكان ثبوت الحرمة به
ضمنا • واعلم ان الاصل في هذا الباب ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف لا يخلو
اما ان يكون ذلك الوصف صالحا لكونه داعيا الى اليمين او لا فان كان يتقيد به اليمين سواء
كان المحلوف عليه معرفا او منكرا احترازا عن الغاء الوصف كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا
الرطب اذا كان مضرا له وان لم يكن يتقيد به المنكر دون المعرف • اما الاول فلان الوصف

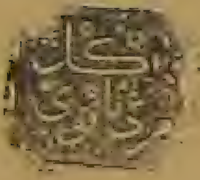
لكونه معرفا

لكونه معرفا للمحلوف عليه صار مقصودا باليمين • واما الثاني فلان الوصف اما للتقييد
او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لان الغرض انه لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف
لحصوله بمعرف اقوى وهو الاشارة لانه بمنزلة وضع اليد واذا عرف هذا فنقول كان
الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح •
داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لهجران هجران الصبي شرعا بخلاف ما لو قال صبيا لانه
وان كان مهجورا لكن يتقيد بصفة الصبي لانها صارت مقصودة بالحلف لكونه معرفا
للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه وصار في كونه مقصودا
كمن حلف ليشربن الخمر او ليسرقن فانه ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب والسرقة مقصودين بالحلف بحيث ان لم يشرب ولم يسرق قال
رحمه الله وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو
معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك
ممكن فان النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه والى
اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولد له • وقال في الجامع
رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم
مات قبل البيان وكلهم يصلح ابنا له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن
كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه وعلى قياس ذلك لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم
يولد بمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتماله
النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه • اي على الجملة التي ذكرنا فان العمل
بالحقيقة متى امكن سقط العمل بالمجاز يخرج قول اصحابنا في قول من قال لعبده ومثله
يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان
العمل بالحقيقة ممكن وذلك يسقط المجاز • اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى
فلان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بكونها منكوحته او امته حقيقة
ولم يمكنه الاثبات لعارض في تشهيره من عمرو لوجود ظاهر الدليل فيكون المقر مصدقا في
حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة
لا المجاز فان الجارية تصير ام ولد له ولا يصدق في ابطال حق غيره فلا يثبت النسب
منه والى هذا اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولد له وذلك
يدل على اعتبار النسب كما سنذكره • وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن
ولابنه ابن يعني في بطنين مختلفين فقال في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان
وكلهم يصلح ابنا له اي يولد مثله لمثله انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن
كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي
متعلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق لا يكون
الا فيما يكون على خطر ان يكون وان لا يكون • واما العتق على هذا الوجه فقد قيل انه
على قولهما • اما عند ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل عبارة عن التحرير لتعذر اثبات
النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما تقدم في مسئلة الدعوى • وقيل
الصواب انه بالاتفاق لان جهة النسب اصل الصحة فلم يجعل لغوا عنده وان تعذر
العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عليه
وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك هذا بخلاف مسئلة الدعوى لان العتق

يثبت لهم على احتمال النسب على السواء واما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الامومية
بمنزلة المجاز من الحقيقة فلم يمكن الجمع بينهما وههنا لا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان
حرا لم يلزم منه حرية الولد واما يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه كانت
اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه فلهذا وجب الجمع واعتبر الاحوال • واما
بيان تفصيل العتق على الوجه المذكور فان الاول يعتق في حال بان يراد نفسه ولا
يعتق في ثلث احوال بان يراد احد الباقين فيعتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان يراد
نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فيعتق نصفه واحد الاخرين حر فيعتق بان يراد نفسه او ابوه او جده والاحوال
اربع نفسه او ابوه او جده يعتق وان اريد اخوه لا يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة
فيعتق في حال دون حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فتوزع عليهما الجهالة
من هو حر بيقين فيعتق من كل واحد ثلثة ارباعه وكون احوال الاصابة حالة واحدة رواية
الجامع الكبير وهو الاصح لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق اذ الشي لا يحصل الا
بسبب واحد • واما اسباب الحرمان فتقبل الازدحام فان من حرم شيئا لعدم السرا
حرمه لعدم سائر الاسباب • واما في رواية الزيادات فحال الاصابة كحال الحرمان
لان الرق لا يثبت اصله الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب من التنجيز والتعليق
والكتابة والاستيلاد فاذا اعتبر احوال ما يتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد
سببه اولى • واما قال في صحته احترازا عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال
غيرهم ولم تجز الورثة عتقوا من الثلث بحساب حقهم بان يجعل كل رقبة اثني عشر سهما •
لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع كامل وادناه اثني عشر حق الاول في ربعه وحق الثاني
في ثلثه كل واحد من الاخرين في ثلثة ارباعه فضاق الثلث عن سهام الوصايا لان الثلث
رقبة وثلث وذلك ستة عشر والاصل ان الثلث متى ضاق عن سهام الوصايا يجعل
الثلث مبلغ سهام الوصايا ليكون تنفيذ الوصايا من الثلث واذا صار الثلث خمسة
وعشرين كان الكل خمسة وسبعين كل رقبة ثمانية عشر وثلثة ارباع فلزم الكسر الربعي
فضربنا خمسة وعشرين في مخرج الكسر وهو اربعة فصار مائة فصار الكل ثلثمائة فكل
رقبة تكون ثلثة ارباع المائة لانها ثلثة ارباع الثلث وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
في ثلثه فضربناها في اربعة فبلغ اثني عشر وكان حق الثاني اربعة فضربناها في اربعة
صار ستة عشر وكان حق كل واحد من الاخرين في تسعة فضربناها في اربعة صار ستة
وثلثين بذلك وتسعون في الباقي فيحصل الثلث والثلثان وعلى قياس هذا لو كان
لابن العبد ابن واحد وكلهم اصغر سنا منه عتق من الاول ثلثه لانه يعتق في حال دون حالين
ومن الثاني نصفه لانه يعتق في حالين دون حال واحوال الاصابة واحدة ومن الثالث كله
لاحتمال النسب ولو كان تحريرا اي انشاء للعتق لعتق من كل واحد ثلثه كما لو انشا العتق
في احدهم ومات قبل البيان **قال** رحمه الله واما الاكبر سنا منه فلابي حنيفة
رحمه الله طريقان • احدهما انه اقرار بالحرية بحيث انه يصير معترفا بحق الام ايضا لانه يحتمل
الاقرار • والثاني انه تحرير مبتدا من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت ثبت تحريرا ابتدا
حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه
في الحال لان ثبوت النسب مضاف الى الجزء لان الحرية قائم بجزء فاذا كان كذلك جعل
مجازا عن التحرير وحق الام لا يحتمل الوجود بابتدا تصرف المولى لانه ليس في وسع البشر اثبات

امومية

امومية الولد قولا لانها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه يعني متى امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها
كما بينا واما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله جعله مجازا عن الحرية وله في ذلك طريقان
احدهما انه اقرار بالحرية بحيث انه يصير مقرا بحق الام ايضا وهو امومية الولد بهذا الاقرار وهذا
لان حقيقة الحرية انما تثبت بالاقرار لانها حكم النسب والاقرار بالعلة اقرار بالحكم لئلا يلزم تخلف
المعلول عن العلة وكان حقيقة الحرية للولد حكمه لحق الحرية للام كذلك فلما جعل قوله هذا
ابني مجازا للاقرار بالحرية للولد جعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام لان كل واحد منهما مما هو
ثبت بالاقرار فصار كانه قال عتق هذا من حين ملكته وامه ام ولدي ويكون منا ولد الحر
والحقها بعموم المجاز • والثاني انه تحرير مبتدا كانه قال هو حر من قبل الاقرار بالنسب لو ثبت
لثبت حرا وفي بعض النسخ يكون تحريرا مبتدا لان ثبوت النسب مضاف الى الجزء فلان الجزء
به قائم اي ثابت في حق السامع بخبره واما ان يضاف الى الجزء انما يعلم عنده فلان العلم يكون
ثابتا قبل التكلم به فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى الجزء والمضاف الى
جزء معلوم عنده جعل جزء بالنسب مجازا للتحرير لان التحرير ايضا مما يعلم بالتكلم بخبره واستو
ذلك بمسئلة كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه في
الحال ولو لم يكن تحريرا مبتدا لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يضمن وارث القريب
لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا تصير امه ام ولد لان التحرير ابتدا تصرف من المولى وحق
الام لا يحتمل الوجود بابتدا تصرف من المولى • اما الاول فظاهرة واما الثانية فلانه ليس في
وسع البشر اثبات الامومية الولد قولا بان يقول جعلتك ام ولدي وانما هي من حكم الفعل
الذي هو الاستيلاد فلا يثبت دونه • قيل والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا



اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقوال بالعتق لا صحة التحرير ابتدا ووجوب
الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاول لانه موجب للضمان كالانشاء الا ترى انه لو قال
عتق على من حين ملكته ضمن لشريكه ايضا كذا ذكره شمس الائمة **قال** رحمه الله وقد تتعذر
الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه
وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب ويولد لمثله او اكبر سنا منه
فان الحرمة لا تقع ابدا عندنا خلافا للشافعي لان الحقيقة في الاكبر سنا منه متعذره وفي الاصغر
تعذر اثبات الحقيقة لانه مستحق من اشتهر منه نسبه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم
لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك لم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك
العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه ولا يمكن ان يجعل النسب
ثابتا في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه ههنا فقام ذلك مقام
رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح • اي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض
الالفاظ اذا كانت الحقيقة متعذرة والحكم اي لازم الحقيقة الذي يصار اليه ممتنعا لان الكلا
وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل الكلام وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب من غيره كانت اكبر سنا او اصغر فان الحرمة لا تقع بهذا اللفظ
عندنا ابدا اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر
على ذلك فرق القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها
في الجماع لانه يمتنع عن وطيها عند الاصرار وصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب
والعنة • ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنتا له وقال في التي تصلح بثبوت الحرمة لان
ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي لهذا الملك من ملك اليمين ثم ملك اليمين

ينفي بهذا اللفظ بهذا اولى لان موجبه الحرمة فيؤخذ بموجب قوله ما امكن **والجواب** ان قوله الولاد انفي لهذا الملك من ملك اليمين منقوض عنده بالنسب من الزنا فان الولاد ثابت ولم ينعقد هذا الملك عنده ● وقلنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في الفصل الاول فظاهر ● واما في الفصل الثاني فلان النسب اما ان يثبت في حق جميع الناس او في حق المقر خاصة ليظهر اثره في التحريم كما في قوله لعبده الاصغر سنا منه وهو معروف النسب هذا ابني فانه يظهر اثره في العتق لا سبيل الى الاول لان النسب متى ثبت من اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح اي لو ثبت موجبه وهو البنية فهو مناف لملك النكاح وما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالتحريم الثابت بهذا الكلام لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح ليس للزوج اثباته فالتحريم بهذا الكلام ليس للزوج اثباته اما ان هذا التحريم مناف لملك النكاح فظاهر لان تحريم البنية يمنع ● ورود ملك النكاح عليه واما ان ما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلانه لو كان حقا من حقوقه لكان ثابتا بثبوته والشيء لا يثبت بثبوت منافيه بل ينتفي ● ورد بكونه منقوضا بالتوكيل بالخصومة والخصومة تنافي الاقرار وثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا **والجواب** ان الخصومة ليست ثابتة وانما هي متعذرة فيصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت معه ما ينافيه واما ان كل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح ليس للزوج اثباته فلانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه موردا لحل النكاح الى عدمه ● وليس للعبد ذلك لنزعه الى الشركة في الشرع ولذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين ● اي في الاكبر سنا والاصغر متعذر لهذا العذر الذي ابتليناه اي ابتلانا اياه **فقال** ابلينه عذرا اذا ابتليته له فهو متعد الى مفعولين واحدهما محذوف ● قيل قوله ولا يمكن ان يجعل النسب دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة وتقريره لا يمكن العمل بالحقيقة وهو ثبوت النسب في حق المقر بناء على اقراره كما في العبد اذا كان اصغر سنا منه لان الرجوع عنه اي عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المراة كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول والقاضي لذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه بخلاف العتاق يعني قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه لان الرجوع عن العتاق غير صحيح فلو اكذب المولى نفسه في حق من له النسب كان العتق ثابتا وكذا اذا صار مكذبا شرعا ويجوز ان يقال انما ذكره بيانا لمجهولة النسب فان حكمها حكم معروفة وتقريره لا يمكن ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر يعني في مجهولة النسب فان النسب انما يتصور ثبوته فيها بناء على اقراره ● لان الرجوع عنه صحيح والقاضي لذبه ههنا اي في مجهولة النسب لان ذلك بناء في النكاح فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه وحينئذ لا فرق بين كونها معروفة النسب او مجهولته نص ● على ذلك في الاسرار واشارته وذكر في المحيط انها ان كانت مجهولة انزلت بنتا وهذا يدل على التفرقة بينهما فيكون قوله ولا يمكن الى آخره دليلا على امتناع العمل بالحقيقة في معروفة النسب ● فان قيل هلا جعلتم قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام ● اجيب بان ان جعل كذلك فاما ان يكون عن حرمة تملك الزوج ابانتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها لا سبيل الى الاول الثاني وهو ظاهر ولا الى الاول لان قوله هذه بنتي ليس بلازم له فلا يصلح كناية عنه ● وقيل فيه تامل لان غاية الامر التنافي بينهما واستعارة المنافي للمنافي جائزة كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون تسمي الحي ميتا **والجواب**

ان دلالة

ان ذلك انما يكون بالمجاورة لا الاتصال المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات لان الاتصال المعنوي فيها بالنظر الى المعنى المشروع ليف شرع والبين بين المتنافيين في ذلك وليس فيما ذكر كذلك لان الاتصال الصوري فيها بالعلية او السببية واحد المتنافيين لا يكون سببا للاخر ولا علة له **قال** رحمه الله ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله ● وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا ارجع الى ما ذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينتظم الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ● ومن اصل ابي حنيفة رحمه الله انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مسالة من حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا ● وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ما يجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالاواني لانها دون النهر في الامساك ● اذا كانت الحقيقة مستعملة دون المجاز او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او استويا في الاستعمال فلا خلاف لاحد في ترجح الحقيقة لاصالتها وانتفاء المعارض واما اذا كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة والعمل بها اولى ● وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة ● ولابي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة اصل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حيز التعارض فيبقى العبرة للحقيقة بخلاف المستجدة المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فيبقى العبرة للمجاز ● ثم اختلف المشايخ في تفسير التعارف فقال مشايخ بلخ المراد به التعامل ● وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم ● وقال مشايخ ما وراء النهر فاله العراقيون قول ابي حنيفة رحمه الله ● وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم الادمي او الخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانه لا تعامل فيه فهذا اي هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم لانه هو المقصود وفي الحكم رجحان لانه ينتظم الحقيقة والمجاز معا وما اشتمل عليهما اولى بالعموم ودخول حكم الحقيقة فيه وعند ابي حنيفة رحمه الله ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم لانه لا رجحان للتكلم بلفظ المجاز على التكلم بلفظ الحقيقة بل الحقيقة اصل فالعمل به اولى ● قال صاحب الكشف هذا يعني ما ذكر الشيخ دليلا لهما انما يصلح دليلا لهما على المدعي اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات فاما اذا لم يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منها حتى لم يحنث باكل عين الحنطة والكرع عندهما كما ذهب اليه بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول بل الدليل الشامل للقسمين حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني وهو قوله لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط ● ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لان الاستعمال داخل في الحقيقة فكانه قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة ولا طائل تحته **والجواب** ان الشيخ لم ياخذ الاستعمال في تعريف الحقيقة وانما اخذ الارادة على تقدير ان يكون مراده بالارادة الاستعمال فالمراد بقوله مستعملة ان لا تكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة



مجاز

غير مهجورة لكن ذكر لفظه مستعمله بطريق المشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال
اي ذاك. وعلى هذا اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها عند ابي حنيفة رحمه الله لان عينها
ماكولة عادة لانها تغلى وتقلى فتوكل وتتخذ كشكا وهريسة وقد توكل نيا حبا حبا فلا يحنث
باكل خبزها ودقيقها وسويقها وعندهما يقع على مضمونها اي الاجزاء التي تضمنته هذه
الحنطة للتعارف واذا حلف لا يشرب من الفرات يقع يمينه على الكرع خاصة لانه حقيقة الكلام
فان من لابتداء الغاية فيستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة لان النبي صلى الله
عليه وسلم مر بقوم فقال هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وهي عادة اهل البوادي
والقرى فيحمل عليه وعندهما يقع على شرب ماء منسوب الى الفرات فانهم يقولون
اهل بلدة كذا يشربون من الفرات ويريدون به ما ذكرنا ولا ياخذ بالاواني لا يقطع هذه
النسبة لان الاواني دون النهر في الامساك وهذا بخلاف انه لو شرب من نهر يتشعب
من الفرات لم يحنث لان ماء الفرات ينقطع نسبته بالنهر لان ماء الفرات ما يجري فيه والفرات
ظرف له ولو جرى في نهر اخر يضاف الشرب الى ذلك النهر هذا كله اذا لم يكن له نية
فاذا نوى فيمينه على ما نوى من حقيقة او مجاز قال في الاساس كرع في الماء اذا ادخل فيه
اكارعه ليشرب واصله في الدابة ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه وانما ذكرنا
في المثال متابعة للشيخ فانه ذكر هذه الامثلة في التوضيح قال رحمه الله

باب جملة ما تترك به الحقيقة

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة
الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد
تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها
اسم للدعاء ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة
لذكري وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد في اللغة وصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها
من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة
مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم
فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا فيمن نذر صلوة او حجا او المشي الى
بيت الله وان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله كثير
وقالوا فيمن حلف لا ياكل راسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا وسقط
غيره وهو حقيقة وكذلك من حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج استحسانا
وكذلك من حلف لا ياكل طبيخا او شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه
كان شبيها بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير لما فرغ من بيان ترك الحقيقة
والمصير الى المجاز شرع في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وهو خمسة انواع بالاستقراء وقيل
في وجه الحصر ان ما تترك به الحقيقة اما ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو
دلالة الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب فان
كان في المفرد فهو دلالة اللفظ في نفسه وان كان في المركب فلا يخلو من ان يكون لمعنى راجع الى
الكلام ام لا فان كان فهو دلالة سياق النظم وان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون لمعنى راجع الى
المتكلم او غيره فالاول دلالة ترجع الى المتكلم والثاني هو دلالة محل الكلام وهذا كما ترى شيء
لا يعول عليه ثم قيل الاستعمال والعادة مترادفان وقيل الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه
الى المجاز شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة حتى صار بمعنى الحقيقة ويسمى حقيقة شرعية
والعادة نقله الى المجاز عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم للدخول ويسمى حقيقة عرفية

وقيل الاستعمال

وقيل الاستعمال راجع الى القول يعني اطلاق اللفظ في المجاز شرعا وعرفا كالصلوة والدابة في
الاركان المعهودة او الفرس والعادة راجعة الى الفعل والى يدل كلام الشيخ وقيل العادة
مشتقة من العود فيدل على التكرار في الفعل والاستعمال لا يدل على التكرار اما الاول
الذي ترك بدلالة الاستعمال فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء لغة قال النبي عليه السلام اذا كان
صائما فليصل اي فليدع وقال الشاعر وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها
وارتسم اي استقبل بالخمر الريح ودعا لها ثم نقلت فسميت بها عبادة معلومة مجازا لما انها اي
الصلوة شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري قيل اضافة المصدر الى المفعول
اي لذكري اياي فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة وقيل اضافته الى الفاعل اي اقمها
لان اذكرك بالثناء او اقمها لاني ذكرتها في كل كتاب وارادة المعنى الاول وكل ذكر دعاء
وكالحج فانه قصد في اللغة قال الشاعر يحجون سب الزبرقان المزعفرا والزبرقان
لقب حصين بن بدر الفزاري ثم صار اسما لعبادة معلومة مجازا لما في تلك العبادة من قوة
العزيمة والقصد بقطع المسافة فكان الاتصال بينهما بالكلية والجزئية وكذا نظائرها
من العمرة فانها في اللغة اسم من الاعتمار وهو الزيارة يقال اعتمر اي زار وفي المغرب ان
اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلب استعمالها على العبادة المعلومة لوجود الزيارة فيها
والزكوة فانها في اللغة الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم قيل معناه تطهرهم ويقال فلان
زكى نفسه اي طهرها والنماء وهو الظاهر يقال زكى الزرع اي نما ثم نقلت لعبادة مالية
معينة لان اخراجها سبب النماء وطهارة موديها فاستعملت هذه الالفاظ في هذه المعاني
حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة وانما صار هذا اي الاستعمال دليلا على ترك الحقيقة
لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم وكل ما هو موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم
تابع لاستعمالهم وحاجتهم اما الاول فلان الغرض منه ما يحتاج اليه المدني بالطبع من معاملة
ومعاوضة وغير ذلك كما عرف في علم وضع الالفاظ واما الثانية فلان الكلام وسيلة
الى معرفة الحاجة والوسيلة تابعة للمقصود الاصلي الا ترى ان الحقيقة لا تتحقق الا باستعمال
الناس اللفظ فيما وضع له لافادة مطلوبهم والمجاز لا يتحقق الا باستعمالهم اياه في غير ما وضع له
كذلك فاذا كانت حاجتهم تنقضي باستعمال اللفظ في غير ما وضع له صار المجاز في افادة
المطلوب كالحقيقة مثال ذلك ما قال علماؤنا فيمن نذر صلوة او حجا او عمرة او المشي الى
بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف وهي العبادة
المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية لانها صارت كالمجاز وهذا في الثلاثة
بالصلوة والحج والعمرة ظاهر واما في المشي الى بيت الله فالقياس ان لا يلزمه شيء لان الالتزام
بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب شرعا فلا
يصح النذر كالمشي الى الحرم او المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله وفي الاستحسان يلزمه حجة
او عمرة كذا المروي عن علي رضي الله عنه ولان في العرف يذكر هذا اللفظ بمعنى التزام الحج او العمرة
فيجعل عبارة عن التزام النسك لاشتهاره فيه عرفا فسقطت حقيقته والعرف مختص بالمشي المضاف
الى الكعبة او البيت او مكة فبقي ما وراءه على القياس وعندهما المشي المضاف الى الحرم او المسجد
الحرام كالمضاف الى الكعبة واما في قوله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهدي به
وفي القياس لا شيء عليه لانه ليس بقربة وجه الاستحسان انه يراد به الاهداء الى مكة عرفا لانه
سقط اعتبار حقيقته وما كان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان الضرب على الحطيم
دليل اخراجه عن ملكه على وجه القربة لذا قيل ومثاله كثير فان من قال علي ان اذبح الهدي

يجب عليه ذبحه بالحرم ومن قال علي ان اهدي او اذبح او اضحي ولدي لزمه ذبح شاة في قول ابي حنيفة
رحمه الله استحسانا **قوله** وقالوا اي علماؤنا فيمن حلف لا ياكل راسا انه يقع على ما هو
المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله يقع على راس البقر
والغنم لان ما يطلق عليه الراس غير مراد بالاتفاق حتى لا يحنث باكل راس الجراد والعصفور
فوقع على ما يكبس في التنانير عادة وكان يقول اولا يدخل فيه راس الابل لعادة اهل الكوفة
ثم تركوا هذه العادة فرجع وابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما شاهدا عرف اهل بغداد
وسائر البلدان في راس الغنم خاصة قالا لا يحنث الا براس الغنم خاصة والاختلاف اختلاف
عصر وزمان وقالوا فيمن حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج استحسانا
وهذا اشارة الى انه لو اكل ما سواهما لم يحنث لاختصاص التعارف بهما لكن ذكر شمس
الائمة في اصوله وفي المبسوط حلف لا ياكل بيضا يقع على بيض الطير من الاوز والدجاج
وغيرها ولا يدخل بيض السمك الا ان ينويه وهذا يدل على انه يحنث بما سواهما لانه
قال كل بيض له قشر يؤكل عادة كبيض الدجاجة ونحوها ولعل ذلك لاختلاف العوائد
وقالوا فيمن حلف لا ياكل طبيخا انه يقع على اللحم خاصة استحسانا ما لم ينو غيره لانه هو الذي
يطبخ في العادات الظاهرة ويحنث بالباجات وقالوا هذا اذا كان اللحم مطبوخا في الما
اما القلية اليابسة فلا تسمى طبيخا وان طبخ في الماء فاكل من مرقه حنث لانه يسمى طبيخا
في العادة وكذا اذا حلف لا ياكل شوا ولا نية له يقع على اخص الخصوص وهو اللحم خاصة
استحسانا للعرف لا البيض والباذنجان والسلق والجزر وانما فصل الشيخ هذه المسا
عن المسائل الاولى بقوله وقالوا لان فيما سبق لم يبق الحقيقة مقصودة اصلا وفي
هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود **قوله** وكل عام جواب سؤال يقرر ان اللفظ
فيما ذكرت من المسائل يتناول ما بقي تحته بطريق الحقيقة فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد
قلت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا تسمى مجازا فكيف يستقيم ايراد هذه المسا
في هذا الباب وتقرير الجواب ان كل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه
الاصلي من وجه وهو العموم الى الخصوص لا انه مجاز حقيقة على ما سبق في باب العام اذا
لحقه خصوص بطريق الاشارة فان الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة وقلنا بعمومه
وصيرورته ظنيا فيتحقق به شبه المجاز فناسب ان يذكر ههنا ولقائل ان يقول
هذا العام لا يخلو اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا والاول الحقيقة والثاني
المجاز وهي قسمة حاصرة والا لكان اقسام الاستعمال اربعة **والجواب** انه حقيقة
لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وليس بين الكل والجزء مغايرة في اصطلاح
اهل السنة فلم يكن استعمال لفظ وضع لافراد في بعضها استعمالا في غير ما وضع له
كما تقدم في ذلك الباب ولكنه شبيه بالمجاز لما ذكرنا فناسب ايراده ههنا وهذا
اي تخصيص هذه العمومات بدلالة العرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان
الراس يستعمل في راس جميع الحيوانات لكن العادة في الاكل مختصة براس الغنم وكذا
لفظ البيض والشوا فتركت العمومات بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت
فيه بدلالة الاستعمال لا بالعادة فان الناس كما اعتادوا افعال الصلوة اعتادوا الدعا
ايضا فعلم من هذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بمترادف كذا قيل ويجوز
ان يكون هذا اشارة الى قوله وكل عام سقط بعضه يعني ان كونه شبيها بالمجاز ليس
الا بدلالة العادة **قال** رحمه الله واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل

العادة الى

ان يقول

ان يقول الرجل حلف لا ياكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم
يتكامل بالدم فما لا دم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك **قول**
الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امراة لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا
فصار مخصوصا والمخصوص شبيه بالمجاز رجل حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث في يمينه اذا
لم تكن له نية والقياس ان يدخل في عمومه كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح
نفيه وقد سماه الله تعالى لحما حيث قال ومن كل تاكلون لحما طريا لكنه ترك الحقيقة والعلماء
في ذلك على فريقين فاما العامة منهم فقد تمسكوا في المسالة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل
استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فتخصص العموم به كما
خصص الراس في **قوله** لا ياكل راسا على ما ذكروا اما الشيخ ومتابعوه وغيرهم فقد اخذوا
بماخذ الاشتقاق وهو معنى دلالة اللفظ في نفسه كانهم ارادوا به الدلالة المادية فقالوا
اللحم وان كان عاما لكنه يخصص بدلالة الاشتقاق لان اللحم اسم معنوي اي مشتق كامل
بالدم فما لا دم له لا يتكامل في كونه لحما والسمك لا دم له فيكون قاصرا في اللحمية اما انه يتكامل
بالدم فلان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم الحرب اي اشتد وسمي اللحم به
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان واما ان السمك ليس
له دم فلان الدموي لا يعيش في الماء ولانه لو كان له دم لشرط الذبح لحل اكله واذا كان فيه قصور
من حيث المعنى كان صرف مطلق اللحم الى ما هو كامل اولى من صرفه الى ما فيه قصور كاسم الموجود
بالجوهر اولى منه بالعرض قيل ولقائل ان يقول نمنع كونه معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر
لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم في القتال فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة
والجواب ان المراد بكونه معنويا هو ان يكون موضوعا للذات باعتبار معنى هو المقصود
واللحم كذلك لشهادة الدوران فان ل ح م كيفما تركبت دارت مع تاديه معنى الشدة والقوة
من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح اذا برئ والملح لتقوي الطعام
وحينئذ لا يشك في كونه مقولا على الافراد بالتشكيك وعلى هذا لو اكل لحم الادمي او الخنزير
حنث وعلى الاول يلزمهم ان لا يحنث واليه ذهب بعض وهو اختيار الزرنايني وكذا اذا قال
كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا
بقوله كل مملوك لي وهذا غير موجود في المكاتب لانه لا على نفسه يدا اليه هو كالحر حتى كان احق
بمكاسبه فكان الملك ناقصا من وجه ولذا صح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف
اليه من وجه دون وجه فالدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام
بالاية لكنه في الرق كامل فيتناوله قوله فتحرير رقبة فيتادى به الكفارة واما المدبر وام
الولد فبعكس المكاتب حتى يدخل كل منهما في قوله كل مملوك لي حر ولا يتادى به الكفارة لان
الملك فيهما كامل حتى يملك المولى يدا ورقبة واكسابهما ووطي المدبرة وام الولد لكن الرق
فيهما ناقص لان جهة العتق فيهما لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتادى بهما الكفارة واذا قال
كل امراة لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة يعني بلا نية لمعنى القصور فيها فانها امراته من
وجه لبقا ملك اليد حتى لو طلقها وقع دون وجه لزوال ملك النكاح حتى حرم الوطي والله
فلا يدخل تحت مطلق اسم المراة بلا نية وقيد بكونها مبتوتة لانها لو كانت رجعية تدخل من غير نية
لبقا النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية
قوله لما قلنا اشارة الى ان الكامل لا يتناول القاصر فصار مخصوصا والمخصوص شبيه
بالمجاز **قال** رحمه الله ومن هذا القسم ما ينعكس وذلك مثل رجل حلف لا ياكل

فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله باكل الرمان والعنب والرطب وقالا يحنث لان الاسم مطلق
فيتناول الكامل منه • وقال ابو حنيفة رحمه الله الفاكهة اسم للتوابع لانه ماخوذ من التفكه
وهو التنعم • قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين وذلك امر زايد على ما يقع به القوام
وهو الغذا وصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذا وقد يقع بهما القوام والرمان
قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيها وصف زايد والاسم
ناقص يتقيد في المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا ياكل اداما انه يقع
على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ما هو اصل من وجه هو واللحم
والبيض والجبن وعند محمد رحمه الله يحنث في ذلك كما في المسئلة الاولى • وعن ابي يوسف
روايتان في هذه المسئلة • اي ومن قبيل دلالة اللفظ في نفسه عكس المسئلة المتقدمة
وهو ما يكون اللفظ قاصرا مقيدا وفي بعض افراده كاملا فيتناول اللفظ الادنى ولا الكامل كان
في عكسه وهو ما يكون اللفظ دالا على الكمال وفي بعض افراده قصور فاللفظ لا يتناول القاصر
وذلك مثل قول الرجل لا اكل فاكهة فانه لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله باكل الرمان
والعنب والرطب اذا لم ينو وقالا يحنث نوى او لم ينو لان اسم الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف
الى الكامل منه وهذه الاشيا كاملة في معنى الفاكهة فينصرف اليها اما بيان الاولى فلان
نظاهر ذا انا ان هذه الاشيا كاملة في معنى الفاكهة فلان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه
وهو التنعم وهذه الاشيا احمل ما يكون في ذلك ولابي حنيفة رحمه الله ان الفاكهة اسم للتوا
اي لما يوكل تابعا لا غير وهذه الاشيا ليست كذلك فلا يكون فاكهة • اما الاولى فلانه
ماخوذة من التفكه وهو التنعم • قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي ناعمين والتفكه امر زايد
على ما يقع به قوام البدن وهو الغذا فصار تابعا • واما الثانية فلان الرطب والعنب
صالحان للغذا وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكتفى بهما في الغذا • والرمان
قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت من جملة التوابل اذا ايبست واذا كان
كذلك كان فيها وصف زايد وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية
مقيد في المعنى بكونه تبعا بالنظر الى اصل اللغة فلا يتناول ما هو كامل ولا يشكل بدخول
الطرار تحت اسم السارق مع ان فيه زيادة لان الزيادة فيه تكمل معنى السرقة كالضرب والشتم
فانهما يكملان معنى الايذا فثبت الحكم فيه بالدلالة فاما الزيادة ههنا فتعدم معنى التبعية
اذ الاصالة تنافيها فلا يصلح الحاقها بالفاكهة • واستدل بعض لابي حنيفة رحمه الله
بقوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان وبقوله فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا
ونخلا وحدايق غلبا اي عظاما غلاظا وفاكهة فانه عطف على الفاكهة في الاية الاولى
وعطف الفاكهة عليه في الثانية والمعطوف مغاير المعطوف عليه لا محالة • وذكر في التحفة
ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كانهم ما كانوا يعدونها من الفواكه
في زمانه ثم تغير العرف في زمانهما واما في عرفنا فينبغي ان يحنث في يمينه بالاتفاق ولذ
طريقه اي طريق ابي حنيفة رحمه الله في الادام فيمن حلف لا ياكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز
فيصطبغ الخبز به مثل الخل والزيت واللبن ولا يقع على الخبز والبيض واللحم والسمك لان
الادام اسم للتابع وكل ما هو تابع لا يتناول الاصل فالادام لا يتناول الجبن واخواته لانها اصول
ليست باتباع اما الاولى فلان مدار التركيب على الموافقة يقال ادم الله بينهما اي
وفق وكمال الموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع
كالخل ونحوه • واما الثانية فظاهر للتنافي بينهما كما تقدم واما ان هذه الاشيا ليست

باتباع

باتباع فان اللحم والجبن والبيض ذاتا لها تحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا
فكان اصلا من هذا الوجه فلم يجز ان يتناول الاسم القاصر التابع ما هو كامل اصل من وجه
وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه المسئلة كما في الاولى يعني مسئلة الفاكهة لانه ماخوذ من المؤ
وهي الموافقة فما يوكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما • وقال عليه السلام سيد
ادام اهل الجنة اللحم الا انا خصصنا منه ما يوكل وحده غالبا كالبطيخ والتمر والعنب
لان الادام تبع فما يوكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض فلا يوكلان وحدهما
غالبا فكانا من الادم • وعن ابي يوسف في هذه المسئلة اي في مسئلة الادام روايتان في
رواية مع محمد وفي اخرى وهو الظاهر مع ابي حنيفة رحمه الله والفرق له على احدى الروايتين
شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان وعدم شيوع اطلاق اسم الادام
على البيض والجبن قال رحمه الله واما الثابت بسياق النظم فمثل قوله تعالى فمن
شا فليومن الاية تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على الا
والتوبيخ مجازا • ومثاله ما قال محمد في السير الكبير في الحربي اذا استامن مسلما فقال
له انت امن كان امنا فان من قال انت امن يستعمل ما تلقى لم يكن امانا ولو قال انزل كان امانا
ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا ولو قال لرجل طلق امراتي ان كنت رجلا او ان قدرت
او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال رجل لرجل لي عليك الف درهم
فقال لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار الكلام للتوبيخ بدلالة سياق نظمه
سياق النظم عبارة عن سوق الكلام يعني ترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام اما
في سباقه او سياقه الا ان السياق اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام وذلك مثل قوله
تعالى فمن شا فليومن ومن شا فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليومن
تركت بقرينة من شا وحقيقة قوله فليكفر تركت بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا وكذا هو
حقيقة التخيير بين الشيين وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا المناسبة بينهما فصل في بيان
المناسبة ان الامر للطلب وفايدته اما ان ترجع الى الامر او الى الامر كقولك خط هذا
الثوب او الى الماموركقولك اشرب هذا الثوب ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المامور اولى
بالامتثال لمن قابله بالرد فذلك يوهم الامر انه انما رده لظنه ان نفعه يعود الى الا
فيطلب منه ضد المامور به الاول وياموره بالاستمرار على الرد والعصيان ليبرئ
نفسه عن عود الفايدة اليه وهذا لا يصح في حق علام الغيوب الا على طريق التمثيل
ومع هذا فلا يفيد وجه المناسبة بين الوجوب الذي هو موجب الامر وبين التخيير
الذي هو موجب المتشابه وبين الانكار والتوبيخ • وقيل ان المامور لما خالف امر الامر
ابغض الامر فطلب منه ما يستحق العقاب به فصار معناه اطلب ما يوجب العصيان ليلحق
بك الخسران ولهذا لا يرد الامر بالتهديد اولا وقد سبقه امر واجب الامتثال وقد
تلقاه المامور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعماله في الانكار والتوبيخ وهذا مثل
الاول لان بالمخالفة استحق المامور العقوبة فلا يحتاج الى طلب العصيان على ان طلب العصيان
من الحكيم قبيح على ان ما ذكره يفيد حكمه طلب الشي وضده اما المناسبة بين المستعار منه
والمستعار له فلم يظهر به • وقيل وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الاخر لعلاقة
بينهما اذ المراد من هذا الامر النهي • ورد بان الضدية بين الامر والتخيير وبين الانكار والتو
غير متحققه ثم ان قوله حمل على الانكار والتوبيخ موزع على حقيقة الامر والتخيير او المجموع
محمول على المجموع الظاهر التوزيع يعني حقيقة الامر حملت على الانكار والتخيير على التوبيخ

فان الرهون في الايمان والاتيان بالكفر لما ذكرنا سكر من صار سببين للانكار والتعيير من
الحسن والقبح فيجوز ان يصير سببا للتوبيخ ويجوز ان يكون بالعكس فان القبح يكون
سببا للانكار والمنكر للتوبيخ فيكون لف ونشر مشوش وباقي الكلام في الكتاب ظاهر
قال رحمه الله واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قوله تعالى واستفزز من
استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية والكفر حمل على امكان الفعل
واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان بين المعنيين اتصال ومثاله من دعي الى
غدا فحلف لا يتغدى انه تتعلق به لما في غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امراة قامت
لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور لما قلنا ومثاله كثير الثا
بدلالة المتكلم هو ما يكون دليل ترك الحقيقة من قبل المتكلم لا غير مثل قوله تعالى واستفزز
من استطعت منهم بصوتك اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى
الشرك وذلك لان الامر بالمعصية من الحكيم مستحيل فوجب ترك الحقيقة والمصير الى
المجاز بحمل الامر على امكان العمل اي تمكينه من الفعل واقداره اي جعله قادرا على
الفعل مجازا استعار الامر للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر فان تكليف ما ليس
في الوسع غير جائز فكان كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اسكنك واقدرك على
تحريكهم ودعائهم الى الشر وليس على ذلك دليل سوى ما كان من قبل المتكلم بخلاف قوله
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان فيه سياق النظم يدل على ترك الحقيقة فيهذ فرق بينهما
يجعل احدهما من قبيل دلالة المتكلم والاخر من قبيل سياق النظم مع ان كل واحد منهما
امر بالمعصية واستدل على ذلك بقوله لان الامر للايجاب وفي بعض النسخ للايجاد
وبين الايجاب والامكان اتصال فكان بين المعنيين اتصال اما الاولى فكما تقدم
في اول الكتاب واما الثانية فلان الايجاب يستلزم القدرة لانه بدونها ممتنع
وقد امتنع الموجب الاصلي وهو الايجاب فثبت لازمه وهو الاقدار وردنا بالاسلم
ان الامر يستلزم القدرة فان التكليف بالمحال جائز بناء على مذهب ابي الحسن الاشعري
واجيب بان الاشعري ذهب الى جوازه عقلا لا الى وقوعه وهو في ذلك متناقض
لان العقل عنده ليس بحجة اصلا فكان ما ذهب اليه باطلا ومثال ما ترك الحقيقة
بدلالة حال المتكلم من الفروع قول من دعي الى غداء والله لا اتغدى فان حقيقة كلامه
وهو العموم لدلالته على مصدر منكر وقع في سياق النفي يقتضي الحنث بكل غداء لكنها
تركت بدلالة حاله اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب للداعي وانه دعاه الى الغداء
بين يديه فيتقيد الجواب به لانه بناء عليه وصار كانه قال لا اتغدى الغداء الذي
تدعوني اليه وكذلك قول من قال لامراة قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق
فمكثت ساعة ثم خرجت فحقيقته وقوع الطلاق بكل خرجة حصلت منها لما ذكرنا من وقوع
المصدر في سياق النفي لكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم ان الحامل على الغيظ
الداعي الى اليمين هو تلك الخرجة فتقيدت بها فلا تطلق ان خرجت بعد ذلك
وهذا النوع من اليمين سماه ابو حنيفة رحمه الله وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة
كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما اخر
وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا
الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا فيهما بعد الحالة التي كانا فيها حانثين فلان
من فوره اي من ساعته ومثاله كثير اي مثال هذا القسم مما ترك الحقيقة من اهليته

ما تقدم

ما تقدم من قولها للزوج انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي
حر او انت طالق فاغتسل في تلك الدار في ليلته لا عن جنابة لم يحنث قال رحمه
الله واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير
سقط عمومه وذلك حقيقته لان محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء
فانه يوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذلك
كان التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد
مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما
بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان
المحل يحتمله فمحل الكلام هو المخبر عنه فاذا لم يكن قابلا لما اخبر عنه ترك حقيقة الكلام
وصير الى المجاز وذلك كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وقوله لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فان حقيقة الكلام وهي العموم لوقوع المصدر النكرة
في سياق النفي تركت لتعذر العمل بها لان محل الكلام وهو المخبر عنه يعني نفي الاستواء
الذي اخبر الله عنه لا يحتمله اي لا يحتمل العموم وكل ما لا يحتمله المخبر عنه لا يحتمل في الخبر
فالعموم لا يعمل في هذا الخبر اما الاول فلان وجوه الاستواء ثابتة لوجود المساواة في كثير
من الصفات بين الاعمى والبصير وبين اهل الجنة والنار واما الثاني فلاستلزامه الخلف
والكذب في الكلام واذا لم يكن العموم داخلا في هذا الخبر وجب تركه والمصير الى غيره
واختلف في ذلك فقال اصحابنا هو ما دل عليه مجرى الكلام وهو نفي المساواة في البصر
ونفي المساواة في الفوز يوجب الاقتصار على ذلك لنفيه وكان الكلام فيما وراءه
كالمجمل وقال اصحاب الشافعي نفي المساواة على العموم ما امكن فيما بقي على عمومه
كالعام الذي خص منه البعض الا ترى الى قوله تعالى الله خالق كل شيء فان ذاته وصفاته
لم تدخل تحته بدلالة العقل وبقي فيما وراءه على العموم والجواب ان هذا القياس
فاسد لان العام الذي خص منه البعض انعقد للعموم ولما خص منه بعض افراده
بعارض لحقه بقي فيما وراءه على العموم بخلاف ما نحن فيه فان محل الكلام لا يقبل العموم فلم
يكن الوصف الجامع موجودا وثمرة الخلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي وان ديته
لا تكون كدية المسلم وان استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون سببا للملك كاستيلاء المسلم
على مال المسلم فكان عدم المساواة في حق هذه الاحكام ممكنة فيجب القول به وعندنا
نفي المساواة مختص بالفوز لقوله اصحاب الجنة هم الفائزون فلا تظهر في حق هذه الاحكام
فان قيل فعلى هذا التقدير يجوز ان يكون المثال مما ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم
فالجواب لا بعد ان يكون لمثال واحد جهتان فان قيل هذه الاحكام المذكورة
هل تظهر في قوله وما يستوي الاعمى والبصير او لا اجيب بان المراد بالعمى والبصر انه
كان الكفر والايمان كما ذكر في التفسير ان الاعمى هو المشرك الذي لا يبصر الى الرشد والبصير
هو المؤمن الذي يبصره يظهر والامثلة التغاير في البصر لا في البصيرة ولذلك الذي
كقوله وما يستوي الاعمى والبصير كاف التشبيه فانه لا يوجب العموم لما قلنا ان المحل
لا يقبله لقيام المغايرة من وجوه كثيرة فيحمل على الاتم لتيقنه دون القطع الا اذا كان
المحل قابلا للعموم فيكون بعيدا له لوجود المقتضي وانتفاء المانع كقول علي رضي الله عنه
من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم والمحل قابل له لان فيه حقن الدماء وصيانة الاموال ولم
يمنع مانع عن ذلك لعدم قيام ما يدل على المغايرة فيكون عاما واما في حديث عائشة رضي الله

فيا اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله العرض صح صح

عنه فإن الحكم فيها إثبات الحد والحد هنا لا يدرأ لا إثباته قال رحمه الله ومن هذا
الباب قول النبي عليه السلام إنما الأعمال بالنيات ورفع الخطأ والنسيان سقطت
حقيقته لأن المحل لا يحتمله من قبل أن عين الخطأ غير مرفوع بل هو متصور فسقطت حقيقته فصار
ذكر الخطأ والعمل مجازاً عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان. أحدهما الثواب
في الأعمال التي يفتقر إلى النية والمأثم في المحرمات. والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز
والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان ألا ترى أن الجواز والصحة يتعلق بركنه
وشرطه والثواب أو المأثم يتعلق بصحة عزيمته فإن من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى
على ذلك ولم يكن مقصراً لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وإذا
صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً فسقط العمل به حتى يقوم الدليل
على أحد الوجهين بعينه ما ولا وكذلك حكم المأثم على هذا وصار هذا كاسم المولى والقرء
وسائر الأسماء المشتركة. أي وما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم
إنما الأعمال بالنيات رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن حقيقة الأول أن لا يوجد عمل بلا
نية وفيه نظر من وجهين. أحدهما أن كلمة إنما ليست للحصر عند أصحابنا فلا استدلال
به عندهم. والثاني أنها على تقدير التسليم يقتضي حصر الأعمال على النيات إما أن
يكون دالة على الكلية فليس فيها ذلك وحقيقة الثاني أن لا يوجد خطأ ولا نسيان لإسناد
الارتفاع إلى المحل بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما لأنا نجد من أنفسنا وجود العمل بلا
نية والخطأ والنسيان وإذا ثبت فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه وهو
وموجبه بطريق إطلاق الشيء على موجبه أو بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف
إليه مقامه فكأنه قال حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان وموجبه
نوعان. أحدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الأعمال التي يفتقر إلى النية وهي الطاعات
والمأثم في المحرمات وهي المعاصي وإنما قال والمأثم ولم يقل والعقاب لأن المأثم لازم
في الارتكاب بالمعاصي دون العقاب لجواز العفو عند أهل السنة. والثاني حكم الدنيا
وهو الحكم المشروع فيه أي في العمل من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان حكمان
مختلفان لأن حكم الدنيا وهو الجواز والصحة يستلزم وجود ركنه وشرطه لانتفائه بانتفائهما
وحكم الآخرة وهو الثواب أو المأثم يستلزم صحة العزيمة واختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات فإن من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصوداً
لم يجز في الحكم ووجب عليه الإعادة لفقد شرطه ووجوده لازم للجواز واستحق الثواب
لصحة العزيمة وكذا المأثم والفساد مختلفان. أحدهما يتعلق بانتفاء صحة العزيمة. والثاني
بانتفاء ركنه وشرطه وإذا صار الحكمان مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازاً مشتركاً
كالقرء والمولى وسائر الأسماء المشتركة فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على أحد الوجهين.
بعينه بصيرتنا ولا فاحتاج الخصم به علينا لا يكون صحيحاً حتى يقيم الدليل على أن المراد الصحة
والفساد ولا يمكنه ذلك لأن حكم الآخرة مراد بالإجماع فلا يجوز أن يكون حكم الدنيا مراداً
لئلا يلزم عموم المشترك الذي بينا بطلانه فيما تقدم. قيل ولقائل أن يمنع كون الحكم
مشتركاً لفظياً بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم
الأثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان
الحكم مقولاً عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أثرين ثابتين
بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح. فإن قيل

لو كان

لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يبق لقوله عن أمتي فائدة إذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الأمم
إذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بها. أجيب بأن ذلك مذهب المعتزلة فأما عند أهل السنة فهي
جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا فلو لم تجز في الحكمة
المؤاخذة بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر. وفيه نظر
لجواز أن يكون المراد بالآية ترك المؤاخذة في الدنيا أو فيهما وهو عين النزاع ولعل الأولى
أن يقال لو أن حكم الآخرة مراد إنما هو بالإجماع فالتشكيك فيه تشكيك في المسلمات
وأن يقال إن قوله عن أمتي إن كان ذا الأعلى ما ذكر وانعقد به يدل على ما ذكرنا فإن
تقديم الجار والمجرور يقتضي التخصيص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقاً لما قدمه من كان بحر
البلاغة ونجمة من أمواجه صلوات الله عليه وعلى آله وأزواجه قال رحمه الله
ومن الناس من ظن أن التحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات
الفعل فيصير وصف العين به مجازاً وهذا غلط عظيم لأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان
ذلك أمارة لزومه وتحقيقه فكيف يكون مجازاً لكن التحريم نوعان نوع في نفس الفعل
مع كون المحل قابلاً كأكل مال الغير. والنوع الثاني إخراج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً
لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل نافياً من هذا
الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له وهذا في
غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فأما أن يجعل مجازاً لنص
مشروعاً بأصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فإنها تنقسم إلى
حقيقة ومجاز ونحن نشطر من مسائل الفقه ما يبتني على هذه الجملة وهو الباب لبيان ما يتصل
بها من الفروع. ذهب بعض أصحابنا العراقيين منهم الكرخي والمعتزلة إلى أن التحريم المضاف
إلى الأعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وقوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها
مجاز من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل
الكلام فإن المخبر عنه بالحرمة هو العين وهي لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين
ليست بفعل فيصير وصف بدلالة محل الكلام أن المخبر عنه بالحرمة العين مجازاً وذهب
قوم من القدرية كالبصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه مجمل والاحتجاج به على تحريم وطء الأم
وشرب الخمر غير صحيح لأن التحريم من باب التكليف وهو يعتمد القدرة ولا قدرة لنا على
الأعيان فلا يجوز فيها التكليف وإذا كان كذلك لا بد من إضمار فعل يكون متعلق التحريم
حذراً من إهمال الخطاب ولا يمكن إضمار جميع الأفعال المتعلقة بالعين لأن الإضمار
والضرورة تندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة اللفظ
عليه فكان مجملاً وذهب الشيخ وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى أن ذلك
حقيقة كالتحريم المضاف إلى الفعل وغلط الشيخ القائل بالمجاز فقال وهذا غلط
عظيم. واستدل على ذلك بأن التحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه
وتحققه ومعناه أن إضافة التحريم إلى الأعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم
فيما وضع له وإذا وجد الدليل على استعمال اللفظ فيما وضع له كيف يصح الحكم بكونه
مجازاً وبيان ذلك أن لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع وإضافته إلى العين يدل
على أن ذلك غير قابل لنقيض التحريم أو ضده أو ما شئت فسمه وإذا لم يكن قابلاً لذلك
تعين وجود التحريم فصار اللفظ مستعملاً فيما وضع له فلا يوصف بالمجاز لكن يصير
حرمة الفعل الذي جعلوا التحريم صفة له تابعة لأن التحريم نوعان. نوع يلاقي نفس

العقل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير ونوع يخرج به المحل في الشرع من ان يكون قابلا
لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا والفعل يصير نافيا من
هذا الوجه اي من جهة ان عدم الفعل من جهة عدم المحل واذا كان كذلك فيقام المحل
مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا للفعل اي لم يبق مشروعا
شرعا ولقايل ان يقول اعترفتم بالمجاز لان اقامة العين مقام الفعل لتوصف بالتحريم
بدل توصيف الفعل به نوع من المجاز **والجواب** ان غلط الغالط لعل منشاه
هو هذا الوهم فان كلامنا في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان مستعمل فيما
وضع له وهو حقيقة لما مر واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تاكيد التحريم او لكون
الفعل منسوخا لخروج المحل عن صلاحيته ذلك فهو امر اخر غير ذلك وهذا اي اقامة العين
مقام الفعل ليعلم ان المحل غير صالح له في غاية التحقيق اذا تصور التحريم من جانب المحل لو كان
النفي حتى يصير نسخا فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله لبقاء محله كاكل مال
الغير فغلط فاحش لافضائه الى ان لا يكون شرب الخمر ولا نكاح المحارم منسوخا لعدم
تعرضه لخروج المحل عن الصلاحية على ان لفظ التحريم لم يستعمل في غير ما وضع له من كراهة
او اباحة او غير ذلك فيكون مجازا قال صاحب الميزان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان
احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لما ان
بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فورد عليهم الاعيان القبيحة فانكروا قبحها فورد عليهم الاعيان
المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان **والجواب**
عن قول من قال بالاجمال انه فاسد لان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك بنفس
العبارة فكل من سمع قوله حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون
مجملا غاية ما في الباب ان لا يفهم منه ان جهة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم
كونه مجملا لان ذلك من المفهومات الغير الظاهرة وانما اختص الى الحقيقة لاستعمالها
فيما وضعت له والى المجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له وسطرا اي بعض من مسايل الفقه
ينبني على هذه الجملة فاحتيج الى وضع باب لبيان ما يتصل بها من الحروف **قال**
رحمه الله **باب حروف المعاني** ومن هذه الجملة حروف العطف
وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض
لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وايمة الفتوى وقال بعض اصحاب
الشافعي ان الواو توجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية
توجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدا بالصفا في السعي وقال ابدءوا
بما بدا الله تعالى يريد به قوله ان الصفا والمروة الاية توجب الترتيب وكذا وجب الترتيب
بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرف الا باستقرا كلام العرب وبالتامل
في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتامل في
اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فلان العرب تقول جاءني
زيد وعمرو وتفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للقران او الترتيب في المجيء ولان
الفا تختص بالاجزية ولا تصلح فيها الواو حتى ان قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق طلقت للحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح جزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع
في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا لا تاكل السمك
وتشرب اللبن معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل

الفا مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم
اي لا تجمع بينهما هذا باب كثير الفوائد جمع الشيخ فيه بين لطايف النحو ودقايق الفقه والحرف
يطلق بالاشتراك على حروف التهجي وهي التي تتركب منها الكلمة وعلى ما يبحث عنه اهل النحو
وهو الذي عرف في علم النحو بما دل على معنى في غيره وسماه اهل الاصول حروف المعاني واطلاق
الحروف على ما ذكر في هذا الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فيه اسما مثل اذا ومتى
وقدم حروف العطف على غيرها لكونها اكثر وقوعا والعطف في اللغة الثني والرد وفي
عرفهم رد احد المفردين الى الاخر في الحكم او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول فيما
بينهما الاشتراك في الحكم او الحصول مع الاختصار واصل هذا القسم يعني حروف العطف
للواو لانه يدل على مجرد الاشتراك وغيرها يدل على الاشتراك مع قيد وهي عندنا
لمطلق العطف اي الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قولها ولا ترتيب
كما زعمه بعض على اصل ابي حنيفة رحمه الله وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي وعلى هذا اي
على انها لمطلق العطف ايمة اللغة والفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو
توجب الترتيب وقد نقل ذلك عن الشافعي حتى قالوا في اية الوضوء في قول الله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية ان الواو توجب الترتيب ونقل ذلك عن الفراء ايضا واحتجوا
على ذلك بان النبي عليه السلام بدا بالصفا في السعي وقال ابدءوا بما بدا الله به يريد به
قوله تعالى ان الصفا والمروة ففهم صلى الله عليه وسلم وجوب الترتيب وانه
كان اعلم بلسان العرب ونص على الترتيب بالقول وذلك دليل على انه للترتيب وكذا
الترتيب بين الركوع والسجود فانه ما وجب الا بقوله اركعوا واسجدوا قال الشيخ
وهذا اي كون الواو للترتيب حكم لا يعرف الا باستقرا كلام العرب وبالتامل في موضوع
كلامهم اي في قوانينه كالحكم الشرعي فانه لا يعرف الا من قبل اتباع الكتاب والسنة
والتامل في اصول الشرع وكلاهما اي الاستقرا والتامل في موضوع كلامهم حجة على من
قال بالترتيب ودليل لما قلنا من كونها لمطلق الجمع اما الاول فان العرب تقول جاءني
زيد وعمرو وتفهم منه اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للقران والترتيب في المجيء وقد
نقل ذلك عن ايمة اللغة وعن سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا والنقل عن
ايمة اللغة حجة في اللغويات ولان الفا تختص بالاجزية والواو لا تصلح في الاجزية بالاتفاق
ولو كانت الواو تفيد الترتيب لصلح للجزاء كالفاء لكن اللازم باطل لما مر اتفاقا فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الفا انما اختص بالاجزية لترتيب الجزاء على الشرط وفي كلام
الشيخ تسامح ان حمل على حقيقته لانه على تقدير ثبوت ان الواو لمطلق الجمع فلا شك ان
الترتيب من محتملاته احتمال كل مطلق لمقيداته لكن يحمل قوله احتمل على كان لان كون كل
ما هو محتمل من محتملاته وقد صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله
جاءني زيد وزيد وزيد وهذا لانهم اذا ارادوا اشتراك المفردات في حكم فلا يخلو
اما ان يكون متفقة الالفاظ او مختلفتها فان كانت الاولى كان الاختصار مع تعريف
ذواتهم ممكنا فجمعوها واكتفوا بواحدة من حروف العطف وان كانت الثانية فالاختصار
مع تعريف ذواتهم غير ممكن فاجروها على ما عليه من تكرار حرف العطف كذا في بعض
الشروح وفيه نظر لجواز ان تكون هذه الواو غير واو العطف وكلاهما وقالوا لا تاكل
السمك وتشرب اللبن واتفقوا على ان معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في
الوجود قال عبد القاهر النصب في قولهم وتشرب اللبن باضمار ان لانهم لو ادخلوا

بقيد ذو والتحقيق الانكار الصحيح
قوله وما يتصل بهذا القسم
اي الحقيقة والمجاز حروف
المعاني فانها تنقسم
م

معنى الواو في اعراب ما قبلها لاشتمال النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك بل المقصود
النهي عن الجمع بينهما فوجب اضمار ان ليتنزل قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن منزلة
لا يكن منك اكل سمك وشرب لبن فيحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع بينهما ولو استعمل
الفا مكان الواو لبطل المراد لان الغرض ههنا النهي عن الجمع بينهما مطلقا والفا تدل على
ان الثاني بعد الاول وبطلان المراد باطل كما ادى اليه لذلك ومثله اي مثل لا تاكل السمك
وتشرب اللبن قول الشاعر • لا تنه عن خلق وتاتي مثله • عار عليك اذا فعلت عظيم •
اي لا يكن منك نهي عن خلق واتيان بمثله اي لا تجمع بينهما • وفيه نظر لجواز ان يقول
هذه ليست واو العطف لان المعطوف لا يغاير عليه في الاعراب او يقول هذه الدلالة
انما حصلت باعتبار خصوصية هذا التركيب ويجوز ان يكون استدلال الشيخ بان
الواو التي لا تكون من نفس الكلمة اسما كانت كما في يضربون او حرفا كما ذكرنا في هذه
الصور يدل على الجمع لا تفارقه واذا كانت في جميع موارده غير متاخرة فيه كذلك
يكون فيما تخرج فيه ايضا وحينئذ يسقط السؤالان والحمل على هذا اولى لان الخصم
لا يسلم استعمالها في الواو ولمطلق الجمع مجازا فله ان يقول انها فيما ذكرت لمطلق الجمع استعمالا
مجازيا لاقتضا خصوصية التركيب ذلك كما في اختصم زيد وعمرو واشترك بكر وخالد فان
الترتيب لا مدخل له في مثل ذلك اما اذا حملت على ما ذكرنا كان عامة استعمالها لانه الجمع
ودعوى المجاز في ذلك مستبعدة ومما احتج به العامة قول الله تعالى في سورة البقرة
وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة • وقوله في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة امرا ومامورا وزمانا ناسفل اية التفسير فلو كانت للترتيب
لتناقضتا واللازم باطل فالملزوم مثله **قال** رحمه الله بهذا البيان الوضع
الثاني فلان كلام العرب اسما وافعال وحروف والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا
لمعنى خاص ينفرد به واما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عدم دعا اليه •
ولذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان ينفرد به كل قسم
بمعناه فالفا للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكرر
الدلالة وليس ذلك باصل لكن لما كان الواو اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت
لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشي منها ثم انشعبت الفروع
الى سائر المعاني كهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعه
اسما على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونها مطلقا غير عام ولا
مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في اية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب • هذا
الذي ذكرنا الى ههنا انما هو لبيان الوضع • واما الثاني فهو التامل في موضوع كلام العرب
فلان كلام العرب اسما وافعال وحروف لان الكلمة اما ان تدل على معنى في نفسها او لا •
الثاني الحروف والاول اما ان يقترن باحد الازمنة الثلاث او لا الثاني الاسم والاول
الفعل وهذه قسمة حاصرة لا محالة والاصل في كل قسم منها اما ان يكون موضوعا لمعنى خاص
ينفرد به وليس شي من سائر اقسامه غير موضوع لمعنى ينفرد به فليس شي من سائر اقسامه على
غير اصل • اما الاول فلان الاشتراك انما يثبت لغفلة من الواضع ان كانت توقيفية ثم
او تعذر ربي حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلا ان كانت توقيفية ليتبين ذو رحمة العالم
الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة القريحة بالتامل ولذلك التكرار اي الترادف
انما يثبت بتعارض كالاول ولهذا اسقط بعض الكلمة لا يليق في عبارة الشيخ الناسخ لانه

قال الاصل

قال الاصل ان يكون موضوعا لمعنى خاص ينفرد به وذلك يقتضي ان لا يكون شي من الاقسام موضوعا
لمعنى عام وهو باطل لان المراد بالخصوص ما كان مقابلا للاشتراك والترادف لا ما كان مقابلا
للعموم وهذا معلوم لسياق كلامه • واما الثانية فلانا قد وجدنا حروف العطف وغيرها
كالاسما والافعال موضوعة لمعان ينفرد به كل قسم بمعناه فالفا للترتيب ومع للقران وثم
للتراخي وضرب للفعل الماضي وزيد لشخص معين فلو كانت الواو للترتيب لتكررت
الدلالة وخرجت عن الاصل • لا يقال جعلها لمطلق الترتيب والفا للترتيب مع الوصل
وثم للترتيب مع التراخي لان الموضوع كذلك كلمة بعد فكان التكرار لازما لا محالة •
قوله لكن لما كان الواو استدراك من حيث المعنى اي ليست للترتيب لانها لما كانت
اصلا في باب العطف كان ذلك اي كونها اصلا دلالة على انها لمطلق العطف على احتمال
كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشي منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني من المقيد
فان المطلق يحتمل كل مقيد من مقيداته فلو وقعت دالة على ترتيب او مقارنة في تركيب
من التراكيب فذاك لا يكون باعتبار الحقيقة وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق كالانسان
مثلا فانه اسم لماهيته ثم وضعت لانواعها اسما على الخصوص كالسجاني والزنجي فدعو
لك وليس المراد بالجنس والنوع ما هو المصطلح عند اهل المعقول بل ما دل على ماهية
كلية وصارت الواو فيما قلنا من معناه نظير اسم الرقبة في كونها مطلقا لا تحقق له
في الخارج الا في ضمن الافراد غير عام كما زعمه الشافعي رحمه الله ولا مجمل كما زعمه بعض الناس •
لان المراد به غير مجهول • وقوله مؤمنة تفسير لها فلذلك تتقيد الرقبة في كفارة
اليمين بالايمان فانه فاسد لانه اسم جنس وهو معلوم عند اهل اللغة والشريعة ولهذا
اي ولكونها لمطلق الجمع قلنا ان حكم النص في اية الوضوء تحصيل غسل بعض الاعضاء
المفروضة ومسح بعضها من غير تعرض لمقارنة كما ذهب اليه مالك فانه يقول بالولاء
وهو لا يكون الا بالقران وفيه نظر لان القران في غسل اعضاء الوضوء غير متصور لانه
لا بد ان يغسل عضوا بعد غسله عضوا وذلك لا يسمى قرانا وان كان يسمى ولاء او ترتيبا
كما قال الشافعي رحمه الله **والجواب** عما احتج به ان قوله ان الصفا والمروة لبيان
انهما من الشعائر وهذا لا يوجب الترتيب بل الترتيب وجب بفعله صلى الله عليه وسلم
او بقوله وبم لا نشكر ذلك او بغير ذلك على ما سيجي • وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا
لا يفيد الترتيب بل الترتيب باعتبار ان الركوع وسيلة الى السجود حتى ان من سقط عنه
السجود سقط عنه الركوع ولا يجوز تقديم الاصل على الوسيلة • وبقوله صلى الله عليه
وسلم صلوا كما رايتموني اصلي **قال** رحمه الله وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للقران
وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن
قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا
دخلت طلقت ثلاثا وانها عند ابي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب
وليس كذلك بل الخلاف راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط على
التمام والصحة ثم الثاني والثالث بموجبه فقال ابو حنيفة رحمه الله الافتراق لان الثاني
اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا
الاصل بالواو لانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثاني جملة
ناقصة فشاركت الاول وهو في الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل
والترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط متعلقها ان سنة كثير

فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو ولانها لا تتعرض
للترتيب لا محالة ولا توجب فلا يترك المقيد بالمطلق واذا تقدمت الاجزية فقد اتحد حال
التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك لما قلنا . وقد ظن بعض اصحابنا
ان الواو للمقارنة لانه لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار
تعلقت بالشرط وترك جميعا عند علمائنا الثلثة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول
ولغى الباقي لعدم المحل . قال الشيخ وليس كذلك وسيجي بيانه وزعم بعضهم انها عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ايضا اذا دخلت طلقت ثلثا عندهما
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لما كان كذلك وانها عند ابي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة
ولو لم تكن للترتيب لوقع الثلث عند وجود الشرط . قال الشيخ فليس كذلك اذ لا يلزم من
وجود المقارنة في صورة كونها موضوعة لها لجواز ان يكون بناء على امر اخر غير الواو وكذا
الترتيب بل اختلافهم في المسألة راجع الى ان ذكر الطلقات توجب اتصال الاول بالشرط
على التمام والصحة ثم الثاني والثالث بما يوجبه لان الواو توجب المقارنة او الترتيب
ولهذا اتفقوا على انه لو نجز الطلاق فقال انت طالق وطالق وطالق وقع واحدة ولغى
الباقي ولو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تعلق الكل
ونزل الجميع فلو كان اختلافهم في المسألة بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف
في المسألتين فقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه الافتراق اي الانفصال في التعلق
بالشرط فيلزم التعاقب في الوقوع لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة لانه جملة ناقصة
فتتوقف على الاول لا محالة فيتعلق بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين لانه
يتوقف على الثاني بعد تمامه بالاول فكان تعلقه بعد تعلق الثاني وتعلق الثاني
بعد تعلق الاول وكل ما تعلق بالشرط على وجه فانه ينزل على ذلك الوجه كالجوهر
اذا انتظم في سلك وعقد راسه ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظم واذا ثبت
هذا الاصل فلا يتغير بالواو ولانه لا يتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد
لان الثاني جملة ناقصة وكل جملة ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فشاركت هذه
الجملة الثانية الجملة الاولى في الشرط فصار الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة
فكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة وترتيب فتنزل الثانية والثالثة
عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزية ما يوجبه فان الواو لا توجبه فصار
ذلك كتكرار الشرط بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق وكتقديم الجزاء
مثل قوله انت طالق وطالق ان دخلت الدار قوله وهو في الحال تكلم
بالطلاق جواب عن قول ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة ومعناه انا
سلمنا ان الثاني تعلق بواسطة فتعلقه في الحال انما هو تكلم بالطلاق وليس
بطلاق فيصح التحصيل اي تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم بان يجعل الثاني
مرتبا على الاول في التكلم فيصير وقت صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعلق بشروط تتخللها
ازمنة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد زمان يقول ان دخلت
الدار فانت طالق فان هنا لا يوجب الترتيب في الوقوع واذا ثبت ان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو ولانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك
المقيد اي موجب الكلام الذي يفيد الاجتماع بالمطلق الذي هو الواو . وقال

القاضي

القاضي ابو زيد هذه المسألة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المعلق بمحسوس علق بحل واحد
اوجب التعلق بشرط واحد الوقوع على التعاقب حقيقة كما قال ابو حنيفة رحمه الله ولكن
الشبهة في المسألة على وجهين . احدهما ان الترتيب انما يثبت بكلماته فكان التعاقب في
ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة التعليق ولكن لا يوجب التعاقب في الوقوع حين
وجود الشرط كما لو كرر الشرط وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرقة ازمنة الوقوع
كثم او ترتيب الوقائع ان تعلقن جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بعد واحدة . والثاني ان المعلق ليس بطلاق في الحال بل كلام له عرضية ان يصير طلاقا
عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق
الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيها ما يوجب تفرقة ازمنة الوقوع فان
الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فبطلوا
اعتبار تفرقها في حق الوقائع ذكرهما ابن الشهيد في الاسرار ولم يجب مثلا الى قولهما .
وتابعه الشيخ حتى اورد قولهما اخرا وذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ويمكن ان
يجاب عن الاول بان قوله الترتيب انما يثبت بكلماته الى قوله في ازمنة التعليق مسلم
قوله ولكن لا يوجب التعاقب في الوقوع قلنا ممنوع فان موجب هذا الكلام التعليق
في الحالين . اما في الاولى فبالاتفاق واما في الثانية فلان العامل فيها هو الاول لا محالة
والقياس على تكرار الشرط فاسد لظهور الفرق بينهما باستقلال الثانية هنالك . وعن
الثاني بان قوله المعلق ليس بطلاق في الحال الى قوله فكان العبرة لحالة الوقوع مسلم
قوله ولم يوجد فيها ما يوجب تفرقة ازمنة الوقوع ممنوع بعين ما مر في الاول
قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير
طلاقا عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند
وجود الشرط وقوعا ليثبت الوقوع على هذا التكلم قوله واذا تقدمت الاجزية
يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسألة على المقارنة عند
علمائنا ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعني اذا تاخرت
الاجزية فموجب الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو واذا تقدمت فموجبه الاجتماع لما ثبت
ان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله واذا توقف تعلق الكل بلا واو
فلا يترك بالواو وايضا لما قلنا انها لا تتعرض للقيد قال رحمه الله فان قيل قد قال
اصحابنا فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها انها تبين بواحدة
وهذا من باب الترتيب . وقال في النكاح من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما
بكلمتين منفصلتين يبطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو
العطف يبطل نكاح الثانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا الباب فيمن
زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازهما
متفرقا بطل الثاني وان قال اجزت نكاح هذه وهذه كانه قال اجزتهما وهذا
من باب المقارنة . وقال في كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء
وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان
قاله في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف
الثاني وثلث الثالث وهذا من باب القران ايضا . هذه اربع مسائل ترد نقضا على

قب

سطة

ن
اعتقها

هذا الاصل اثنتان منها تدل على انها للترتيب واخريان تدلان على انها للقران ذكرها الشيخ
ههنا ثم جوابها • اما الاولى فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها
انت طالق وطالق وطالق انها تبين بواحدة وهذه تدل على انها للترتيب عند علمائنا
الثلاثة والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في القديم ومالك واحمد بن
حنبل والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى فان عندهم تطلق ثلثا • واما الثانية فما
ذكر في النكاح من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم
اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حال
العقد ولا في حال الاجازة فان اجازهما او اجاز احدهما نفذ ولو اعتقهما بكلمتين منفصلتين
بان قال اعتقت هذه وسكت ثم اعتق الثانية بطل نكاح الثانية ولو قال هذه حرة
وهذه حرة متصلا بطل نكاح الثانية كما في المنفصلتين وبقي نكاح الاولى موقوفا على
اجازة الزوج في المسئلتين ولو لم تفد الواو الترتيب لما كان المذكور بالواو كالمذكور
بكلمتين منفصلتين • قيل قيد بغير اذن الزوج اتفاقي ولهذا لم يذكره شمس الائمة
في اصوله ولا في جامعه لان في هذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج اليه • وقيل انما ذكره
الشيخ متابعة لقاضي خان فانه ذكره في جامعه كذلك • واما الثالثة فما ذكر في
باب النكاح من الجامع فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه
فاجازهما معا بطلا لانه يلزم الجمع بين الاختين نكاحا وان اجازهما متفرقا بطل
الثاني لان الاول قد صح في وقت لا مزاحم له وان قال اجزت نكاح هذه وهذه
بطلا كانه قال اجزتهما وهذا يفيد المقارنة وقيد بقوله في عقدتين احترازا عما
لو زوجهما في عقد واحد حيث لا ينفذ بحال • وقيل لا حاجة لنا الى التقييد به فيما
نحن بصدده لكن ذكره الشيخ اتباعا لوضع الجامع الكبير • واما الرابعة فما قال في
كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سوا وعن ابن لا وارث له غيره
فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فانه اذا قر به في كلام متصل
عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال
لآخر اعتق ابي هذا وسكت ثم قال لآخر كذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث
اما عتق الاول فلانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر بان الثلث له فعتق من غير سعاية ثم
لم يتغير بما حصل بعده لانه بيان تغيير وشرطه الوصل فاذا اقر بالثاني فقد زعم
ان الثلث بينه وبين الاول نصفان الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق
في اثبات حق الثاني واذا اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم لكنه لم يصدق في ابطال
حق الاولين وصدق في اثبات حق الثالث فعتق ثلثه وقيد باستواء القيمة ليكون
كل واحد منهم ثلث المال وهذا اي المذكور في هذه المذكورة في صورة اتصال
الاقرار من باب المقارنة كانه قال اعتقهم والذي قلت رحمه الله قيل له
اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس بوقوع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لما
قدمنا والواو للعطف المطلق وكذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني لما لم يكن الكلام نصا على المقارنة ولم يتوقف على التكلم بالثاني فسقطت ولانه
لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في مسئلة انكاح الامتين لان عتق
الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حالة
الوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم التوقف

ولان الواو

توقف
صح

ولان الواو لا تتعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام على آخره لا لاقتضاء واو
العطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز •
فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله
وصدر الكلام يتوقف عليه بالوصل لما تبين في الباب ان شاء الله تعالى فكذلك هذا وهذا
لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير
بآخره فلم يتوقف عليه وكذلك في مسئلة انكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام بآخره لان
عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود
الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام يتغير بآخره الا ترى انه يوجب
عتقه بلا سعاية فاذا انضم الآخر الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة
رحمه الله لان المستسعى بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتغير عن براءة
الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره • اما الجواب عن المسئلة الاولى
فهو ان مالك بن انس رحمه الله جعلها للقران واوقع الثلث وليس كذلك لما قلنا ان
القران له لفظ موضوع غير الواو وعليه تكرار وهو خلاف ما عليه اهل اللغة وانما
الواو للعطف المطلق وكذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني وكل
طلاق وقع قبل التكلم بالثاني في غير المدخول بها يفوت به المحل فالاول يفوت به المحل
فيها • اما الاولى فلان توقف الاول على الثاني يكون لاحد امرين اما اللفظ يدل على
المقارنة نصا واما الوجود مغير في آخر الكلام كالشرط والاستثناء ولم يوجد شي من
ذلك اما الاولى فلان الغرض ان الواو لا تدل على المقارنة نصا ولا شرط في الكلام
والاستثناء واما الثانية فلان بوقوع طلاق قبل ان يتكلم بالثاني بانت لا الى عدة
فسقطت ولانه لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة فانه لا فساد فيها اذ العطف
يقتضي وقوع الباقي لكن من شرطه قيام المحل وقد فات ثم على قول ابي يوسف رحمه
الله يقع الاول قبل الفراغ من التكلم بالثاني وعلى قول محمد رحمه الله عند الفراغ من الثاني
لجواز ان يلحق بكلامه ما يغير اوله • قال شمس الائمة وما قال ابو يوسف رحمه الله احق فانه
لو لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا
جميعا لوجود المحل وصحة التكلم قوله ولذلك في مسئلة انكاح الامتين لكن كما ان عدم وقوع
الثاني والثالث في المسئلة المذكورة لفوات المحل لا لان الواو للترتيب كذلك قلنا في مسئلة
انكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الترتيب وذلك لان العتق
الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية بطلانه النكاح الثاني قبل التكلم بعتقها فعتق
الاولى يبطل به النكاح الثاني قبل التكلم بعتقها • اما الاولى فلانه لا حل للامة في مقابلة الحرة
يعني ان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة نكاحا موقوفا او نافذا بطل نكاح الامة اصلا لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح
والامة ليست بمحل للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
تبطل • واما الثانية فلان صحة النكاح الثاني يعتمد المحل وهي لم تبق محلا في حكم التوقف
فلم يصح التدارك بعد ذلك باعتاقها وقيد بقوله في حكم التوقف لان بطلان المحلية انما
هو في حق التوقف لا غير حتى لو تزوجها من بعد جاز لانها صارت حرة ولان الواو لا تتعرض
للمقارنة لتجعلها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما ولذلك ليس في آخره ما يغير اوله قوله
فاما نكاح الاختين يعني ان بطلان نكاحهما جميعا ليس لاقتضاء واو العطف بل لان صدر

الكلام توقف على آخره وكل ما توقف أوله على آخره لا حكم له قبل وجود آخره فصدر الكلام وهو
إجازة نكاح الأولى لا حكم له قبل وجود آخره وهو إجازة نكاح الثانية وذلك في مسألة الجمع
بين الأختين نكاحًا فكان باطلًا ● أما الثانية فظاهرة وأما الأولى فلأن صدر الكلام ●
وضع لجواز النكاح وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز لكونه جمعًا بين الأختين فصار
آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل أنت طالق إن شاء الله في كونهما
مغيرين فيتوقف الأول على الثاني فصار كالجمع بكلمة واحدة وهو غير جائز ● فإن قيل
إذا أجاز نكاحهما متفرقًا لا يؤثر إجازة النكاح الثاني في إبطال الأول مع أن الأمر كذ
لك لم يوجد ● أجاب الشيخ بأن صدر الكلام يتوقف على آخره عند المغير بشرط الوصل
على ما سيتبين في باب بيان التغيير إن شاء الله وهذا أي تغير صدر الكلام بالآخر لم يوجد ●
في قول الرجل أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لأن صدر الكلام لا يتغير بآخره ●
فلم يتوقف عليه ● فإن قيل لا نسلم أن صدر الكلام لم يتغير بالآخر لأنه يثبت حرمة غليظة
أجيب بأن ذلك ليس بتغيير بل هو تقرير لأول كلامه في رفع العقد وكذلك في مسألة نكاح
الأختين لا يتغير صدر الكلام بآخره لأن عتق الثانية إن انضم إلى الأولى لم يتغير نكاح ●
الأولى عن الصحة إلى الفساد وعن الوجود إلى العدم ومعناه أن المغير في آخر الكلام لا يخلو
من أن يؤثر في الوصف كالشرط فإنه لا يبطل أصل الكلام ولكن يؤخر إلى زمان وجود
الشرط أو في الأصل كما لو قال أنت حر إن شاء الله فالشيخ تعرض لهما فقال إعتاق الثانية
لا يؤثر في وصف نكاح الأولى بالتغيير من الصحة إلى الفساد ولا في أصله بالعدم ● وذكر بعض ●
مشايخنا أن اختلاف الجواب في المسألتين لاختلاف الوضع فإنه قال في مسألة الأمة هذه
حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة فإذا عطفت على الأولى لم توجب مشاركتهما فلا
يتوقف أول الكلام على آخره وقال في مسألة الأختين أجزت نكاح هذه وهذه والكلام ●
الثاني جملة ناقصة تشارك الأول ضرورة حتى لو قال وأجزت نكاح هذه يجب أن يكون
نكاح الثانية باطلًا ولو قال في المسألة هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو
أعتقهما بكلمة واحدة والأصح أن بينهما فرقًا وإن كان المعطوف جملة تامة في المسألتين ●
وهو ما أشار إليه الشيخ في الكتاب وذلك في مسألة الأمة أن صدر الكلام يتغير بآخره كما
في مسألة الأختين الأخرى أن يوجب صدره عتقه بلا سعاية فإذا انضم الآخر إلى الأول ●
تغير الصدر عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله لأن المستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد
ما بقي عليه درهم وعندهما تغير عن براءة إلى الشغل بدين السعاية فلذلك توقف صدر على ●
آخره ● وقال بعض أصحابنا يعتق من كل ثلثه لأنه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والجمع بحرف ●
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كأنه قال أعتقهم والذكي قال شمس الأئمة في جامعه وهذا
ليس بصحيح فإن الواو للعطف المطلق والافتراق فيه ولا ترتيب قال رحمه الله ولهذا
قلنا إن قول محمد رحمه الله في الكتاب ويتوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة ●
أنه لا يوجب ترتيبًا وكذلك قوله تعالى إن الصفا والمروة لا يوجب ترتيبًا أيضًا الأخرى ●
أن المراد بالآية إثبات أنهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب وإنما ثبت السعي ●
بقوله أن يطوف بهما غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة
المقدم ظاهرًا وهذا يصلح للترجيح فرجح به وصار الترتيب واجبًا بفعله لا بنص الآية
وهذا كما قال أصحابنا في الوصايا بالقرب النوافل أنه يبدأ بما بدأ به الميت لأن ذلك
دلالة على قوة الاهتمام فيصلح للترجيح ● وأما قول الرجل لفلان علي مائة درهم ومائة وثوب

● ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتني على حكم العطف بل على أصل آخر يذكر في باب البيان إن
شاء الله ● أي ولأن الواو لمطلق العطف قلنا إن قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير ويتوي من
عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبًا فلا يكون دليلًا على تفضيل عامة المؤمنين
على الملائكة ويظهر بهذا فساد قول من قال إن ذلك مذهب أصحابنا الثلاثة لا بهذه الرواية
الأخرى أنه قال في المبسوط ويتوي من عن يمينه من الحفظة والرجال نعلم أن المراد به مطلق ●
العطف لا الترتيب وموضع هذه المسألة علم آخر ولا تعلق به بكلام قوله وكذلك قوله إن
● الصفا والمروة جواب عن تمسك الخصم يعني كما أن قول محمد هنا لا يفيد الترتيب لكونه
مذكورًا بالواو وهي لا تفيده فكذلك في قوله إن الصفا والمروة الآية الأخرى أن الآية سيقت
لإثبات أنهما من الشعائر ولا يتصور الترتيب في ذلك والسعي إنما ثبت بقوله تعالى فلا
جناح عليه أن يطوف بهما ● فإن قيل السعي واجب ولفظ لا جناح يستعمل للإباحة فكيف
يكون ثبوت السعي به ولهذا قال عطاء ومجاهد السعي ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئًا
أجيب بأن لفظ لا جناح لدفع حرج الناس فإنهم كانوا يتحرجون بالطواف بهما لمكان صنمين ●
كانا عليهما يقال إساف ونائلة في الجاهلية وهم يعبدونهما بعد الإسلام لو هوا التعبد ●
لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح لو يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم
إن الله تعالى كتب عليكم السعي ألا فاسعوا فظهر أن الواو لا توجب ترتيبًا غير أن السعي في نفس
الأمر لا ينفك عن ترتيب لأن الابتداء لا بد وأن يكون من أحدهما والتقديم في الذكر يدل
على قوة المقدم ظاهرًا في بلاغة الكلام ولهذا استدل أبو بكر رضي الله عنه في تفضيل المهاجرين
وتعيين الإمام منهم بقوله تعالى من المهاجرين والأنصار ومثل ذلك يصلح للترجيح فلذا
رجح النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ابدأوا بما بدأ الله به فصار الترتيب واجبًا بفعله وبقوله
لا بنص الآية وهذا كما قال أصحابنا فيمن أوصى بالقرب النوافل أنه يبدأ بما بدأ به الميت
لأن في البداءة بالذكر قوة الاهتمام فيصلح للترجيح وقيد بقوله النوافل لأنه إذا أوصى بالفرائض
والنوافل قدم الفرائض قدم أو أخر قوله وأما قول الرجل جواب نقض أجاب ●
تقريره لو كان الواو لمطلق العطف لما أفاد زيادة على ذلك واللازم باطل فالملزوم مثله
● أما بطلان اللازم فلكونه منقوضًا بقول الرجل علي مائة ودرهم فإنه جعل بيانًا للمعطوف
عليه وأما بيان الملازمة فلأنه لو جاز ذلك لجاز في إفادة المقارنة أو الترتيب لئلا ●
يفضي إلى التحكم وحيث جعل بيانًا في مائة ودرهم ينبغي أن يجعل بيانًا في مائة وشاة ومائة
وثوب وتقرير الجواب أن حكم هذا الشيء مبني على حكم العطف بل على أصل آخر يذكره في باب
البيان إن شاء الله قال رحمه الله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب
به المشاركة في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثًا وهذه طالق أن الثانية تطلق واحدة ●
● تسمى بعضهم هذه واو الابتداء واو النظم وهذا فصل من الكلام وإنما هي للعطف على
ما هو أصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصًا فأما إذا
كان تامًا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا إن الشركة الجملة الناقصة تشارك الأولى
فيما تم به الأولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن ●
الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده وإنما يصار ●
إلى هذا الضرورة استحالة الاشتراك مثل قولك جاءني زيد وعمرو إن الثاني يختص بمجيء على
حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريًا والأول أصليًا ومن عطف
الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون في قصة القذف ومثل قوله يختم على قلبك ويمح

الله الباطل وقيل قوله والراسخون في العلم • اعلم ان الجملة اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا
تخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او لا فان كانت تامة لم تشارك الاولى في الخبر كقول
الرجل هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان المراة الثانية لم تطلق الا واحدة لان الشركة
انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاول لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا
كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة ومن هذا
سمي بعضهم واو الابتدا وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف • قال الشيخ رحمه الله
فصل من الكلام بل هو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست لمجرد العطف بل
لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا ولم يوجد وان كانت ناقصة فالاصل يشاركها
للاولى فيما تم به الاولى بعينه كما في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فان الجملة الثانية لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شي تتم به وذلك الشي لا يكون غير ما تم به الاولى
لعدم ما يدل عليه • وما تم به الاولى لا يخلو اما ان يكون بعينه او بتقدير مثله معادا مرة اخرى
لا سبيل الى الثاني لانه انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك مثل قولك جاءني زيد •
وعمرو فانه يقدر جاءني معادا مرة اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في مجي واحد لان
العرض الواحد لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم يمتنع الشركة فيما تم به الاولى فلا يقدر بها
لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لانها
ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير •
فيتعلق الثانية بعين الشرط الذي به تم الاولى ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده •
فصار الثاني يعني استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الجملة
الناقصة في خبر الاولى من غير استبداد اصليا فيصار اليه لا عن ضرورة وفايدته تظهر
فيمن قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فانه يمين واحد يعني لا يقع الا واحدة ولو كان المعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال
انت طالق ان دخلت الدار وهذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية
تلك الطلقة الاولى حتى لو دخلتها لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة طلقت
ثنتين ولا يلزم قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول بل
جعل كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة منهما ثنتين •
لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما ذكره
في الجامع الكبير لان اثبات الشركة متعذر ههنا لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة
الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وبالانقسام لا يحصل ذلك فجعل كالمعاد ضرورة
اثبات الشركة في الحرمة الغليظة قوله ومن عطف الجملة اي الجملة التامة
الذي لا يوجب الاشتراك في الخبر قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قصد القذف
يعني قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فانه جملة تامة بخبرها وحكاية عن حالهم •
لانهم فسقوا فسموا فاسقين ينقطع عن الاول ولا يصلح جزاء القذف لان الايمة لم يخاطبوا
به واقامة الحد مما خاطب به الايمة واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق مختصا
به غير راجع الى ما تقدم من نفي الحدود في قذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة •
كما كان قبلها ومثله قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله جملة
تامة وانما يظهر التمثيل به في حالة الوقف حيث توقف عليه بالواو ولو كان مجزوما
لوقف عليه بغير واو وسقوط الواو في الخط ليس للجزم بل لالتقاء الساكنين في اللفظ •

او سقط

او سقط في الخط اتباعا للفظ كما في قوله تعالى سندع الزبانية مع انها مثبتة في بعض
المصاحف لذا في الكتاب او اتباعا للخط المصحف فعلم انه غير داخل في الشرط الاول
بل هو استيناف كلام لانه لو دخل لكان معنا وما قبل وجود الشرط وقد عدم ختم قلب النبي
عليه السلام ومحو الباطل وقد كان بدليل قوله ويحق الحق ويبطل الباطل فكان معناه يذهب
الله الباطل ويزيله • واختلف في الختم فقيل هو الصبر اي ان يشا الله يختم على قلبك بالصبر •
حتى لا يجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم • وقيل هو الانسا اي ان يشا الله ينسك ما اوحي اليك
عليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزئون ولا يكذبونك • وقيل هو عدم الفهم اي يختم على
قلبك بعدم الفهم فلا تفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة وبدل احسانه اليه •
ويمح الله الباطل بالحجج حتى يعرف احد الحق من الباطل ويحق الحق بكلماته اي بحججه مثل قوله
تعالى والراسخون في العلم فانه من قبيل عطف الجملة التامة التي لا توجب الاشتراك على •
تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثنا كما مر
بيانه قال رحمه الله وقد تستعار الواو للحال لان الحال يجامع ذا الحال وهذا
معنى مناسب معنى الواو ولان الاطلاق وعمله • قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها
اي اذا جاؤها وابوابها مفتوحة واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا في رجل
قال لعبده اد الي الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال للحربي
انزل وانت امن لم يامن حتى ينزل فتكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت
مريضة او وانت تصلين او وانت مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على •
احتمال الحال حتى اذا نوى به الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة وقالوا في
المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز ان هذه الواو
لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة وتبقى المضاربة عامة واختلفوا
في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف درهم فجعله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على المعاوضة
حتى اذا طلقها وجب له الالف وجعله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا •
طلقها لم يجب له شي ولابي يوسف ومحمد رحمهما الله طريقان • احدهما ان الواو قد
تستعار للبا كما استعير له في باب القسم على ما بين ان شا الله فحمل على هذا المجاز بدلالة
حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لاخر احمل هذا الطعام
الى منزلي ولك درهم انه يحمل على البا اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال
المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا ونظيره قوله اد الي الفا وانت حر وانزل وانت امن
وهذه بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فانه لا معنى للبا ههنا واما الحمل •
في مسالة الخلاف على الحال لدلالة المعاوضة ولم يوجد ولذلك قوله طالق وانت مريضة
وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للحقيقة في العطف فلا تترك الا بدليل ولا تصلح المعاوضة
دلالة لان ذلك في الطلاق امر زايد الا ترى ان الطلاق اذا دخله العوض كان يمينا من •
جانب الزوج فلم يستقم ترك الاصل بدلالة هي من باب الزوايد بخلاف الاجارة لانها شرعت
معاوضة اصلية كسائر البيوع • وقولها ولك الف ليست بصيغة الحال ايضا لان الحال
فعل او اسم فاعل فاما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغته للحال وصدر الكلام غير مفيد •
الا شرطا للتحرير فحمل عليه • وقوله وانت طالق مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة
تامة لا دلالة فيها على الحال لانها تحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله اد الي الفا لا يصلح ضريبة
فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فبقي قوله

خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله انزل وانت امن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد به اعلا الدين وليعاين الحربي معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا به بالنزول البتا والكلام يحتمل الحال ايضا • الاصل ان الواو لا يدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاول معنى والتعلق المعنوي يغني عن الرابط كما في ضرب زيد راكبا لكن كونها مستقلة بفايدة غير متحدة بالجملة الاولى اتحادها اذا كانت مؤكدة وغير منقطعة عنها لجهات جامعة بينهما كما في نحو جاء زيد يقاد الجنايب بين يديه بسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينهما وبين الاولى مثلها في نحو قام زيد وقعد عمرو لان الحال يجامع ذا الحال وهذا معنى يناسب معنى الواو ولان الاطلاق يحمله معنى لماكانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج • قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي ابوابها مفتوحة قبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند ورود اهلها بها واما ابواب الجنة ففتحها متقدم لان تقديم فتح باب الجنة التي هي دار الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتاخر فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلهذا جيء بالواو ونزل • واختلف مشايخ اصحابنا رحمهم الله على هذا الاصل اي على كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى على اربعة اقسام قسم منها يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم منها يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم منها يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم منها مختلف فيه عند ابي حنيفة رحمه الله ليست فيه للحال وعندهما للحال • اما الاول فمثل قولك اد الي الفا وانت حر فانه لا يعتق ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا وطلبا وقد عدم ههنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف فتحمل الواو للحال احترازا عن الالغا واذا احملت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالادا تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب وفيه بحث من وجهين • الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في المعنى صفة لذي الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عنده كما سيجيء فكيف ما ليس بصريح فيها • الثاني سلمنا انها شروط لكن مقتضى الكلام حينئذ شرطية الحرية للادا فلا يؤدي حتى يعتق • واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين هو صفة وبين ما هو في معناها غير خاف فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه اربعة الاول انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض وهذا فن لا يشجع عليه الا المهرة المتقنون والسحرة الموحدون له شيوع في التنزيل اعزم لقوله تعالى ثم دنى فتدلى حمل على تدلى فدنا وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويل وكقول الشاعر • ومهمه مغبرة ارجاؤه • كان لون ارضه سماؤه • اي لون سمايه لم ينها لون ارضه فيكون التقدير كن حرا وادّ الي الفا وفيه نظر لان التمسك به في المقام الاستدلالي ضعيف وانما هو من الخطابة • الثاني ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الادا فحينئذ تتعلق الحرية بالادا وهو ضعيف لانه قيل والمقام الراي على ان قوله لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العرض سواء كان قبل الحرية او بعدها

ارك

الثالث ان الجملة الواقعة حالا قايمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وصار معناه اد الي الفا تصر حرا فكانت الحرية متعلقة بالادا وفيه نظر لعدم اطراده ومقصود المتكلم ليس بمتعين لانه يدعي • الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الي الفا فبانضمامه اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه وفيه نظر لان التاخر بالانضمام عين النزاع وذكر في بعض الشروح لما جعلت الحرية حال الادا صار وصفا له ولا يسبقه اذ لا ان الصفة لا تسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدي لا حال الادا • والاولى ان يقال الحال مقيدة للعامل بلا خلاف كما في قولنا جاء زيد راكبا فان المجي مقيد بالركوب فكذا الادا يكون مقيدا بالحرية وهي مقيدة له والمقيد مسبوق بالمطلق فلا جرم يقتضي سبق الادا المقيد بالحرية وكذا اذا قال للحربي انزل وانت امن لم يامن حتى ينزل فيكون الواو للحال • والثاني كقوله من قال لامراته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او وانت مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحد من الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد الطلاق بالعلو والمرض لكن يحتمل ان يكون الواو للحال لان الصلوة تصلح ان يكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلوتك ولكن لا تصدق قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه • والثالث مثل قول الرجل لاخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا تحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة في عامة وان شاع البيت من الثياب خاصة • وقال محمد رحمه الله في السير الزيعد اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا الصوف والخز • والرابع مثل قول المراة لزوجها طلقني ولك الف درهم فان العلما اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شي لابي يوسف ومحمد رحمهما الله طريقان • احدهما ان الواو قد تستعار للبا كما استعير في باب القسم على ما بين ان شا الله تعالى فيحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حالة المعاوضة لانه من جانب المراة معاوضة ولهذا صح رجوعها قبل قبول الزوج فصار كقول الرجل لاخر احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم اي بدرهم وهذا لان الحقيقة وهو العطف وقد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى البا فيصار اليه احترازا عن الالغا • والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين فيحمل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط ونظيره قوله اد الي الفا واشهر وانزل وانت امن وهو خلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فانه لا معنى للبا فيها لانه لو استعيرت للبا صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بالاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حمل الكلام على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم توجد لان المضاربة تثبت بها لان المضارب امين في البذل وبعد الاخذ العمل شركة بعد ظهور الربح وكذلك في

قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية ليس في معنى المعاوضة حتى يستعار للكتاب • وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الا بدليل ولا دليل فيها والمال لا يصلح دليلا لان ذلك اي معنى المعاوضة او العوض في الطلاق امر زائد وما كان زائدا كان جانب الانفكاك فلا يصلح دليلا • اما الاول فلان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح الرجوع قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق يمين واليمين لازمة لا يقبل الرجوع لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان بمعنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه كما في سائر المعاوضات واذا كان زائدا فترك الاصل بدليل هو من الزوائد غير مستقيم بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة اصلية فالجار ان ان تعارض اصلا آخر ولا يصلح ان تكون الواو للحال لان قولها ولك الف ليست بصيغة الحال ايضا لان الحال فعل او اسم فاعل نحو جاءني زيد متكلم او متكلما لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى بدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف تختص بالفعل وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية ليس بفعل ولا اسم فاعل فلا يكون صيغة الحال والحال بخلاف قوله اد الي الفا وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرارة بعد الحرية نحو حر ارض على صيغته للحال والحاصل ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون للحال وفي قوله انت حر وقد وجد المعنيان فجعلت للحال قيل هذا تقرير ما ذكره الشيخ وهو مشكل لان الجمل الاربع قد تقع حالا مع الشرائط المذكورة في كتب النحو لغيته وعليه جبة ونحو وقوله ولك الف من هذا القبيل فلا مانع عن صلاحيته للحال وكيف لا ولا يصلح ان تكون الواو للعطف لانتفاء شرط العطف وهو اتفاق الجملتين خبرا وطلبا فعلية واسمية فيجعل للحال حذرا عن الالغاء وكذا قوله وانت حر صيغته للحال مشكل لان قوله حر لم يقع بنفسه حالا وانما وقع مع المبتدا فصار الحال هي الجملة ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك الف حالا اولى لاحتمال كونه فعلية عند الاخفش • واجيب بانه يحتمل ان يكون مراد المصنف من قوله الحال فعل واسم فاعل نظرا الى الاصل اي الاصل فيها ان يكون كذا ووقوع غيرهما على خلاف الاصل واليه اشار بقوله ليس بصيغة حال وليس نفي لورود اد الي الفا وانت حر • فان الجملة وقعت حالا فهو على خلاف الاصل فلما جاز حمله على الحال جاز حمل ولك الف عليه دفعا للتحكم • وقيل الجملة الاسمية او الظرفية التي ليست بفعل ولا باسم فاعل نحو كلمته فوه الى في ولقيته وعليه جبة ونحو يقدر باسم الفاعل وهو شافهني ومستقرة عليه جبة وليس شيء لان هذه الجملة وهي قوله ولك الف يكون حالا بهذا التاويل ايضا اي طلقني مستقرا لك علي الف او واجبا علي • وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح للحال لان الحال لو كانت مفردة لا يقتضي الواو البتة ولذا لو كانت فعلا مضارعا مثبتا لان نحوه يجري المفرد ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل او باسم الفاعل فاذا وقعت الجملة الظرفية في موضع الحال لا تستقيم الواو على كلا التقدير لان المقدر فعل نحو يستقر او اسم فاعل نحو مستقر وكلاهما لا يستقيم مع الواو فكان هذا التركيب مع الواو لا يصلح للحال كما لو صرح بالمضمر وعلم بما ذكرنا ان اللام في قوله للحال للعهد اي الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله ولك وليس شيء لان الظرف يجوز ان يقع حالا بالواو • وبغيرها اذا وقع بعده اسم ظاهر لوروده على اصل الحال وعدمه باعتبار كونه من الجمل فعلية

اواسمية

اواسمية والاولى ان يجاب بان معناه الحال فعل الذي الحال او اسم فاعل اي صفة مشتقة تدل على هيئة ذي الحال فهو ذكر الخاص وارادة العام بدليل جواز وقوعه اسم مفعول وهو مجاز شائع بهذا الا ان الحال ما يبين هيئة الفاعل او المفعول به وقولها ولك الف ليس كذلك لان الالف لا يدل على شيء من ذلك وهو ظاهر وقولها لك وان كان بتقدير الفعل كاستقر او صفة كمستقر او حاصل او حصل فهو هيئة للالف لا الفاعل ولا المفعول بخلاف قوله وانت حر لانه بيان هيئة الفاعل كما تقدم وهذا احسن في القدر من قوله وانت حر وقوله ولك الف اما في افادة كلية الامر فلا لورود مثل لقيته وعليه جبة ونحو الا اذا قيل ان الواو في مثل ليس للحال عند ابي حنيفة فيكون اصطلاحا غير اصطلاح النحاة والحاصل ان الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف تقيدت الافادة • اصل الحال بان يكون العطف ممكنا ولا يجد ورد في معنى الحال فالمعتبر الشيء على الوجه الذي نوى وان لم يحتمل تكون الواو للعطف الجملة ان لم يمنع عن ذلك مانع كاختلاف الجملتين فعلية هذا احمل الواو في قولها ولك الف للعطف فيه نظر الا اذا كان بطريق الفرض وهو ممتنع فيلغو او يكون هذا من قبيل ما تعذر العمل بالحقيقة والمجاز جميعا الا اذا لم يجعل • اختلاف الجملتين مانعا من العطف فانه حينئذ يكون عملا بالحقيقة لكنه مخالف لما عليه علماء البلاغة **قوله** وصدر الكلام عن عهد الاشتراط يعني قوله اد الي الفا عن عهد الاشتراط للتحرير لانه لا يصلح للايجاب اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للعوض لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولانها لا تزيد المهر على عشرين او ثلثين او نحوهما • فحمل صدر الكلام على كونه شرطا بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق بالاداء واما قولها طلقني فيفيد بنفسه بدون قولها ولك الف فلا حمل على الحال • وقوله انت طالق يفيد بنفسه جواب سؤالها بالعرف بين المسلمين فان قوله انت طالق يفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لان الاصل في التصرفات التنجيز وليس في صدر كلامه ما يدل على اشتراطه بل الدليل قائم على خلاف ذلك لان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق امرأته في حال مرضها لانها حال شفقة ولكنها تحتمل الحال لان المرض يصلح شرطا للطلاق لان الطلاق يحتاج الى المرض فاذا نواه صدق ديانة لانه تحمل كلامه فاما قوله اد الي الفا ففيه دلالة على الحال لان قوله اد الي لا يصلح ضريبة كما تقدم والضريبة وظيفة يأخذها المالك تصلح دلالة على الحال كما تقدم **وقوله** واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ اذ العمل يوجد بعد الاخذ فبقي قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا **وقوله** انزل وانت آمن فيه دلالة على الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين وليعاين الحربي محاسن الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول والكلام يحتمل الحال ايضا لانه يصلح هيئة للفاعل **قال** رحمه الله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع له الا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مرتب لا محالة وتستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم مرتب على العلة ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان كذلك فازداد الثمن صاعدا اي مرتفعا ولما قلنا ان وجوه العطف متفسرة على صلاته فلابد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع • وقال مشايخنا فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب

ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن وكذلك قالوا فيمن قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فدخلت وهي مدخول بها انه يقع على الترتيب فتبين بالاول وكذلك اختص الفا بعطف الحكم على العلل كما تقول اطعمته فاشبعته اي بهذا الاطعام • وقال النبي صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرا بواسطة الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدي حر ان الشرط ان يدخل الاخرى بعد الاولى من غير تراخ • يعني ان موجب الفا ان يكون وجود الثاني بعد الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا وليس الفا من موجبه فاذا قلت جاني زيد فعمرو كان المعنى ان مجي عمرو وقع عقيب مجي زيد بلا مهلة بينهما هذا مما اتفق عليه الادبا من ايمة اللغة ولهذا دخلت في الاجزية لان من حق الجزا ان يتعقب وجوده وجود الشرط بلا فصل وتستعمل في احكام العلل كما يقال جا الشتا فتاهب لان الحكم مرتب على العلة وكل ما هو مرتب على شي فهو عقيبه فالحكم عقيب العلة • ولقايل ان يقول ان ادعى ترتب الحكم على العلة ترتبها عليها في التعقل فمسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس مفهوم الفا لان موجبه التعقيب بزمان وان لطف فكان هذا الكلام مناقضا لذلك وان اردتم من ذلك ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم عند الشيخ كالاستطاعة مع الفعل على ما سيجي في اقسام العلل ان شا الله **والجواب** ان المراد به الترتب • بالذات قوله ليس ذلك بمفهوم الفا قلنا مسلم لكن الشيخ لم يقل بانها تستعمل فيها بطريق الحقيقة فيجوز ان يكون مراده تستعمل الفا في الاحكام مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا استدرك بقوله لان الحكم مرتب على العلة والحقايق لا تحتاج الى دليل فانه لا يقال استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذا وكذا وانما يقال استعمل الاسد في الرجل الشجاع لوجود الوصف اللازم المشهور فيه • ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا وانما يقال هذا اذا كان الرجل قد اشترى ثيابا واوقع كل ثوب بعشرة ثم علا السعر فزاد على العشرة فيقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا عقيب الاخذ من غير تراخ وليس انتصابه على العطف لان المتقدم عليه هو الفاعل والمفعول والعشرة ولا يجوز عطفه على شي من ذلك لا لفظا ولا معنى اما لفظا على العشرة ولفظا ومعنى على الفاعل فظاهر واما معنى على المفعول فلان الغرض ليس انك اخذت الثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن وعلى العشرة لانك لم ترد انك اخذت الثمن وبصاعد بل اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون التقدير فازداد الثمن صاعدا ليكون حالا لا يقال مثل مصر فلا شك ان استعماله فيه مجاز لفوات معنى العطف وانما عرض الشيخ من التوضيح بقوله الاخرى الى ههنا وبقوله ولما قلنا ان وجوه العطف اي انواعه منقسمة على حروفه وسماها صلات لعدم وجود العطف بدونها كالموصول مع صلته فلا بد ان يكون مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة نفي الاشتراك والترادف كما في ساير حروف العطف قوله وذلك هو التعقيب بيان دلالته على التعقيب الذي هو كالفصل المميز له عن غيره من حروف العطف واما حقيقته فهو العطف مع التعقيب لا محالة ولذلك اي ولان الفا للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه يعتق ويجعل المشتري كانه قبل البيع ثم عتق لانه ذكر الحرية بحرف العطف عقيب الايجاب ولا يتعقب العتق على الايجاب الا بعد القبول لئلا يقع العتق في غير الملك فيثبت القبول اقتضاء صيانة

الكلام

بوجب

الكلام العاقل البالغ عن اللغو وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يدل على التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب والقبول البيع بان جعل انشا للحرية فلا يثبت القبول بالشك • وقال مشايخنا رحمهم الله فيمن قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه بالفا فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط يضمن بما نقص لان الفا للتعقيب فبذكره تبين انه شرط للكفاية في القطع لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطع والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه حيث لا يضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال هذا الطريق امن فسلكه فاخذ اللصوص متاعه لا يضمن المخبر وكذلك قالوا فيمن قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهي غير مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب فتبين بالاول • قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فينبغي ان يقع الكل لان العمل بموجب الفا ههنا غير ممكن لان الاجزية لا تترتب بعضها على بعض بعد الشرط فيحمل الفا بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف المتقدم ذكره والصحيح انها تطلق واحدة بالاتفاق لان الفا للتعقيب فيثبت ترتيب في الوقوع ايضا كما لو قال تطلق بعد ومع امكان الحقيقة • لا يصار الى المجاز ولذلك اي ولمعنى التعقيب اختص الفا بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمه فاشبعه اي بذلك الاطعام اذ لو كان بغيره من الطعام لم يكن الشبع حكما له وهو خلاف المفروض وانما اعاد هذا البحث ليبني عليه قوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وهو من قبيل عطف الحكم على العلة ودل ذلك اي قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشرا اذ المراد فيعتقه بذلك السبب لا باخر كما يقال اطعمه فاشبعه **وقوله** بواسطة الملك احتراز عن ان يقال الاعتاق لا يصلح ان يكون حكما للشرا لان الشرا موضوع لاثبات الملك والاعتاق لازالته فكان منافيا والمنافي للشي لا يصلح ان يكون حكما له ووجه ذلك ان الشرا نفسه لا يصلح حكما له وانما جعلناه حكما بواسطة الملك لان الشرا موجب للملك والملك في القريب اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا اليه بواسطة الملك والحكم يضاف الى علة العلة حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة خرج عن العهدة خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله وقد تقدم لنا كلام في ذلك وتمسك اصحاب الظواهر بظاهره فقالوا لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشرا لم يكن لقوله فيعتقه فايدة ولان الولاد لا ينافي ثبوت الملك ابتدا فكذا بقا بالطريق الاولى الا ترى انها لما نافت بقا النكاح منعت ثبوته ابتدا **والجواب** ان هذه القرابة صينت عن ادنى الرقين وهو رق النكاح لا نقص القاطع فلان يصان عن اعلاهما اولى فلو لم يعتق بنفس الشرا لكان في ردنه الى ان يعتق وقد لا يعتق وهو خلاف المعقول ونقض الاصول وانما اثبتنا الملك ابتدا لان العتق لا يتحقق الا به بخلاف ملك النكاح فانه لا فايدة في اثباته ثم في ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه وانما خص النبي صلى الله عليه وسلم مجازاته على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم وقد حصل ذلك للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته بجميع انواع الاحسان الا بهذا لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما • قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه فاذا ازال

عنه هذا بالسرا صار كانه احياه فكان هذا مجازاه وهذا على وجه التحريض والترغيب لا التحقيق
فان احدا لا يقدر على مكافاتهما اذا انصف من نفسه وتامل في احسانهما اللهم اغفر لنا
ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقوقك ولهذا اي ولمعنى التعقيب قلنا فيمن
قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدي حر ان الشرط ان يدخل الاخرى بعد
الاولى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر وتوخر الدخول في الثانية بغير اشتغال
قال رحمه الله وقد تدخل الفا على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى
التراخي كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماونا رحمهم الله في
الماذون فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره اد الي الفا فانك
قد عتقت لان العتق دائم فاشبه التراخي وقالوا في السير الكبير انزل فانت امن انه امن
نزل او لم ينزل لما قلنا ولم يجعل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما
الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم فدرهمان انه
يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب
او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو
فيحمل على جملة مبتداه تحقيقا للاول اي فهو درهم كما قال الشاعر والشعر لا يستطيعه
من يظلمه يريد ان يعربه فيعجمه وكقوله تعالى ليبشرهم فبفضل الله من ربنا الا ان
هذا لا يصلح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن الاصل ان لا تدخل الفا
على العلل لامتناع تاخرها عن المعلول الا انها تدخل عليها اذا كانت العلة مما تدوم
لانها في حالة الدوام تكون تكون متاخرة عن ابتدا الحكم فتصير بمعنى المتاخرة وتكون مستعملة
في موضوعها من وجه كقولك لمن هو في شدة وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد
اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتدا الاستبشار ويسمى
هذا فا التعليل لانها بمعنى لام التعليل والاستبشار يستعمل لازما ومتعديا وهاهنا
بمعنى اللازم ونظيره من المسايل ما قال علماونا رحمهم الله في كتاب الماذون فيمن قال
لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره اد الي الفا لانك قد عتقت لان
العتق مما له دوام فاشبه المتاخر فيتنجز به الحرية وما قالوا في السير الكبير انه اذا
قال للحربي انزل فانت امن انه امن نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة دايمة فاشبهت المتاخر
وهاهنا سوال مشهور وهو ان يقال هلا حمل ادا الي الفا علة لقوله انت حر كما هو حقيقة
الفا ليصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو واجيب بان ذلك
لا يحتاج الى الاضمار الذي هو خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة هاهنا
لان الكلام يصح بدونه فان قيل دخول الفا على العلة ايضا على خلاف الاصل قلنا بل
قلنا عمل بحقيقته من وجه كما مر فكان اولى من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على
خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفا من كل وجه واجيب بان على تقدير الاضمار لا يبقى
الفا للعطف لان الفا في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة
كذلك واجيب بان الفا في العلة للتعقيب المحض وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف
وفي الجزا كذلك فتعارضا فترجح ما قلنا لعدم الاضمار فان قيل الفا في العلة للتعقيب
من كل وجه وفي الجزا للتعقيب من كل وجه فيتعارض ذلك لجهة الاضمار قلنا
الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك وقيل في تعليل هذا الاصل
ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا لها

تدخل

تدخل على العلة وفيه نظر لانه ان اريد ان المعلول علة غائية للعلة لفظا فممنوع وان اريد
انه علة لها معنى فمسلم لكنه يقتضي عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها ولهذا اي ولما قلنا
ان الفا للعطف مع الوصل والتعقيب قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان
لان الثاني معطوف على الاول بالفا والمعطوف غير المعطوف عليه بالضرورة فان قيل من
لوازم التعقيب الترتيب والترتيب لا يتحقق في الاعيان فالتعقيب لا يتحقق فيها اجاب الشيخ
بان الترتيب يصرف الى الوجوب دون الواجب فكانه وجب درهم وبعده وجب درهم
اخر ويجعل الفا مستعارا لمعنى الواو لمشاركتهما في نفس العطف وتعذر الحقيقة لانها
للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق في الاعيان فالتعقيب كما مر وقال الشافعي رحمه الله يلزمه
درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لا محالة ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به غير متصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوبه
فينفصل لا محالة فيحمل على جملة مبتداه محذوفة الابتدا التاكيد مضمون الجملة الاولى
كانه قال فهو درهم كقول الشاعر والشعر لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي
لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه ومعناه انه لا يقدر على
انشاء الشعر والتكلم به من وضعه في غير موضعه بان يمدح من لا يستحق الحمد المدح او
ذم من لا يستحق الذم لان الاحسن في الكلام وفصاحته حسن موقعه فاذا فقد ذلك
فسد وهو معنى قوله يريد ان يعربه فيعجمه وفيه الاستشهاد اي اعرابه اعجام له يعني
يريد ان ياتي به عربيا فصيحا فياتي به عجميا لجزفه فالجملة الثانية تاكيد للجملة الاولى
لكونه اي انها مرفوعة اي فهو يعجمه ولو نصب فسد المعنى وقال الفرا رفعه على
المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه وقال الاخفش رفعه موضع موقع المرفوع
لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجمه موضع قوله
فيقع رفعه وكقوله تعالى ليبشرهم فبفضل الله من ربنا اي فهو ذلك بسبب فضل
من ربنا الله اصلاله وقوله الا ان هذا جواب عن الشافعي رحمه الله يعني جعله مبتداه
كما قاله الشافعي رحمه الله لا يصلح الا باضمار فيه ترك حقيقة الفا وهي العطف والفا و
من كل وجه لانه يلغي قوله على درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها
من وجه لرجوع صفة التعقيب الى الوجوب وكان احق مما قاله الشافعي رحمه الله لان
الحقيقة مهما امكن احق من جعله مستعارا عن الواو وغايته كون المعطوف مغايرا للمعطوف
عليه وهو الاصل واضمار الخصم ينفي التغاير بينهما فكان ما قلنا اولى قال رحمه
الله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي هو موضوعه لتخصيص معنى ينفرد به واختلف اصحابنا
رحمهم الله في اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله بمعنى الانقطاع كانه مستانف حكما قولا
بكمال التراخي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود فاما في حكم
التكلم فمتصل بيانه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول
ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغى الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يتعلق جميعا وينزل على
الترتيب ولو كانت مدخولا بها نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط
واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل ذكره
في النوادر كلمة ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف

عليه بمهلة في الفعل المتعلق بها هو موضوعه ليختص بمعنى يتفرد به نفيا للاشتراك والترادف
فإذا قلت جاءني زيد ثم عمرو أو ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى أنه وقع بينهما مهلة ولهذا
جاز أن يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر بخلاف الفاء • واختلف أصحابنا رحمهم الله في أثر
التراخي فقال أبو حنيفة رحمه الله هو بمعنى الانقطاع بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف لأنها تدل
على مطلق التراخي والمطلق ينصرف إلى الكامل وذلك بأن يثبت في السبب أعني التكلم والحكم
جميعا إذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه لأنه غير متراخ بالنظر إلى السبب
فيجب إظهار التراخي في التكلم تقديرا كما يظهر أثره في الحكم وإذا ظهر فيه صار كما لو فصل
بالسكوت • وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع إلى الوجود ومعناه أن
يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد • وأما التكلم فمتصل حقيقة وعرفا
حسا وكيف لا وخلافه يستلزم الخلف لأنها للعطف ولا عطف مع الانفصال وفائدة
الاختلاف تظهر فيمن قال لغير المدخولة أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار
فإن عنده يقع الأول ويلغو ما بعده لأنه لما صار بالتكلم ثم كالساكت بانت بواحدة
لا إلى عدة فلم يبق محلا للباقي • فإن قيل هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير
فالجواب أن شرط التوقف اتصال الكلام أوله بآخره ولم يوجد فصار كما
إذا وجد السكوت حقيقة ولو قدم الشرط فقال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم
طالق ثم طالق تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل إذ المعلق لا أثر له في المحل ولغي
الثالث لأنها بانت لا إلى عدة كما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق •
لغير المدخول بها فإن الأول يتعلق بالشرط والثاني يقع والثالث يلغو ذكره في المبسوط
من غير ذكر خلاف فالظاهر أنه على الاتفاق فيصلح مقيسا عليه لأبي حنيفة رحمه الله • فإن
قيل ينبغي أن يلغو الثاني أيضا لأن الكلام الثاني لما انقطع عن الأول حتى ظهر أثر الانقطاع
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الأول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه
أيضا لأن ذلك إنما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا ابتداء
ولو استأنف به حقيقة لم يقع شيء فكذا إذا صار مستأنفا حكما • أجيب بأن صحة العطف
مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فأما التعلق بالشرط فيبنى على الاتصال
صورة ومعنى ولهذا اختص بالحرف الذي يوجب الوصل وهو الفاء حتى لو قال إن دخلت
الدار وأنت طالق أو أنت طالق طالق لا يتعلق شيء • فإن قيل فعلى هذا ينبغي
أن لا يتعلق قوله وعبدي حر في قوله إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر بدخول
الدار لعدم الاتصال معنى لاستقلال الثاني ولتغاير معناه • أجيب بأن اتصاله بالواو
أقوى من اتصاله بكلمة ثم لأنه بمنزلة السكتة • ورجحان الاتصال بالواو إنما يكون فيما فيه
اشتراك وأما ههنا فالعطف مجرد تناسب لفظي فلا فرق حينئذ بينهما وأجيب بأن عدم
الاشتراك ممنوع فإن الثاني وإن لم يشارك الأول في أجزاء الجملة لكنه شاركها في الشرط كما
تقدم وعندهما يتعلق جميعا وينزلن على الترتيب ولو كان مدخولا بها نزل الأول والثاني
وتعلق الثالث وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الباقي عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما
يتعلق الكل وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط في الوجوه الأربعة لأن كلمة ثم للعطف
بصفة التراخي فلمعنى العطف يتعلق الكل به ولمعنى التراخي يقع مرتبا فإن كانت مدخولا بها
طلقت ثلاثا وإلا طلقت واحدة ولغي الباقي لعدم المحل قال رحمه الله وقد
تستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما • قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا

ثم الله

ثم الله شهيد على ما يفعلون ولهذا قلنا في قول النبي صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه أنه يحمل على حقيقته لأن العمل به ممكن لأنا نعمل
بحقيقة موجب الأمر فنجعل الكفارة واجبة بعد الحنث وروي فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير فحملنا هذا على واو العطف لأن العمل بحقيقته غير ممكن وهو موجب الأمر لأن التكفير
قبل الحنث غير واجب فكان المجاز متعينا تحقيقا لما هو المقصود وإذا صح أن يستعار ثم للواو
فالفاء به أولى لأن جوازه بالفاء أقرب ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته إن
دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها أن هذا على الاختلاف مثل ما إذا عطف
بالواو إلا أن الحقيقة أولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا وإذا قدم الجزاء حرف الفاء
نعلق هذا أيضا • قد تعذر العمل بحقيقة ثم فيصار إلى المجاز فيجعل بمعنى واو العطف
لاتصال بينهما من حيث العطف فإن الواو لمطلق العطف وثم لمقيده فصار بينهما
اتصال كما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أي وكان من الذين آمنوا لأن الإيمان
أصل الأعمال وشرطها فيكون مقدما عليها وفي الكشاف أن كلمة التراخي لتباين
المرتبتين كأنما لتباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وثم لتراخي الإيمان وتباعده في
الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت لأن الإيمان هو السابق وقوله
الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون ولا شك في تعذر حقيقته لأن الله شهيد على ما يفعلون
قبل رجوعهم إليه كما هو شهيد بعد ذلك ولا ترتيب في صفاته فكان بمعنى الواو وفي
الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كأن الله تعالى يقول
ثم الله معاقب على ما يفعلون فكانت على حقيقتها ولهذا أي ولجواز استعارتها لمعنى
الواو حملنا أحد الحديثين على معنى واو العطف لتعذر العمل بحقيقته نظرا إلى الحديث
الآخر وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت
بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه وإنه على حقيقته لإمكان العمل به لأنا نعمل بحقيقة
موجب الأمر وهو الوجوب فنجعل الكفارة واجبة بعد الحنث ولا نزاع لأحد في ذلك وروي
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فحملنا هذه على واو العطف لأن العمل بحقيقتها
متعذر لأن العمل بحقيقتها يفضي إلى أمر ممتنع وما أفضى إلى الممتنع ممتنع فالعمل
بحقيقتها ممتنع فكان المجاز متعينا فاستعير لمعنى الواو ولما ذكرنا اندفع الجحد وزال
وإجراء للأمر على حقيقته وإذا ثبت هذا ظهر أن الكفارة قبل الحنث لا تجوز وقال
الشافعي رحمه الله إذا كفر بالمال قبل الحنث وبعد الوجوب جاز واستدل بالحديث
ووجهه أن قوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على جواز ذلك وما روي في الرواية
الأخرى فليأت الذي هو خير منه ثم ليكفر محمول على الوجوب فالأول يحمل على الجواز
عملا بهما • وأجيب بأن الأول أيضا يدل على الوجوب ففي حمله على الجواز ترك العمل بحقيقة
الأمر وهو لا يجوز • فإن قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وإن كان العمل فيه بحقيقة
الأمر وفيما ذكرناه عكس ذلك فما وجه الترجيح • أجيب بأن الترجيح بما هو المقصود من
سوق الكلام وهو وجوب الكفارة فحمل على ما هو راجع إلى المقصود على الحقيقة أولى
من عكسه وإلى هذا أشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود وبأن فيما ذهبنا إليه
ترك الحقيقة من وجه واحد وفيما ذهبتم إليه من وجوه حمل الأمر على الجواز وترك العمل
بالإطلاق لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم أيضا والأمر بالتكفير ثبت
مطلقا غير مقيد بالمال وترك رواية الحنث خيرا فإن جواز تعجيل الكفارة غير موقوف

على رواية الجرية عندكم فكان ما قلنا اولى • فان قيل لما صار بمعنى الواو وجب ان يجوز كيف
ما كان فلا يبطل العطف • اجيب بانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا
بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض • فان قيل اذن يلزم حمل المطلق على المقيد
قلنا نعم فيما يليق به • اجيب بان حديثنا مشهور فيجوز الزيادة به قوله واذا صح بمعنى
اذا صح استعارة ثم للواو فاستعارة الفا للواو اولى لان جواز الفا بالواو اقرب
من ثم لان الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل
ولهذا اي ولكون جواز الواو اقرب بالفا • قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان
الفا في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو •
لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فيقع واحدة عند
وجود الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ثلث • قال الشيخ رحمه الله الا ان الحقيقة
اولى يعني انما يصار الى المجاز اذا تعذرت الحقيقة وتعذرها ممنوع لان في كلامه
تنصيصا على ان الثانية تعقيب الاولى فتبين بالاولى الى عدة فكان العمل بها اولى
فلهذا اختاروا الاتفاق فلا يقع الا واحدة بالاتفاق واذا قدم الجزاء بحرف الفا
كقوله انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار لا يقع الا واحدة على هذا الاختيار •
بالاتفاق ولان موجب التعليق بالترتيب فلا يختلف الحكم بين التقديم والتاخير وعند
ذلك البعض من المشايخ ينبغي ان يقع الثلث بالاتفاق كما لو قدم الجزاء بالواو • وذكر
شيخ الاسلام لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق لم يذكره محمد رحمه الله
في الكتاب وذكر ابو الليث في المختلفات يقع الثلث بالاتفاق عند وجود الشرط سواء
كانت موطوءة اولا • وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف وان اخر الشرط
يقع الثلث بالاتفاق ولانه لو ذكر بالواو وقع الثلث وان كان لا يوجب الوصل
فبالفا الذي يوجب الوصل اولى • ووجه توضيح قوله ولهذا اقرب الواو بالفاء
اختلاف المشايخ في موجب الفا كاختلافهم في موجب الواو وعدم اختلافهم في ثم
وما ذلك الا للقرب بينهما دون ثم قال رحمه الله واما بل فموضوع لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال
زفر رحمه الله فيمن قال لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلثة الاف درهم لانه
اثبت الثاني وابطل الاول لكنه عجز عن ابطال الاول فلزماه كما لو قال لامرأته
انت طالق واحدة لا بل ثنتين انها تطلق ثلثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك
وذلك في العادات بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كالجملة الاولى • وهذا في
الاخبار ممكن كرجل يقول سني ستون بل سبعون اي سبعون بزيادة عشرة على الاولى
واما الانشا فلا يحتمل تدارك الغلط فلذلك وقع ثلثة طلقات حتى اذا قال كنت طلقت
امرأتي واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة
لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول فلم يملك لانها بانت بالاولى ولهذا قالوا جميعا
فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين •
او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلثا لان هذا لما كان ابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول
وليس في وسعه ابطال الاول لكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به من غير

واسطة

واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف
العطف بالواو وعند ابي حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل
المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير مستقلا بشرطه لان حقيقة
الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فيتحقق الترتيب • كلمة
بل موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله منفيا كان او مثبتا على سبيل التدارك
اي تدارك الغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجي زيد ثم تبين •
لك انك غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
قال عبد القاهر انه يحتمل وجهين • احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني
عمرو كانك قصدت الى نفي المجي عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون
المعنى ما جاءني زيد بل عمرو فيكون نفي المجي اثباتا لزيد واثباته لعمرو ويكون التدارك
في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا ولهذا اي ولكون بل لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله • قال زفر رحمه الله فيمن قال لفلان علي الف درهم بل الفان انه يلزمه
ثلثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه عجز عن ابطال الاول فلزماه وهو
القياس لان الاضراب ببل عن الاول انما يصح اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان
كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض يستعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب فاذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين •
تطلق ثلثا لانه لم يملك ابطال الاول • وقلنا نحن وهو وجه الاستحسان ان هذه
الكلمة وضعت للتدارك والتدارك في العادات بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية
كالجملة بالاولى وهذا ممكن في الاخبار كرجل يقول سني ستون بل سبعون اي سبعون
بزيادة عشرة على الاول لان الاخبار يحتمل الصدق والكذب فيحتمل تدارك الغلط
بنفي الكذب واما الانشا فانه لا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود
ونفوذ التدارك فيه ممتنع لان ما ثبت لا يمكن نفيه وجعله غير موجود فلهذا وقع ثلث
طلقات في تلك المسئلة حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار فقال كنت طلقت امرأتي
واحدة بل ثنتين ولا بل ثنتين وقعت ثنتان لامكان التدارك ولهذا اي ولكونه للاعراض
عما قبله ولاثبات ما بعده قلنا فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها انت طالق واحدة
بل ثنتين ولا بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه لم يتمكن من الرجوع لكونه انشاء ولا عن
اقامة الثاني مقام الاول وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغي اخر كلامه ولهذا
اي ولما ذكرنا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة لا بل ثنتين او ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلثا وكلام الشيخ في بيانه
ظاهر لا يحتاج الى شرح • قال في بعض نسخ ابيه واما قلنا انه يجعل بمنزلة اليمينين •
لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا معطوفا وهو يقتضي المعطوف عليه لانه بدونه لا يستقيم
فيثبت الواسطة حينئذ بين الجملتين فلم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا
فصار كانه اعاد الشرط وبه اي كلامه ايضا ظاهر ايضا لا يحتاج الى تطويل قال
رحمه الله ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة فان استويا
اعتبر اقربهما • مثاله ما قاله في الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى
انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط لانا ان عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه ضمير مرفوع

متصل غير موكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو الثاني في قوله ان دخلت الدار وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك ان الفاعل مع الفعل كشيء واحد واذا كان ضميره لا يقوم بنفسه ناكد الشبه بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل في الاصل فاذا عطفناه على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل فذلك حسن فلذلك قدمناه واما اذا استويا فمثاله ما ذكرنا في كتاب الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا في الاستثناء فصار مستثنى مع العشرة لا من الالف لما ذكرنا ان عطفه على كل واحد منهما صحيح فصار ما جاوره اولى اي يتصل به بيان ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما فان استويا اعتبر الاقرب مثال اعتبار اقوى الشبهين ما قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى امراة اخرى لا الى دار اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اذا لم ينو عطفه على الشرط وهذا لان هذه المسئلة على وجوه ثلثة احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء والثاني على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها فاذا لم يكن له نية حمل على الوجه الاول استدلالا بالغرض وبالصيغة اما الغرض فلان بل يستعمل للتدارك والظاهر ان الانسان يقصد تدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اعظم لانه هو المقصود في مثل هذا الكلام فوجب العمل به لرجحانه بقصد المتكلم واما الصيغة فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير توكيده بضمير مرفوع منفصل غير جائز عند بعض قبيح عند اخرين وهو اختيار الشيخ قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة اكد الضمير المرفوع المستكن بارز منفصل وانما كان ترك التاكيد قبيحا لان الفاعل مع الفعل كشيء واحد عرف ذلك في علم النحو وذكر الشيخ له وجها غريبا وهو تشبيه بالعدم وذلك لان كل واحد من الفعل والفاعل مفتقر الى الاخر افتقارا شديدا لان الفعل لا يتحقق بدون الفاعل والفاعل من حيث هو فاعل لا يتحقق بدون الفعل فكان لهذه الجهة كالمعدوم واذا كان ضمير الفاعل لا يقوم بنفسه تاكد الشبه بالعدم فقبح العطف لانه تحصيل العطف بدون المعطوف عليه واما اذا تاكد بالمنفصل صار عطفا على الموجود من كل وجه بخلاف ضمير المفعول فان العطف عليه من غير موكد جائز لانه فضلة في الكلام لم يتحد مع الفعل اتحاد الفاعل معه فعلى تقدير عطفه على الشرط لزم القبح المذكور وعلى تقدير عطفه على الجزاء لم يلزم لكونه عطفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلهذا يصرف العطف اليه عند عدم النية فان قيل الفاصل يقوم مقام الموكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل باتفاق كما في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وامراته فامراته عطف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرا حمالة الحطب بالنصب ونظائره كثيرة وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظ الدار فينبغي ان لا يقبح العطف على الشرط في ان دخلت فيستوي الشبهان حينئذ ويترجح بالقرب اجيب بان الفاصل يقوم مقام المذكور في صحة العطف اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه وههنا قد وجد الاقوى وهو الاول لعدم احتياجه الى الموكد في صحة العطف ولا الى الفاصل وعلى هذا الوجه ان دخلت الاولى الدار طلقتا وان دخلت الثانية لا تطلق واحدة منهما لانه علق طلاق الاولى بدخولها الدار ثم قصد الرجوع بقوله لا بل هذه

استويا ح

عن ذلك واثبات تعليق طلاق الاخرى بغير ذلك الدخول فلم يقدر على الرجوع اما لان اليمين لا تحتمل الرجوع او تعلق حق الاولى به وقدر على الاثبات فتعلقا جميعا بدخول الاولى ولو نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه محتمل كلامه حتى لو دخلت الثانية طلقت الاولى ديانة وقضاء لان الرجوع عن الشرط الاول لم يصح لتعلق حق الاولى ولكن صح اثبات الثانية شرطا ولا تطلق الثانية قضاء لان ظاهر الصيغة الرجوع عن الصيغة الجزاء فيصدق في ارادته ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فيصدق في التغليظ لا في التخفيف وفي بعض النسخ ولو دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى الا انه ثابت بظاهر العطف فلا يصدق فيه بل يصدق ديانة تغليظا عليه ولو نوى الوجه الثالث لم يصح لان في العطف الناقص جعل ما تقدم كالمعاد ضرورة تصحيح اخر الكلام فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى بدون ما تقدم والضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره كذا ذكره شمس الائمة ومثال ما استويا في كتاب الاقرار ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار صار داخلا في الاستثناء يعني انه معطوف على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه الف غير العشرة وقيمة الدينار لما ان عطف الدينار على كل واحد من الالف والعشرة جائز اما على الالف المستثنى منه فظاهر واما عطفه على العشرة فلان استثناء الدينار من الدراهم غير جائز صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واذا كان العطف على كل منهما صحيحا صار ما جاوره اولى وينبغي على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف المستثنى منه لا على العشرة لان استثناء الدينار من الدراهم غير جائز عندهما وهو القياس فتعين العطف على الالف فان قيل لو جعلناه عطفا على الالف لصار الدراهم مستثناه من الالف ومن الدينار وذلك غير جائز ايضا عندهما وكما لم يصح على كل واحد منهما وجب ان يبطل كما لو قال على الف درهم الا عشرة وثوبا اجيب بان عدم صحة العطف غير مسلم على قولهما فان محمدا ذكر في الاصل لو قال على الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانه لو جعل الاستثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى لا الصورة ولو جعل من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى قال رحمه الله واما لكن فقد وضع للاستدراك بعد النفي يقول ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفي الاول فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل غير ان العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به والا فهو مستانف مثال ما قال علماؤنا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل في يده عبد فاقر انه لفلان فقال فلان ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وان فصل يرد على المقر لانه نفي عن نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى غيره الاول فاذا وصل به كان بيانا انه انقله الى الثاني واذا انفصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لفلان وقال فلان انه باعني بعدما القضاء او وهبني ان الدار للمقر له وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه نفاها عن نفسه الى الثاني ايضا حتى وصل به البيان الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تقبل شهادته على ما بيناه في شرح الجامع في باب الثالث من دعواه وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكنه اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل

وح

با

صلـ

لكن بيّنّا أن الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك وفي قول الرجل لك
علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب ان الكلام متسق نحو الرجل البيان انه نفي السبب
لا الواجب • لكن وضع للاستدراك بعد النفي والاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال
ما جاءني زيد والسامع سمعه فقد يتوهم انه كما لم يجئ زيد لم يجئ عمرو فيقطع توهمه بقوله لكن عمرو
وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان باعتبار غلط المتكلم في الكلام ••
لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا
يكون الا بعد النفي وان بل لتعدد اثبات ما بعده ونفي الاول والاستدراك لتعدد اثبات
ما بعده فاما نفي الاول فبدليله واختصاصه بما بعد النفي انما هو عند دخوله بين
المفردين واما اذا وقع بين جملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات جميعا كقولك جاءني
زيد لكن عمرو لم يجئ غير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق الكلام اي عند انتظامه
بصلاحية كون ما بعده تداركا لما قبله وذلك بسببين • احدهما اي اتساق الكلام
ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اول الكلام اخره كما مر من المثال فاذا فات
الاتساق بفوات احدهما بطل الاستدراك وصار كلاما مستانفا • اما مثال
فوات الاتصال فمثل ما قال علماؤنا رحمهم الله في الجامع الكبير في رجل في يده عبد
فاقر ان العبد لزيد فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو
لعمرو وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد
فيحتمل ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر نفيا عن نفسه اصلا اي من
غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له يتفرد برد
الاقرار فيرتد برده فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون عن نفسه الى غير الاول فيكون نحو
اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد
العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي
وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل تبيّن حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف
الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز فصار وصله به بيانا انه
نفى الملك عن نفسه الى بكر لا انه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا اي عن
لا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر
الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لا تثبت الملك • وقالوا في المقضي عليه بدار
بالبينة وصورته ادعى دارا في يد غيره انها داره وجحد ذلك ذو اليد فاقام المدعي بينة
انها له فقضي له بها ثم قال المقضي له انها لفلان ولم تكن لي قط او ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجمع ترد الدار على المقضي عليه ولا شيء للمقر
له لانهما تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كلها باطلة فوجب ردها على المقضي
عليه بخلاف المسألة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الثاني اتفقوا على انه لا
ليس للاول فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فرد الى الثالث لانه لا منازع له •
فاما في مسألة الدعوى فلم يزعم المقضي عليه انها ليست له ولكن استحق عليه بالقضاء •
فاذا بطل القضاء بقولهما تمكن المقضي عليه من اخذها بزعمه فرد عليه وان كان المقر
له صدق المدعي في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت ملكا للمقر الا انه وهبها
لي بعد القضاء او سلمها او انه باعها مني بعد القضاء فهو للمقر له ويضمن المقضي له قيمتها

المقضي عليه

للمقضي عليه وهذا الاشكال اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي كالمذكور في هذا الكتاب لان اقراره صح
ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقد
اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر له فلم يصح نفيه ولو بدأ بالنفي بان قال
ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعند زفر انها ترد على المقضي عليه
لان نفيه ينقض القضاء لو اقتصر عليه وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ منقطع عما
قبله لعدم المعرفة في اخره فيكون اقرارا بالملك للغير بعدما انتفى ملكه فيعاد الى المقضي
عليه فلا يصح الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي • واستدل
الشيخ بقوله لانه نفاها عن نفسه الى الثاني يعني لا مطلقا والنفي الى الثاني موجب الملك
فهذا النفي يوجب الملك للمقر له • اما الاول فلانه من قبيل بيان التغيير وقد وصل
لان اخر كلامه مناف لاوله بالنفي والاثبات وما كان كذلك فهو مغير لاول الكلام له
يتوقف على اخره ويكون التغيير وقد وصل لان اخر كلامه مناف حكمهما جميعا كما في
الاستثناء والغرض انه قال موصولا واما الثانية فلما تقدم • قوله الا انه جواب
سؤال تقريره اذا قال المقضي له ما كانت لي قط فقد تناول قوله الازمنة السابقة
على القضاء وذلك يتضمن بطلان القضاء فكان الواجب ان ترد على المقضي عليه لبطلان
القضاء وتقرير الجواب ان بالاسناد صار شاهدا على المقر له لان كلامه يتضمن بطلان
القضاء وبطلانه يقتضي بطلان حق المقر له لان ثبوته بناء على الاقرار الذي هو مبني على
صحة القضاء وشهادته عليه عند تكذيبه اياه باطلة لانه رجوع عما اقر به ويتضح هذا بفصل تقديم
الاقرار على النفي لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار في حكم واحد فصار تقديم الاقرار وتاخيره
سواء ثم انه لم يصدق في حق المقر له وصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء
فصار مقرا بهلاك المقضي عليه فيضمن قيمتها قال الشيخ في جامعه هذا على قول من يرى ضمان العقار
بالغصب فيضمن بالقضاء ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا وذكر في
جامع ابي الليث ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول كسوم البيع والرهن والبيع
الفاسد والرجوع عن الشهادة • وذكر شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله انه بالاقرار
صار مستهلكا لها وهي تضمن بالاتلاف عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة • فلما في اقرار
ما بين في المسئلتين في لكن اشكال لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل من
الحروف المشبهة بالفعل • واجيب بانه اورد بها بطريق الاستطراد لاشتراكهما في الاستدراك
واستوائهما في الحكم • ومثال فوات الثاني ما قال في نكاح الجامع في امة تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتني
خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن كلاما مستانفا واجازة لنكاح اخر بمهر مائة و
خمسين لان الكلام غير متسق فان الاتساق انما يكون بصلاحية كون العجز تداركا للصدر
وذلك ههنا محال لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح من حيث الاصل لانه في النكاح ما
حتى صح النكاح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره فلا يتوقف اول الكلام على اخره فجعل
لكن مبتدأ الا يرى انه لو قال لا اجيزه الا بزيادة خمسين لا ينفسخ العقد بل يتوقف وفي قول
الرجل لك الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب ان كلام المقر له متسق لانه موافق للا
المقر لاتفاقهما في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه
يصلح رد الجهة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفي السبب لا اصل الحا
فيلزمه المال بخلاف مسألة النكاح فانه صرح فيها برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن

صرفه الى الجهة **قال** رحمه الله واما أو فانها تدخل بين اسمين او فعلين فيتناول احد المذكورين
هذا موضوعها الذي وضعت له نقال جاني زيد او عمرو اي احدهما ولم توضع للشك ولكن
الشك يأتي بامر مقصود نقصد بالكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا فان استعملت في الخبر
تناولت احدهما غير عين فافضت الى الشك واذا استعملت في الابتدا او الانشا تناولت
احدهما من غير شك تقول ان زيدا او عمرا يكون للتخيير لان الابتدا لا يحتمل الشك
فعلمت ان الشك انما جا من قبل محل الكلام وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا
وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر وهذا الكلام انشا يحتمل الخبر فاوجب التخيير
على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشا من وجه اظهار من وجه على ما ذكرنا في كتاب
العتاق في الجامع والزيادات **كلمة او** تدخل بين شيئين سوا كانا اسمين كقوله تعالى انا او
اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين او فعلين كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من
دياركم وبين اكثر من ذلك كقوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
وقولك اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او اكسهم وهي موضوعة لاحد المذكورين يقول
جاني زيد او عمرو اي احدهما هذا مذهب عامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد
وابو اسحاق الاسفرايني وجماعة من النحويين الى انها وضعت للشك قالوا اذا قلت رايت
زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رويتهما جميعا ولكنك مخبر عن روية احدهما على سبيل
الشك فانك قد رايت احدهما ولكنك شككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان
يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجاب والاوامر والنواهي
لم توجب شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتدا فاوجبت التخيير والاول
اولى لان الغرض من الوضع الافهام والتشكيك يخله فلو كانت موضوعة للشك عاد على
موضوعه بالنقض ولان الشك ليس بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا بل الشك
عارض بسبب محل الكلام فاذا استعملت في الخبر كقولك جاني زيد او عمرو علم ان المجي صدر
من احدهما بعينه وانما جهل السامع من وجد منه ذلك فعرض الشك في الذي صدر منه
المجي واذا استعملت في الابتدا والانشا كقولك ان زيدا او عمرا تناولت احدهما من
غير شك لان الابتدا لا يحتمل الشك ولو كانت موضوعة له لما انفكت عنه لان الحقيقة
لا تنفك عن محلها الاصلي بلا مانع وافادت التخيير وهو ايضا انما يثبت بمحل الكلام لانها
اذا استعملت في الامر تناولت احدهما غير عين والامر يقتضي الايتمار والايتمار لا يتصور
بايقاعه في غير العين ولا يجب ايقاع الضرب فيهما فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار
ولهذا لو اختار احدهما تعين ولا يصح لانه لا ضرورة في ذلك والانشا والابتدا في كلام الشيخ
يجوز ان يكونا مترادفين وفسر الاول بالثاني بالواو وان اراد الانشا المصطلح وان اراد
غيره كالتسير اليه بعض الشارحين فانه مثل الابتدا بقوله ان زيدا او عمرا وللانشا بقوله
هذا حر وهذا فله ذلك ولم يكونا مترادفين وعلى هذا اي انه يتناول احد المذكورين
قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر
واحدكما طالق وهذا الكلام انشا يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي
خبر الا ان الخبر يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه وحيث لم يتقدم الحرية فيما نحن فيه
لم يصح الاخبار عنه فجعلنا انشا حذرا من اللغو وقدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام
اقتضا تصحيحا له لولايته على ذلك فصار انشا شرعا وعرفا ولهذا لو جمع بين حر وعبد
وقال هذا حر او هذا انه لا يحتمل انشا لامكان العمل بموضوعه واذا ثبت فيه جهتان

والعمل بهما ما امكن واجب قلنا انه اوجب التخيير من حيث كونه انشا حتى كان له ان يختار
العتق في ايهما شا على احتمال انه بيان اي اظهار للعتق الواقع من حيث كونه خبرا كما لو اعتق
احدهما ونسيه فانه ليس له ان يعين العتق في ايهما شا بل وجب عليه ان يبين العتق الذي
اوقعه فيه اذا تذكر حتى جعل البيان انشا من وجه حتى تشترط صلاحية المحل للانشا فلو مات
احدهما فبين العتق فيه لا يصح واظهارا من وجه حتى يجبر عليه ولو كان انشا من كل وجه لما
اجبر عليه اذ لا جبر على انشا العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة
الانشا في موضع التهمة فلم يسع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه
وعلى هذا لو قال ذلك العبدين فيه احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض وبين العتق
في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كلا واحد منهما
بين ان يعتق وان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة وكذا لو قال لامراتيه
احداكما طالق فماتت احداهما قبل البيان تعينت الباقية لزوال المزاحمة فلو قال عينت
الميتة صدق في بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق ولو كانت صحيحة وامة
دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج فبين الطلاق في المعتقة
تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث عنه فاعتبر فاعتبر اظهارا في حق الحرمة
لعدم التهمة وانشا في حق الارث للتهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان
يريد ابطال حقها وعلى هذا فبين المسائل في الجامع والزيادات **قال**
رحمه الله ولهذا قلنا فيمن قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد ان التوكيل صحيح ويبيع
ايهما شا لان او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل صحيح استحسانا فايهما باعه صح وكذلك
اذا قال وكلت به احد هذين وكذلك اذا قال بع هذا او هذا انه صحيح وله ان يبيع
ايهما شا لان او في موضع الابتدا للتخيير والتوكيل انشا والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا
في البيوع والاجارة اذا دخلت او في المبيع او في الثمن فسد البيع الا ان يكون من له
الخيار معلوما في اشيا او في ثلثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة
ومنازعة واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا فاحتمل في
الثلث استحسانا **كلمة او** اذا دخلت في التوكيل مثل ان يقول وكلتك هذا او هذا
ببيع هذا العبد صحت الوكالة استحسانا ويبيع ايهما شا من غير اشتراط اجتماعهما على
البيع واذا باع احدهما لم يكن للاخر ان يبيع ذلك وان عاد الى ملك الموكل ملكه فالقياس
ان لا يصح لجهالة من وكل ببيعه وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبني
على التوسع وكذلك اذا دخلت في المبيع مثل قوله بع هذا او هذا صحت الوكالة استحسانا
ولم ينص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في هذه المسئلة كما نص في المسئلة الاولى
وفرق بعضهم فقال الجهالة فيما تناوله الوكالة بالبيع لا تمنع صحة الوكالة كما في الاقرار فان
جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنعها والاصح ان فيهما قياسا واستحسانا
وجه القياس ان التوكيل به معتبر بايجابه وايجاب البيع في احدهما لا بعينه لا يصح للجهالة
فكذا التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق بها لزوم وهذه
الجهالة مستدركة فلا تفضي الى المنازعة فلا تمنع الصحة بل الموكل قد يحتاج الى هذا لانه
ربما لا يدري ايهما يروج فيوكل ببيع احدهما توسعة للامر وتحصيلا لمقصوده في الثمن
واستدل الشيخ بقوله لان او في موضع الابتدا للتخيير والتخيير لا يمنع الامتثال فاو
في موضع الابتدا لا يمنع الامتثال والتوكيل انشا فلا يمنع الامتثال اما الاول فظاهر

مما تقدم واما الثانية فلامكان الاتيان به كما في كفارة اليمين وهذا اشارة الى انه لا تغاير
بين الابتدا والانتها عنده واذا دخلت في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا
بعشرة او في الثمن مثل ان يقول بعته بعشرة او بعشرين فقال قبلت او في المستاجر
بان قال اجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم او في الاجرة بان قال اجرته بدرهم
او بدرهمين لم يصح العقد في الفصول الاربعة لانه توجب التخيير ومن له الخيار غير
معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة تفضي الى النزاع الا اذا كان من له
الخيار معلوما في اشيا او ثلثة فيصح العقد استحسانا وفي القياس لا يصح وهذا قول
زفر والشافعي رحمه الله لجهالة المبيع كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو زاد
على الثلثة وجه الاستحسان انه اذا كان من له الخيار معلوما فالجهالة في المبيع او الثمن
فلا تفضي الى المنازعة والجهالة التي لا تفضي الى المنازعة لا تفسد العقد اما الاولى
فلان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا منازع له • واما الثانية فلان ما نعم الجهالة
باعتبار انتفا التراضي الذي هو ركن البيع بالمنازعة فاذا انتفى المنازعة وجد التراضي •
لكنه اي لكن هذا العقد مشتمل على خطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل من العبدين ان يتقرر
فيه العقد وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط لكنه يحتمل في الثلث حملا لحمل المبيع على الزمان
لان الحاجة متحققة باعتبار المحل تحققها باعتبار الزمان فان الانسان قد يحتاج
الى اختيار من يثق به واختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه الا ان يحمل اليه الا
بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع فالحق به دلالة وكما لم يحمل في الشرط الاكثر لتادي
لاندفاع الحاجة بما دونه فكذا في المحل لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلثة تشتمل على
كل الاوصاف الجيد والوسط والردي فالزيادة على ذلك تصير لغوا • فان قيل
المعلق بالشرط في البيع هو الحكم وههنا المطلق هو العقد وهذا فوق ذلك فكيف
يجوز الالحاق • اجيب بان الحكم ثمه غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما فكان
ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز
الالحاق • ورد بان التاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فهو اول المسئلة • واجيب
بان المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فالحكم اذا كان موجودا فهو المعتبر فلهذا ساوى
شرط الخيار • فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان يجوز فوق الثلثة عندهما كما في شرط
الخيار • اجيب بان شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز
الالحاق به • ورد بان الالحاق انما يكون بالدلالة كما ادعاه في نفس الجواز وكونه
معقولا لا مدخل له في ذلك وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما اشارة بعمومه الى
ثبوت خيار التعيين لكل واحد من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المتاخرين
من مشايخنا وذكر في المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة باختيار
الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع كان معه قبل البيع ولان الحاجة
اليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فرد الى القياس وكذا حكم الاجرة في عقد
الاجارة والمستاجر مثل المبيع في خيار التعيين قال رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا وجب التخيير مثل قوله
في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان
للزوج ان يعطي اي المهرين شا واذا لم يفد التخيير مثل الف درهم او الفين لزمه الاقل
الا ان يعطي الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال

مقرًا

مقرًا او بالوصايا وبدل الخلع والعتق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى
بالبيان والتخيير لانه هو الموجب • وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت
بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والصلح عن
القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر
المثل • ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان كلمة او اذا دخلت في المهر فلا تخلوا
اما ان تفيد التخيير او لا فان افادت كان معتبرا كما في قوله تزوجتك على الف حالة •
او الفين الى سنة فان المالين لما اختلفا قدرا وهو ظاهر ووصفا بكون احدهما
موصوفا بالحلول والاخر بضده افاد التخيير فاعتبر فيعطي الزوج اي المهرين شا لان
العمل بالموجب واجب مهما امكن وقد امكن وان لم تفد كقولك تزوجتك على الف او الفين فانه
غير مفيد لعدم افادة التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لم يعتبر ووجب الاقل الا
ان يعطي الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية لعدم توقفه عليها اعتبرت التسمية بالاقرار
بالمال مقرا اي بغير عقد وبالوصايا فان من اقر لانسان بالف او الفين او اوصى كذلك
او خالع امراته على الف او الفين او اعتق عبده كذلك او صالح عن القصاص كذلك وجب الاقل
وصار من استفاد من جهته اولى بالبيان لانه هو الموجب المجمل فكان الخيار له بكل حال ولا
يصار الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية • وقال
ابو حنيفة رحمه الله في هذه المسايل يصار الى مهر المثل يحكم لان الثابت بطريق التخيير غير
معلوم الا بشرط الاختيار وكل ما كان كذلك لا يقطع الموجب المتعين وهو مهر المثل فان ما ثبت
بطريق الاختيار لا يقطع الموجب المتعين اما الاولى فلان المردد قد يختار فيصير معلوما و
لا يختار واما الثانية فلان اليقين لا يزول بالمحتمل • فان قيل الخلاف في النكاح الصحيح وموجبه
المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد امكن لانه وجد تسميتان احدهما متيقنة • اجيب
بان النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الموجب الاصلي لانه صح بدون التسمية فكانت التسمية زايدة
مطلقا فحل محل اجر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك قوله
بخلاف الخلع الى اخره جواب عن قياس الصاحبين في تقريره ان الخلع والعتق والصلح عن القود
لم يشرع له موجب لجوازها بغير عوض فلا معارض هناك فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل وهو
معارض قوي لكونه الموجب الاصلي المتعين ثم عند ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة الجامع وهي
مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار لها ان شاءت
اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان بعد الاجل لانها التزمت احدى جهتي
الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فيوجب التخيير وان كان مهر مثلها
اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شا كذا في جامع الشيخ رحمه الله قال رحمه
الله ولهذا قلنا في قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية ان الواجب واحد من هذه
الجملة متعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشا فاوجب التخيير على
احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز لا ان يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء •
وكذلك قولنا في كفارة الحلق وجزاء الصيد • اي وعلى ما قلنا ان كلمة او لاحد المذكورين •
توجب التخيير في موضع الانشا قلنا كذا واختلف الفقها في خصال الكفارة فذهب
بعض مشايخنا العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط الباقي
وذهب الجمهور وهو اختيار الشيخ الى ان الواجب من هذه الجملة متعين ذلك باختيار المكلف
فعلا حتى انه لا ياثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب

على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فيما بينهم فقال ابو الحسن البصري المراد وجوب
الجميع عند جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء
فكان الخلاف لفظيا • وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب
على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا قالوا ان احد الاشياء غير معين اما ان يكون موجبه
ثبوت الحكم في واحد غير معين او في احد معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل
لا سبيل الى الثاني والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول
وذلك تكليف بما ليس في الوسع فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق موافق للاصول
فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين وقلنا
ايضا ذكرت في موضع الانشاء وما كان كذلك يوجب التخيير على احتمال الاباحة فهذه توجب
التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالحمل على الكل على سبيل البدل الغاء للنص
عن مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل ويكون الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
وانما قال اوجب التخيير على احتمال الاباحة لان التخيير الثابت بكلمة او على وجهين • احدها
ان يتناول واحدا ولا يجوز الجمع بين الكل كقوله طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق
من عبيدي فلانا او فلانا فانه يثبت التخيير ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة
على المامور قبل الامر ويثبت الاباحة بالامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه
والثاني ان يثبت التخيير فيجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الحسن او ابن سيرين والخصال الكفارة
التي يخير فيها وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر
فبقيت على الاباحة بعده والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه
يسقط باتيان البعض عن الباقين وقولهم التكليف بالمجهول تكليف ما ليس في الوسع ممنوع
لان التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة لا على حقيقتها وهو
حاصل لان باختيار المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما **قال** رحمه الله واما
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية فقد جعله بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير في
كل نوع من انواع قطع الطريق فقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة
معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها
واكتفي باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب
التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية وقد ورد بيانه على هذا
المثال في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما في
سنن فلا انواع الجناية على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة
بالجملة توجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا تقع الا معلومة وكذلك الجزاء حتى قال
ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال • وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه •
وان شاء قتله ابتدا او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء • قال الله تعالى
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض اي يحاربون اوليا الله ورسوله فان المودة اذا
استحقت بمضاف نفي كل واحد من الجنبين الى الاخر وذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول والمراد
محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته لان المسافر في الفيافي في امان الله متوكل •
عليه فالمعارض له كالمحارب لله ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين وسعيهم لما كان بطريق •
الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى او مفعولا له اي للفساد والمراد بالاية

قطاع

قطاع الطريق عند اكثر اهل التفسير • قال مالك رحمه الله ان او في قوله تعالى ان يقتلوا الى اخره
على حقيقته لامكان العمل بها وعدم قيام دليل المجاز ولان قطع الطريق جناية واحدة في ذاته
فتكون الامام مخيرا في العقوبات في حق قاطع طريق وهو مذهب الحسن والنخعي وابن المسيب وقلنا
هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة المتنوعة وما ذكر على سبيل المقابلة بالمتنوع منقسم •
على ذلك المتنوع فهذه منقسمة على ذلك المتنوع اما انها ذكرت على سبيل المقابلة فلانها ذكر
اجزية للجنايات وكل جزاء مقابل لا محل جزاء له واما ان المحاربة متنوعة فلانها معلومة بانواعها
عادة بتخويف او اخذ مال او قتل فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب التفصيل
والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية فاستغنى بها عن بيانها واكتفي باطلاقها
بدلالة تنويع الجزاء واما ان المقابل للمتنوع منقسم عليه فلان مقابلة الجملة بالجملة تقتضي انقسام
الاحاد على الاحاد كما ذكره الشيخ وسياتي بيانه في الاستدلالات الفاسدة ان شاء الله ويؤيد
ما ورد في بيانه على هذا المثال في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابي •
بردة على التفصيل • روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس •
ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابو بردة وفي بعض الروايات ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي •
وهو الاصح ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال
قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عطية ومن اخاف
الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الحديث تنصيص على التفصيل دون التخيير •
فان قيل بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على من •
قطع الطريق على الحربي وان كان مستامنا • اجيب بان معنى قوله يريدون الاسلام احكام
الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا ليتعلموا احكام الاسلام • وقيل جاؤوا على قصد الاسلام ومن
جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق
على اهل الذمة • فان قيل دل الحديث على ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ
المال الى اخره ولم يتعرض لجماعة قطعوا الطريق فمنهم من قتل ومنهم من اخذ على ان الصلب يجب
على الكل بلا تفصيل • اجاب شيخ الاسلام بان الحد في الحديث ذكر مطلقا حيث لم يفصل بين اخذ
المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع والعبرة لعموم اللفظ دون خصوص السبب
قوله والجناية بانواعها تمهيد للخلاف الذي يذكره فان الجناية بانواعها لما كانت
معلومة فالجزاء المقابل بها كذلك فتكون منقسمة عليها حتى قال ابو حنيفة رحمه الله في من اخذ
المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتدا او صلبه
لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد •
والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكمها واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المارة
وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب ولان من الجائز ان يكون المقصود هو القتل
لانقطاع الطريق على المارة واخذ المال وقع تبعا او المقصود اخذ المال والقتل وقع تبعا
حتى لا يقوم احد بطلبهم فلهذا خير ابو حنيفة رحمه الله • وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم
الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل عليه السلام
يدل على ذلك ولان هذا الحد شرع جزاء القطع طريق الامن بامان الله لاجزاء لاخذ المال والقتل
اذ الجوف في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى بالقتل واخذ المال فتزداد الجناية
فيزداد الحد كما ازداد حد الزاني المحصن لقوة جنايته باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار وقال

من قطاع الطريق ولا يصرف كله
الا لاصحاب ابي برده بل كان
اصحابه سببا لبيان الحكم
في كل نوع صح
صح

الحدثيان

فيه وهو الاصح عندنا • واجاب شيخ الاسلام لابي حنيفة رحمه الله عن المروي في رواية ابي صالح عن
ابن عباس ما ذكرنا وفي رواية عطية العوفي عنه من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف
فقد تعارضت الروايات في حديث فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعل صلى الله عليه
وسلم بالعرنيين فانه لم يعارض فيه الروايات • وقد روي انه عليه السلام امر بقطع ايديهم
وارجلهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة رحمه الله به و
نظر **قال** رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لعبده ودابته
هذا حر وهذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق • وقال ابو حنيفة
رحمه الله نعم هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدين والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا
من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام يحكم وضع على ما سبق
ولهذا الاصل فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث يعتق ويخير في الاولين لان صدر
الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام فيصير •
عطفا على المعتق من الاولين كقوله احدكما حر وهذا • اي ولان او لاحد المذكورين قال الامام
فيمن قال لعبده ودابته هذا حر وهذا ان كلامه هذا باطل لانه وضع لاحدهما غير عين •
وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فلم يكن كلامه مصادفا لمحله فبطل • اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح محلا وما لا يصلح ومثله لا يصلح محلا للايجاب
وكلام الشيخ يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما لان الباطل لا حكم له •
وقال ابو حنيفة رحمه الله بموجب العلة يعني سلمنا انه اسم لاحدهما غير عين وما هو لاحدهما
غير عين لا يكون محلا للعتق لكن لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهي ان هذا
الكلام يحتمل التعيين فكان ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند •
وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته ف
فلانه لو كان الايجاب في العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما
اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه تعين الاخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما جواز
الاستعارة في ذلك فظاهر واذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر
العمل بالحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار فلغوا ما ذكر مضافا الى العبد كانه
قال لعبده هذا حر وسكت فصار ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته
كما هو اصله في العمل بالمجاز وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لما ذكرنا ان المجاز
عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم فاذا لم يكن الحكم ممكنا لم يكن الحقيقة لغى كلامه **قوله**
ولهذا الاصل اي ولان او لاحد الشيئين قلنا فيمن قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا
عتق الثالث في الحال ويخير في الاولين وعند الفراء يخير بين الاول والثاني والثالث ولا •
يعتق واحد منهم في الحال لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظه فصار كانه قال هذا حر او هذان •
كما لو قال لا اكلم هذا او هذا او هذا فانه بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى لو كلم الاول
حنث ولو كلم الاخير حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا في الجامع قلنا
ان صدر الكلام تناول احدهما غير عين وذلك يوجب العتق فيه والواو توجب الشركة فيما
فيما سيق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين والعطف على المعتق يوجب العتق
كما لو قال احدكما حر وهذا واما مسألة اليمين فالقياس ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد
الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر لكنا قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فاوجب

العموم

العموم على تقدير الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بواو
الجمع فصار جامعا له الى الثاني بنفي واحد فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين
والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث كذا في جامع المصنف وشمس الائمة **قال** رحمه الله
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة تقترن فيصير شبيها بواو العطف لا عينه فمن ذلك
اذا استعملت في النفي صارت بمعنى العموم • قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا •
اي لا هذا ولا هذا • وقال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان
معناه فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة ولا خيار
له في ذلك حتى لو استعمل هذا في الايلاء بانتا جميعا • ووجه ذلك ان كلمة او لما تناولت
احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي على ما سبق فلذلك
صار عاما الا انها اوجب العموم على الافراد كان الافراد اصلها حتى ان من قال لا تطع •
فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا • ولو قال فلانا وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما
جميعا واذا حلف رجل لا يكلم فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان لم يحنث حتى يكلمهما • ولو
قال او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد
ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة تصير عامة لان الاباحة دليل العموم فتعيينها
النكرة كما يقال جالس الفقهاء والمحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت والفرق ما بين التخيير •
والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور مخالفا وفي الاباحة موافقا وانما تعرف
الاباحة من التخيير بحال تدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا
فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا ولذلك قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول
منهما وقالوا لو قد برئ فلان من كل حق له قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين
جميعا لان هذا موضع الاباحة فصار عاما الا ترى انه استثنى من الحظر فكان اباحة • وقد •
تستفاد العموم من كلمة او مجازا اذا دلت عليه قرينة اما حالية او مقالية فتصير شبيها
بواو العطف لا عينه لانه من حيث ان يكون كل واحد منهما مرادا بنفسه واو العطف من
حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا يكون عين الواو فيكون معنى كلمة او مرعيا فيها من
وجه • قال الله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون فانها سيقت للتكثير والا
نابر في ذلك فيكون مرادا بدلالة الحال فمن ذلك اي من المواضع التي اقترنت بها دليل •
العموم ما قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا فانه حرم على
النبي صلى الله عليه وسلم طاعتهما ولكن بصفة الافراد ووجه تخصيص الاثم والكفور بحرمة
الاطاعة مع ان كل كفور اثم ان المراد بالاثم عتبة وبالكفور الوليد وعتبة كان راكبا للمأثم •
متعاطيا لانواع الفسق والوليد كان غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو • وقيل معنى
الاية ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا اليه ثم
ونظيره من المسائل ما قال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان
معناه ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث بخلاف الواو فانه لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم
يحنث الا مرة كما في الواو ولانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الاخر وهذا
معنى شبهه الحقيقة فيها لا يقال لما دخل كلام كل منهما في اليمين ينبغي ان يكون يمينين فيحنث
بالكلام معهما مرتين لان تعدد الحنث انما يكون بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى فلم يوجد
الا هتك واحد ولا خيار له في ذلك اي في تعيين احدهما للكلام معه وهو اية العموم •
لانه لو لم يكن للعموم لبقي الخيار كما في قوله لا اكلم اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار يكلم

احدهما الدرهم لا يجب عليه الكلم مع الاخر حتى لو استعمل هذا اى حرفا و في الايلا بان قال
لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة بانتا جميعا
فان قيل لما كان او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احدكما وفيه يكون موليا من
احدهما لا منهما حتى لو مضت المدة بانت احدهما والخيار اليه ذكره في الجامع فينبغي ان
يكون هنا كذلك • اجيب بان القياس في مسئلة احدكما ان يكون موليا منهما ايضا لان
احدى تنبي عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع النفي فتوجب التعميم
الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم لسا برد لا بل العموم فكذا بوقوعه في موضع
النفي ولهذا لا يدخل عليها كلمة الاحاطة فلا يقال كل احدكما ولا كلمة التبعيض فلا يقال
احدى منكما فكانت في حكم المعارف فلا تعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في الايلاء
فكذا في موضع النفي كذا في جامع الشيخ • ووجه المذكور كله ان كلمة او لما تناولت احد المذكو
كان ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي والنكرة اذا قامت فيها دلالة العموم
كانت عامة فكذا هذا وقد سبق بيان ذلك الا انها اوجبت العموم على سبيل الافراد
لانه اصلها لتناولها احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن به وليس من
ضرورة العموم الاجتماع بل قد ثبت بصفة الانفراد ايضا كما في كلمة كل ومن وهو اقرب
الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان • فاذا قيل لا تطع فلانا او
فلانا فاطاع المخاطب احدهما كان عاصيا • ولو قال فلانا وفلانا لم يكن عاصيا حتى
يطيعهما جميعا واذا حلف لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل
الشركة والجمع دون الانفراد الا اذا دل الدليل على ان المراد احدهما بان لا يكون الا
ثابت في المنع كما اذا حلف لا يشرب ولا يزني مثلا فان احدهما يكون مرادا اي لا هذا
ولا ذاك فان الدليل دل على انه انما حلف لان كل واحد منهما محرم شرعا فبقي المراد كل
واحد منهما فيحنث بفعل احدهما اما اذا كان للاجتماع تاثير كقوله لا اكل السمك ولا اشرب
اللبن لم يحنث حتى يجمع بينهما كذا قيل • قوله ومن ذلك اي من القرائن التي تدل على
عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل على العموم ودليل العموم اذا دخل
النكرة عمت اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع
المانع وذلك يوجب التوسعة الا ترى الى قوله الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما
اختلط بعظم فان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبتت الاباحة في
جميع هذه الاشيا كائنة في كل واحد منها • فاذا قال جالس الفقها او المحدثين
فمعناه احدهما او كلاهما ان شئت والفرق بين استعمالها في موضع التخيير وبين استعمالها
في موضع الاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا
وانما تعرف الاباحة من التخيير بحال اي بدليل خارجي يدل عليه اي على احد الامرين
وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة وهو ان يكون هذا الكلام بعد سبق الحظر كما في قوله
لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة في كل واحد منهما فكان له
الخيار في الجمع كما في قوله جالس الفقها او المحدثين او يكون مقصوده اظهار السماحة
كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا فصدمة دلالات الاباحة وعلى هذا اي على ان الاباحة
عرفت بدلالة الحال • قال اصحابنا في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا •
ان له ان يكلمهما جميعا • وكذلك اذا قال لا اقربكن الا فلانه او فلانه فليس بمول منهما
وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لي عليه الا دراهم او دنانير ان له ان يدعي المال

جميعا

جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما الثانية فقد تقدم بيانها واما الاولى
فلانه استثنى من الحظر اباحة اما فيه نفي من المسئلتين فالحظر فيه ظاهر • واما في قوله
برئ فلان فقوله هذا جواب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او
دنانير استثنا من الحظر قال رحمه الله وقال محمد رحمه الله بكل قليل او كثير
على معنى الاباحة اي بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا وكذلك داخل فيها او خارج اي داخلا كا
او خارجا ويجوز الواو فيهما • ذكر محمد رحمه الله في شروط الاصل لو ان ادار شهري دارا
كتب هذا ما اشترى فلان من فلان وساق الكلام الى ان قال بحدودها ومرافقها وكل
قليل او كثير هو فيها او منها كذا • قال شمس الائمة ذكر في كتاب الشروط بكل قليل وكثير في
كتاب الوقف والشفعة بكل قليل او كثير والذي ذكرها هنا احسن لان او للشك ويدخل
عند ذكرها احد المذكورين لا كلاهما فاشار الشيخ الى انها سوا لانها توجب العموم هنا
لان الموضع للاباحة فان الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف
واباحته فكانت الاباحة وهذا معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى
اباحة التصرف ومعناه بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا فتوجب العموم ضرورة فيدخل فيه
ما هو متصل به كالزرع والثمر وكذا تدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها وكذلك
قال ابو يوسف رحمه الله لا يكتب لفظ بكل قليل او كثير لانه يدخل فيه الامتعة الموضوعة •
لانها تحتمل البيع • وقال محمد رحمه الله ارى ان يقيد ذلك الكتاب بقوله هو فيها او منها
من حقوقها لا تعال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن
للبائع الرجوع فيها لان الاباحة ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فياخذ المنصوص في اللزو
قوله وكذلك داخل فيها او خارج يعني او للعموم ايضا كما في الكلام الاول فكان •
مساويا للواو ويجوز استعماله واستعمال الواو في موضعه • قال الطحاوي رحمه الله في
الخيار عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل وكل حق هو لها خارج لانه لو قال وخارج منها
شيا واحدا معنويا بعينين وهذا لا يتصور والمشروط في العقد لا يدخل باحد العنين
خاصة فالاحسن ما قلنا بخلاف قوله قليل وكثير لان القليل جز الكثير فلا حاجة الى ان يقول
وكل قليل وكثير • واجيب عما ذكره بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين في شي واحد اقتضى الكلام
اضمار شيئين اخر بدلالة العطف كما في قولك جا في زيد وعمرو فلا يحتاج الى التكلف المذ
قال رحمه الله وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال ان دخلت في الخبر افضت الى
الشك وان دخلت في الابتدا اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او
لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ان له الخيار وله
وجه اخر هنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قول الله ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم اي حتى
يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل على
الماضي فسقط حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين
كان احتمال كل واحد منهما مشابها بوجود صاحبه مشابهة الغاية من هذا الوجه فاستعير
للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك يقال والله لا افارقك او
تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي او الا ان تقضي حقي وهذا كثير في كلام العرب • قد ذكرنا
انها تدخل بين فعلين او اكثر كدخولها بين اسمين فاذا دخلت في الافعال فحكمها حكم الاسما فان
دخلت في الخبر كقوله تفعل كذا او كذا افضت الى الشك وان دخلت في الابتدا اوجبت

التخيير يعني كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام فاذا قال والله لا ادخل هذه
او لا ادخل هذه الدار فان له ان يختار دخول ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما واذا قال لا ادخل
هذه الدار او لا ادخل هذه الدار ليس له ان يدخل يختار عدم دخول احدهما للبر لانه
يوجب العموم على سبيل الافراد ويحنث بدخول ايهما كان اذ لو لم يحنث بدخول
احدهما صارت اليمين واقعة عليهما وذلك باطل كذا في جامع الشيخ فعلم ان قوله وان
دخلت في الابتدا اوجب التخيير مختص بحالة الاثبات لا النفي فان قوله ان له الخيار حكم
بالمسئلة الاولى دون الثانية ● ولها اي ولهذه الكلمة اذا دخلت الافعال معنى اخر لا يوجد
في الاسما وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الا ان معناه العطف وموضع ذلك اي موضع جعلها بمعنى
حتى او بمعنى الا ان هو ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احد الكلامين اسما والاخر
فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية باحتمال الامتداد
وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ● قال الفراء ان او ههنا بمعنى
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل
على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن لاختلافهما حدثا وحكما فسقطت
حقيقته واستعيرت لما يحتمله وهو الغاية لمناسبة معناه معنى الغاية لانه لما تناول
احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من
هذا الوجه والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد فاستعيرت لحتى ومعناه ليس
لك من الامر شيء في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا
تبليغ الرسالة والجهاد حتى يظهر الدين ● قيل سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم
استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك ● وروي انه صلى الله عليه وسلم لما شج وجهه يوم احد
سال اصحابه ان يدعو على هؤلاء فقال صلى الله عليه وسلم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن
بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سؤال الهداية
وفيه بحث لان او اذا كانت بمعنى حتى يكون للغاية فينتهي النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك
او تقضيني ديني فان الملازمة تنتهي عند القضا وتثبت المفارقة فيصح الدعا عليهم حينئذ
او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل **والجواب** ان الكلام
ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة ولئن سلم انه حجة لكن نختار الشق الثاني ● **قوله**
يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع لانه يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات
عليها ● وذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو قوله او
يكبتهم وليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم
او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من الامر شيء انما انت عبد
مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وعلى هذا لا تتعذر الحمل بالحقيقة والتمثيل لا يكون صحيحا ● د
والجواب ما مر مرارا ان الاعتراض على المثال ليس بشيء على ان مثل الفراء ذهب اليه فيكون التمثيل
نظرا الى ذلك ● وقال عيسى بن ابان او ههنا بمعنى الا ان وهو مذهب سيبويه فان معناه بيان
معنى الاستثناء لما قلنا فيكون المعنى ليس لك من الامر شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم
فتتشفى منهم ● وكذلك في قول الرجل والله لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني
او الا ان تقضي حقي وامثال هذا اكثر في كلام العرب ● **قال** امرؤ القيس بكى صاحبي لما راى
الدرب دونه ● وايقن انا لاحقان بقيصرا ● فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت
فنعذرا **قال** رحمه الله وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار

او ادخل

او ادخل تلك الدار الاخرى ان معناه حتى اذا دخل هذه فان دخل الاولى حنث وان دخل الا[خرى]
اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات
والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه ● اي على ان او تحتمل
معنى الغاية ● وقال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى
ان معناه حتى ادخل فيحنث بدخول الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا بر في يمينه وانتهت
اليمين لاختلاف الفعلين نفيا واثباتا ويكون الغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم
فقد تعذرت الحقيقة وامكن العمل بمجازه فوجب العمل به ● واعترض عليه بان اختلاف
الكلام نفيا واثباتا ليس بمانع عن العطف فان النفي قد يعطف على الاثبات ● قال الله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والاثبات قد تعطف على النفي يقال ما زارني زيد
لكن عمرو والاولى ان يقال اذا جعل الفعل بعدها منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
منصوب تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل
على حتى مجازا وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف ايضا
لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق
وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ● فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم
يسبق مثله ومع ذلك فلم يمنع عن الاجرا على الحقيقة وهي الجمعية ولعل المانع هذا الاختلا[ف]
من خواص كلمة او فان في كلامهم لبعض الحروف ما يثبت الاختصاص ليس لغيره كاختصاص
لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف بحتى بان يكون ما بعده جزءا مما قبله او ما يلاقيه
واختصاص الا بان لا يكون ما قبله منفيا بنفي صريح وغير ذلك ● **قوله** والغاية صالحة
احترازا عن قول الرجل والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار اليوم
فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات لكن النفي مؤبد
والاثبات مؤقت والمؤقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر
جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيكون ينصرف ملتزما الكفارة باحدى اليمينين كانه
قال ان حنثت في هذه اليمين او هذه فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى
حنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه حنث في التزام الحنث في احدى اليمينين
فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى اليه اشار شمس الاسلام **قال** رحمه الله

باب كلمة حتى

اعلم ان هذه الكلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقتها
هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه الا مجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجد
تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك بعلمنا انها وضعت له فاصلها كان لمعنى الغاية فيها
وحاصلها كذلك بمعنى الى كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وتقول اكلت السمكة حتى راسها
اي الى راسها فانه بمعنى الى واو وهذا على مثال سائر الحقايق ● كلمة حتى لما كانت للغاية
فهي للحروف الجارة غالبا وقد استعملت للعطف اورده الشيخ بالدلالة بين الحروف الجارة
والعاطفة رعاية للمناسبة ● وقال الغاية حقيقة هذه الكلمة ● واستدل على ذلك بنفي
الترادف بقوله ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وتقريره الحقيقة استعمال اللفظ فيما
وضع له وهذا المعنى موضوع له فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة اما الاولى فظاهرة ●
واما الثانية فقد بينها الشيخ بقوله وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك
فعلمنا انها وضعت له وفيه نظر لان وجدان استعمالها على ذلك الوجه لا يستلزم ه[ا]

الحقيقة لامكان كون استعماله للغاية مع العطف او مجردا عن معنى الغاية حقيقة واستعماله
للغاية المجردة مجازا ويكون الحقيقة مهجورة والمجاز متعارفا ويمكن ان يجاب عنه بان الشيخ
رحمه الله ذكر في اول باب الحقيقة والمجاز ان طريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع فيكون
الوجدان مجازا عن السماع لان في كل منهما نوع علم او يكون من قبيل المجاز بالحذف اي وجد
سماعها مستعملة للغاية وقد ذكرنا ما هو المراد بالسماع فلا نعيده ثم الكمال اصل في
كل شيء على ما مر والكمال في معنى الغاية خلوص معنى الغاية بمعنى الى اعني ان يكون مجردا
عن معنى اخر مستقل يستفاد من لفظ اخر كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وقولك اكلت
السمكة حتى راسها الى راسها فانه يبقى الراس ولقائل ان يقول في هذا الكلام نظر
من وجهين احدهما ان كلام الشيخ ههنا مناف له اولا لان قوله وخواصها كذلك يعني
المنافي لقوله ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه فان الثاني يقتضي الترادف والاول
ينفيه والثاني ان بقاء الراس في حتى ان كان مستقيما فلا نسلم استقامته في الى لما
سنذكر ان صدر الكلام اذا كان شاملا للغاية يكون لاخراج ما وراها فيكون
الغاية داخلة والجواب عن الاول ان تمسكه بالمنافاة فانه يفيد ان ما بعد
حتى يجب ان يكون اخر جزء او ما يليه ولا يدخل في المغيا وما بعد الى ليس كذلك فكان
موضوعا للغاية لم تدخل تحت المغيا وعن الثاني ان قوله بمعنى الى وقوله الى راسها
للمبالغة في المخالصة للغاية والتجرد عن العطف لانه في معناه من كل وجه فان حال
الشيخ اعلى من ان يبلغ في ابطال ما يرونه قوله وهذا على مثال سائر الحقائق
يعني في كونها موضوعة لمعان خاصة نفيا للترادف قال رحمه الله ثم قد
تستعمل للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة مع قيام معنى الغاية بقول جاءني
القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا فزيد اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية
الامر الى قولهم استنت الفصال حتى القرعى فجعل عطفا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة
وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلته ايضا المناسبة بين الغاية
والعطف الاتصال والتعاقب ومجراها عاطفة مجراها جارة في تضمن معنى الغاية
والتغاير في ابناء الثاني الاول كالواو وخاصة تركيبه اما التعظيم كقولك مات
الناس حتى الانبياء او التحقير كقولك استنت الفصال حتى القرعى ولا بد من المجانسة
بين ما قبله وما بعده لان فيه معنى الغاية والغاية طرف وطرف الشيء لا يكون من غيره
وايضا التعظيم والتحقير غالبا انما يظهران بالنسبة الى الجنس وعلى هذا قالوا اذا قال
اعتقت غلماني حتى فلانة لم تعتق فلانة لان الامة ليست من جنس الغلمان قال فكانت
حقيقة قاصرة يعني من حيث انها لم تخلص للغاية بل صار معناه العطف مع الغاية ولقائل
ان يقول فما بال الغاية مع كونها غير داخلة لم تجعل كذلك والجواب ان العطف
معنى مستقل يستفاد من لفظ فالجمع بينهما مخرج عن الحقيقة ولا كذلك دخول الغاية
على ان حتى موضوع للمعنيين جميعا على ما مر فهما حقيقته قال رحمه الله وقد تدخل
على جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك بان
كان خبر المبتدا مذكورا فهو خبر والا فيجب اثباته من جنس ما قبله بقول ضربت القوم
حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة هي غاية ومن ذلك اكلت السمكة حتى راسها الا ان
الخبر غير مذكور ههنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غيره
اعني حتى راسها ماكول لي او ماكول غيري وقد تدخل حتى على جملة مبتداة على مثال واو

العطف اذا

اي صح

العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي مع ذلك الغاية لكن لا يكون حينئذ للعطف بل للاستئناف
بعدها ولهذا جاز دخول واو العطف عليها كما في قول امرئ القيس وحتى الجياد ما يقدن
بارسان فالجياد مبتدا وما بعده خبر ولو كان للعطف لما جاز دخول العاطف عليها
فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد كما ان واو العطف اذا استعملت لعطف
الجمل لا يقيد الشركة بل لا يكون للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف
والابتداء وقد تقدم البحث في ذلك انه لا يوجب الشركة لا لكونها ليست للعطف
بل لان الشركة مع الافتقار ثم ان كان خبر المبتدا مذكورا فهو جزء كلام تام لا يحتاج الى
تقدير شيء والا فيجب اثباته من جنس ما قبله بقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه
جملة مبتداة غاية للضرب ومعناه ضربتهم حتى غضب زيد وعلى هذا اكلت السمكة حتى
راسها الا ان الخبر غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه
اي الى المتكلم اي حتى راسها ماكول لي او الى غيره اي ماكول غيري فالراس في مسالة السمكة
لم يؤكل في الجر واكل في النصب والرفع اما في النصب فاكله اكل بدن السمكة واما في
الرفع فيحتمل ذلك وغيره كما اشار اليه الشيخ ولا اشكال في الوجوه الا في احتمال الغير
فان كل حرف يحتاج الى قرينة عامة للمحذوف وقرينة خاصة لتخصيص المقدر فالقرينة
العامة هي المبتداة لاحتياجه الى الخبر والخاصة هي الفعل فتقدير الفاعل اكلا لتقدم
ذكره واما تقدير غيره فيحتاج الى [illegible] قال رحمه الله وموضعها في الافعال ان
يحتمل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتداة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الاخر دليلا على الانتهاء فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي وهذا اذا صلح الصدر
سببا ولم يصلح الاخر غاية وصلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان تعذر هذا
جعل مستعارا للعطف المحض وبطل عنها معنى الغاية وعلى هذا مسائل اصحابنا في الزيادات
مدخولها حتى اذا كان فعلا فاذا اعتبار المعاني على ما اذا كان اسما فلهذا اعاد ذكره و
وذلك هو اعتبار احتمال امتداد الصدر وصلاحية الاخر دليلا على الانتهاء وجعل للمجازاة
اذا صلح الصدر سببا والاخر جزاء لا غاية وتجرده عن معنى الغاية بالكلية ولم يكن شيء من
هذه الاعتبارات منظورا اليه اذا كان مدخوله اسما وهذا لان هذه الكلمة اذا دخلت
في الاسم تبين الاعراب ايضا عاطفة غالبا فلم يحتج الى نصب علامة واما اذا دخلت
الفعل فالاعراب لا يميز بين كونها للغاية او للمجازاة فاحتيج الى نصب علامة وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دليلا على الانتهاء اي ان يكون الاول
مما يصلح لضرب المدة والاخر يدعو الى الاقلاع كقوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يستقم
هذا اي ان لم يصح ما ذكرنا اما بعدم الامرين المذكورين كقولك عبدي حر ان لم اتك
حتى تغديني لان الاتيان ليس بممتد والتغدية لا تصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيارة
او بعدم احدهما بان لا يكون الصدر ممتدا كقولك ان لم اتك حتى تشتمني فان الاول حينئذ
لا يمتد لعدم صلاحية ضرب المدة فيه والثاني يصلح دليلا على الانتهاء لان الشتم اهانة
فيكون منهيا للاتيان او بعكسه كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي محاربة
فان القتال قد يمتد يوما واكثر والمحاربة لا تصلح دليلا على الانتهاء لانه واجب علينا
وان لم يبتدؤا بالحراب فلا يخلو اما ان يكون الصدر صالحا لكونه سببا والاخر جزاء او لا
فان كان يكون حتى للمجازاة بمعنى لام كي كما في المثال الاول فان الاتيان على وجه الزيادة
والاكرام يستوجب الثناء والثناء يصلح جزاء له وكما في المثال الثالث فان القتال يصلح

ندور صح

د

زاد

سببًا لانتفاء الفتنة وانتفاؤها مسبَّبًا عنه لمناسبة بينهما لان جزاء السبب غايته كسببه • قال
الشيخ وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اراد انه حقيقة فاما من حيث ان معنى الغاية باقٍ
فيها من وجه نظير هذا الحمل قوله ولم يصلح الاخر غاية على الخلوص اي غاية خالصة هي كمالها
اي تمام حقيقتها وان لم يكن جعل مستعارًا للعطف المحض ويبطل معنى الغاية وليس
لهذا نظير في الاسماء وعلى هذه المعاني الثلثة مسائل اصحابنا رحمهم الله في الزيادات
قال رحمه الله ولهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر في كتاب الله تعالى قال
الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وحتى تغتسلوا وهي بمعنى الى وكذلك
حتى تستأنسوا ومثله كثير وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كي لا تكون • وقال وزلزلوا
حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين • احدهما الى ان يقول الرسول فلا يكون ل
فعلهم سببًا لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات انها
اعلام الانتهاء من غير اثر • والثاني وزلزلوا الى ان يقول الرسول فيكون فعلهم سببًا
لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء • وقرئ حتى يقولُ بالرفع على معنى حالة مبتداة اي
حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببًا ويكون متناهيًا • لما ذكر علامة كل
واحد من المعاني اراد ان يسند ذلك الى الاستقراء فما هو حجة في افادة الالفاظ
معانيها فابتدأ بالترتيب المار فاورد الايات الثلث للغاية المجردة فان صدرها
مصدرة بالنهي فهي ممتدة لا محالة واعطاء الجزية يصلح دليلًا على الانتهاء لان نفس الكفر
غير مبيح للقتل بالاجماع وقبول الجزية خلف عن الاسلام فيصلح منهيًا كالاصل وكذلك
الاغتسال في الاية الثانية يصلح منهيًا لنهي القربان للصلوة جنبًا وكذلك الاستيناس
اي الاستيذان في الثالثة يصلح منهيًا للمنع عن دخول البيت • واورد قوله تعالى
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة على الوجه الذي مرّ وزلزلوا حتى يقول الرسول على احد
الوجهين للمجازاة وهو ان يكون معناه ازعجوا ازعاجًا شبيهًا بالزلزلة بما اصابهم من
الاهوال الى ان يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا فعلهم يكون سببًا لمقالته وهو لا يوجب
الانتهاء بل يكون داعيًا اليه والوجه الاخر ان يكون بمعنى الى اي حركوا بانواع البلايا الى
الغاية التي قال الرسول وهو القسم او سعيا متى نصر الله وعلى هذا لا يكون فعلهم سببًا
لمقالة الرسول وينتهي عندها على ما هو موضوع الغايات انها اعلام اي علامات
انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائه قيل الزلزال وقع عليهم ولم يكن لهم في ذلك فعل
فكيف اضافته اليهم • واجيب بانهم لما زلزلوا كان الزلزال موجودًا منهم وفيه تكلف
يغني عنه جعل المصدر مضافًا الى المفعول وهذان الوجهان على قراءة النصب
وقرئ بالرفع على حالة مبتداة اي حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببًا ويكون
متناهيًا به • قال صاحب الكشاف يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل
حتى يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا يبقى فيه معنى الغاية وهذا او
نظير قوله او غاية هي حالة مبتداة • **قال** رحمه الله وقال محمد رحمه الله في الزيادات
في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او يشفع فلان او
يدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع قبل الغاية حنث لان الفعل بطريق التكرار
يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه يحتمله في حكم الحنث لا محالة وهذه الامور دلالة
الاقلاع عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية
لما فرغ من ايراد الامثلة من الايات شرع في بيان ما ذكر محمد رحمه الله من الفروع ما هو

مبني على القواعد المذكورة فقال في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي
يدي او يشفع فلان او يدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع عن الضرب اي كف عنه
قبل الغاية حنث في يمينه وبين علامة الغايات بقوله لان الفعل بطريق التكرار يحتمل
الامتداد لان امتداد مثله انما يكون بتجدد الامثال واحتمال امتداد الصدر من
علامة الغاية فالفعل بطريق التكرار من علامة الغاية **وقوله** والكف عنه اي عن
الفعل المحلوف عليه محتمله لا تعلق له في اثبات امتداد الصدر ولعله اراد ان يكون جوابًا
لرجل تقريره ان يقال انعقاد اليمين يستلزم لتصور شرط الحنث حتى لو قال لا اقتل
فلانا وهو ميت ولا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور ههنا وذلك فيما
نحن فيه ممنوع • وتقرير الجواب ان شرط الحنث وهو الاقلاع قبل هذه الامور متصور
لانه محتمل هذا الفعل لا محالة فاستطرد بهذا على قوله حتى اذا اقلع قبل الغاية حنث
ثم ذكر بعده العلامة الاخرى للغاية بقوله وهذه الامور دلالات الاقلاع لان
الانسان يمتنع عن الضرب بها ودلالة الاقلاع من علامة الغاية لما عرف فوجب العمل
بحقيقتها فلو اقلع قبلها حنث قيل شرط البر متصور في الزمان الثاني فلما ذا يحنث في الحال
واجيب بان اليمين يقع على الوقت لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو
العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا حكم يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من يمين
الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورًا في الزمان الثاني • ولكن
تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغا
موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه • فان قيل لا نسلم انه علة تامة حتى يكون موجبًا اجيب
بان المراد من الموجب هو المقتضي السالم عن وجود المانع وما ذكرتم موهوم فلا يصلح ان يكون
مانعًا لان الاصل عدم ما يحدث قالوا هذا اذا لم تغلب على الحقيقة عرف فان غلب وجب
العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى يموت
كان محمولا على الضرب الشديد **قال** رحمه الله ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلًا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة
الاتيان والاتيان يصلح سببًا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غايته فاستقام
العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببًا للجزاء بالغداء وقد وجد • هذا
بيان ما يكون حتى للمجازاة بمعنى لام كي وهذا لان قوله ان لم اتك حتى تغديني اخره لا يصلح دليلًا
على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان ولكن اوله يصلح سببًا للتغدية لانه اذا كان على
وجه التعظيم والزيادة احسان فيصلح مكافاة للاحسان فحمل عليه لان جزاء السبب غايته
فاستقام العمل به وصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببًا للجزاء وهو وجه التعظيم
والزيادة لا التحقير والاهانة وقد وجد ذلك اذا اتاه كذلك ولا يضره عدم التغدية لان
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط والمحلوف عليه وجود الشرط ليس الا **قال**
رحمه الله ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا
الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببًا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه
فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم اتك حتى اتغدى بك فصار كانه قال ان لم
اتك واتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد او
اصلا حنث • اعلم ان الجزاء يستعمل تارة في الاحسان وطورًا في الحرمان فاولهما اشار قوله
تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله وجزاء سيئة سيئة ومراد الشيخ ههنا هو الاول

الى الانسان قوله لا يصلح سببا للفعله ولا فعله جزاء الانسان نفسه فان فعل الشخص انما يقع جزاء الفعل
بذلك المعنى لان وقوع ذلك انما هو للتحريض على ما هو سبب له والانسان يتمكن من احراز ما هو
جزاء من غير ان يقدم ما هو السبب له من افعاله فلا حاجة اليه واما بالمعنى الثاني فقد يقع
فعل الشخص جزاء اجابة لما وقع لا على ما ينبغي كوجوب سجدة السهو وجزاء قتل الصيد وكفارة
الافطار والظهار واذا عرف هذا فقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك حتى للعطف
المحض لان هذا اي التغدي من طعام الغير عند الاباحة او التغدية التي ينبني عليها التغدي
احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو داع اليه كما مر ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا
فعله جزاء الاتيان نفسه يعني بالمعنى الاول لما مر فحمل على العطف المحض وعلى هذا ان لم اتك
حتى اتغداك فصار كانه قال ان لم اتك فاتغدى عندك لما ذكر من المناسبة بين
حتى والفاء فالمحلوف عليه الاتيان والتغدي فلو اتى ولم يتغد معا فالاتيان ولكن تغدى
من بعد الاتيان من غير تراخ على ما عرف من مفهوم الفاء كان بارا وان لم يتغد اي اصلا حنث
وهو ظاهر • قال صاحب الكشف وظني ان المسالة كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثل ما
في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم فلم يتغد على الفور ثم •
تغدى من بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور من غير تراخ اي غير اليوم فقد بر وان
لم يتغد في اليوم اصلا حنث اما لو اجريناه على الاطلاق كما هو المذكور في الكتاب
فلا ادري يعني قوله من غير تراخ اذ لو قدرت من غير تراخ عن الاتيان لا يستقيم مع قوله فلو •
يتغد ولو قدرت من غير تراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر
ولعل جعله مستعارا للفاء موافق لما في الكتاب من الاطلاق على ما ذكر من المعنى ولفظ اليوم
لا يوافق ذلك فانه لو اتى في اول اليوم ولم يتغد عنده ثم تغدى في اخره لفظ اليوم يفيد
البر وجعله بمعنى الفاء يابيه وما ذكر في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات يحمل على
جعله مستعارا بمعنى ثم **قال** رحمه الله وهذه استعارة لا يوجد ذكرها في كلام
العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اخترعها اصحابنا
على قياس استعارات العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث توصل الغاية •
بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار
للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا •
الباب وينبغي ان يجوز على هذا جاءني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب واذا استعير
للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب • استعارة حتى للعطف
المحض لم توجد في كلامهم اذ لم يسمع رايت زيدا حتى عمرا بالاتفاق قوله ولا ذكرها احد من
ائمة النحو فيه تسامح لان النحوي لا تعلق له ببحث الحقيقة والمجاز لان المراد انهم لم يستعملوا
في تراكيبهم اصلا وانما اخترعها مجتهدا اي استخرجها بقريحته على طريق استعاراتهم لان الاستعارة
ليس من شرطها السماع لما مر وانما شرطها المناسبة وقد وجدت لان بين الغاية والعطف
مناسبة من حيث توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت للعطف مع قيام الغاية •
بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته وهذا اي ما ذكرنا
من استعارة حتى للعطف المحض على مثال الاستعارات اصحابنا في غير هذا الباب كاستعارة •
البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق والكفالة للحوالة ونحوها واذا استعيرت حتى للعطف
المحض استعير بمعنى الفاء لانها توجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو ولان التعقيب اشد •
مناسبة للغاية من مطلق الجمع والامام العتابي جعله بمعنى الواو وقال ان تعذر الجزاء

يحمل على

يحمل على العطف فقال في قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم اتك اليوم واتغد
عندك **قال** رحمه الله **باب حروف الجر** اما الباء فللالصاق بدلالة هو
معناه بدلالة استعمال العرب ولكون معنى خصه هو له حقيقة ولهذا صحبت الباء الاثمان •
ثم قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما د
لا يصح الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصفة
بالكر ثمنا الكر شرطا لصحة الاصل وهذا احد الاثمان التي هي شروط واتباع • عن
حروف الجر بالوضع لافضاء الفعل ومعناه اي ما يليه اي انها حروف وضعت لتوصل معاني
الافعال او ما يشبهها من اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر والظرف
والجار والمجرور وكل ما فيه معنى الفعل الى ما يتصل به وانما قيل الى ما يليه ولم يقل الى الاسم
ليتناول مثل قوله بما رحبت فانه ليس باسم ولكنه في تقدير الاسم ولا اشكال بهمزة التعدية
في نحو اكرمت زيدا فانها مفضية معنى الفعل الى ما يليه اذ التعدية انما حصلت بها
مع انها ليست بحرف جر لان المراد مما يليه ما يتصل به من الاسم وما اتصل به الهمزة هو •
الفعل فلو كانت مفضية معنى الفعل الى ما يليها لزم افضاء الفعل الى نفسه وقرينة قبل
سميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم وقيل سميت بذلك باعتبار عملها وهو دون
ايضا راجع الى الاول فانها اعطيت عمل الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم اما الباء فللالصاق
واستدل الشيخ على كونها حقيقة فيه بدلالة الاستعمال وقد عرف ما عليه •
والجواب عنه باختصاصه لمعنى يخصه دفعا للاشتراك ثم الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا
به فما دخل عليه الباء هو الملصق به وهو ظاهر فيكون الاخر هو الملصق والمقصود الاصلي
فيه اتصال الفعل بالاسم لا عكسه فالملصق الاصل والاخر تبع كالالة ولهذا صحبت الباء
الاثمان فاذا قال اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة صار الكر ثمنا بدلالة الباء
ووجب في الذمة حالا كما اذا سمى الدراهم او الدنانير لان المكيل والموزون مما يجب في الذمة
فيصح التصرف فيها قبل القبض بالاستبدال كما في الاثمان وان عكس صار سلما ويصير العبد •
راس مال السلم ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض وهذا لان الثمن ليس بمقصود في البيع
بل بمنزلة الالة تبع فان الغرض من البيع الانتفاع بالمملوك وهو يحصل بالمبيع لا بالثمن لانه
في الغالب من النقود وليست بمنتفع بها في ذاتها بل وسيلة الى المقصود كالالة للشيء •
ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عند الانسان فصح الثمن بدخول
للباء كالشرط اي التبع فالواو في قوله واتباع للتفسير وله نظائر في هذا الكتاب وانما
عبر عن التبع بالشرط لان الشرط منظور اليه في الجملة وذكر الثمن لما كان لا بد منه في المبايعات •
عبر عن ذلك بالشرط رعاية لذلك **قال** رحمه الله ولذلك قلنا في قول الرجل •
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الصدق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله
الخبر بالالة حرف الالصاق كما تقول بسم الله اي بدات به فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا
بقدومه والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول
الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان
اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك
دليل الوجود لا موجب له لا محالة • اي ولان الباء للالصاق قلنا في قول الرجل ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر انه يقع على الخبر اي يصرف الكلام الى الخبر الثابت اي الصادق •
فان الكذب لا ثبوت له • واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعو

الخبر وتقريره ما وقع مفعول الخبر فعل صحبه الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فما وقع
مفعول الخبر لا يصلح مفعولا اما الاولى فظاهرة واما الثانية فقد بينها الشيخ في جامعه قال
ان الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على
المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول
الخبر لا حقيقة ولا مجازا الا ان المشغول لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول اخر هو كلام كانه قال
ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فنفي القدوم على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم يقتضي
قبل وجوده والباء للالصاق فيقتضي وجوده الى هذا كلامه ورد بانا لا نسلم ان قوله
بقدوم فلان لم يصلح مفعول الخبر من حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور
منصوب المحل على المفعولية كما في قوله اخبرني بهذا الخبر فلان **والجواب** ان عدم
صلاحيته لفظا ظاهر وقد اشار اليه الشيخ بقوله لان المشغول لا يشغل واما معنى
فلذلك لان القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما يقع به المعرفة فصحة السند
المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا
لفظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة الكلام المجاز يقتضي
صحة التكلم لانه خلف عنها في التكلم كما مر وهذا ادنى الشرطين فقدر محذوف ما يصححا
لكلام البالغ العاقل ويكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهو اسم للموجود
منه فما لم يوجد لا يلصق به الخبر واورد ايضا بان قوله كما يقول في بسم الله ليس بجيد
لان بسم الله يقتضي عاملا يقدر على حسب ما اقتضاه المقام وما نحن فيه ليس كذلك
لوجود ما يصلح عاملا فان لم يوجد دليل على المحذوف والحذف بدونه لا يجوز
والجواب ان تمثيله ببسم الله ليس في اقتضاء العامل بل في دلالة حرف الالصاق
على الملصق وكلاهما سيان في هذا المعنى واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم
فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان
مع ما بعده بتقدير المصدر حتى يكون معناه ان اخبرتني بقدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول
الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان تعذرت لكن المصير الى المجاز ممكن لصحة الكلام لفظا فكان
شرط الحنث التكلم والتكلم بالقدوم دليله اي يوجب الظن به الا ان يوجب وقوعه
لا محالة فان قيل الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اي علما
والخبير من اسماء الله كالعليم بل ابلغ لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية فكان الاخبار والاعلام
سواء فكان الواجب ان يقع على الحق كما لو قال ان اعلمتني ان فلانا قد قدم اجيب بان الخبر في
العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع الخبر على الحق والباطل فانه
يقال خبر باطل وزور ولا يجوز ذلك في العلم **قال** رحمه الله ولهذا قالوا في قوله
انت طالق بمشيئة الله او بارادته انه بمعنى الشرط لان الالصاق يودي معنى الشرط ويفضي
اليه وكذلك اخواتها على ما ذكر في الزيادات اي ولان الباء للالصاق قال اصحابنا
رحمهم الله في قول الرجل لامراته انت طالق بمشيئة الله بمنزلة قوله انت طالق ان شاء الله
فلا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة اذ لا يمكن
الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط
غير ان التعليق بمشيئة الله ابطال لما عرف فلا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله واراد من اخواتها
الارادة والرضا والمحبة فانها اضيفت الى الله لم يقع شيء لما مر وان اضيفت الى العبد
كانت تمليكات يقتصر على مجلس العلم فان قيل لم لا يحمل الباء على السبب كما في قوله تعالى جزاء

بما كسبا

بما كسبا وفي قوله ذلك بما عصوا حتى يطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشيئة الله او لمشيئة فلان
اجيب بان الحمل على ما هو اقرب الى الحقيقة اولى وذلك في الحمل على الشرط لان الشرط يقتضي
زمانا كما ان الالصاق كذلك بخلاف العلة والمعلول لان العلة ان كانت عقلية فهي تقارن
المعلول زمانا وان كانت شرعية ففيه خلاف ولا خلاف في تقدم الشرط وقيل فيه
نظر لان الكلام في كونها للسبب لا للعلة ولانا لا نسلم ان الالصاق يقتضي الترتب الزماني
والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت سببية يقع الطلاق منجزا وان سلم ذلك فذلك
انما يكون لالغاء بما يجب ان يتعلق بما قبلها اصلا والحمل على مجازيه اعمال له فهو من الحمل
على مجاز يستلزم الالغاء فان قيل حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء
اجيب بان الالغاء فوق ابطال اصل الكلام لان الطلاق ابغض المباح عند الله ولان ذلك
انما لزم ضمنا لانا حملنا على الشرط لاعماله ولما كان التعليق بما لم يعلم لزم ابطال الكلام في
ضمن ذلك والضمنيات لا تدخل تحت القواعد **قال** رحمه الله وقال الشافعي
رحمه الله ان الباء للتبعيض في قول الله تعالى وامسحوا برءوسكم حتى اوجب مسح بعض الراس
وقال مالك رحمه الله الباء صلة لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن
فيصير تقديره وامسحوا رءوسكم وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع
للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام اصلا واما هو
من العوارض ولا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد الا لضرورة بل هذه الباء
للالصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما
يقال مسحت الحائط بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى محله ومسحت راس اليتيم بيدي
واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم
برءوسكم اي الصقوها برءوسكم فلا يقتضي استيعاب الراس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضي
وضع آلة المسح وذلك لا يستوعبه في العادات فيصير المراد اكثر اليد فصار التبعيض
مرادا بهذا الشرط ذهب الشافعي رحمه الله الى ان المفروض في مسح الراس بعضه وهو
ادنى ما يتناوله اسم البعض واشار الشيخ ههنا الى ان ذلك منه كان استدلالا بقوله
وامسحوا برءوسكم فانه جعل الباء للتبعيض وذهب مالك رحمه الله الى انها صلة اي زائدة
لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كما في قوله تعالى تنبت بالدهن فيكون تقديره وامسحوا
رءوسكم فيجب مسح الكل ثم اجاب الشيخ عن الشافعي بقوله اما القول بالتبعيض فلا اصل
له في اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من فلو كان الباء موضوعا له ايضا لزم التكرار اي الترادف
بالنسبة الى الحرفين والاشتراك يعني بالنسبة الى الباء فانها موضوعة للالصاق واللازم
باطل لما ذكرنا ان الترادف والاشتراك على خلاف الاصل فالملزوم مثله وهذا صحيح ان
كان استدلال الشافعي رحمه الله لغويا واما اذا كان استدلاله على ما ذكره صاحب
المحصول ان الباء اذا دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برءوسكم يكون للتبعيض
لانا نعلم الفرق ضرورة بين قولك مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة
الاول الشمول والثاني التبعيض فحينئذ يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله البعض
فلا فرق بين استدلاله واستدلالنا سوى انا نقول ثلاثة اصابع على احد طريقيها والربع بحيث
حذف المعرف على الاخرى واجاب عن قول مالك رحمه الله بقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة
والاقتصار على التوكيد الا لضرورة ولا ضرورة ههنا لان العمل بالحقيقة وهو الالصاق ممكن
وذلك لان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان متعديا الى محله يعني بنفسه فيستوعبه بالعمل

كما يقال مسحت الحائط بيدي يتناول كله لانه اضيف الى جملته واذا دخلت في محل المسح بقي
الفعل متعديا الى الالة فيكون تقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي استيعاب
الراس لانه لم يتفرع بنفسه للعمل له لكونه غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع الة المسح
وذلك لا تستوعبه اي اليد في العادات وتذكير الضمير باعتبار المذكور فان ما بين
الاصابع والكف لا يستعمل في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي له حكم الكل وهو ثلاثة اصابع
فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط اي بشرط ان يكون البعض مقدرا بالة المسح او
باكثرها لا ان يكون مطلق البعض مرادا كما قاله الشافعي رحمه الله **قال** رحمه
الله واما الاستيعاب في التيمم مع قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة
المشهورة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
لجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء
الباقي على ما كان • هذا جواب دخل مقدر تقديره لو كان دخول الباء في المحل لا تقتضي
استيعاب المحل لما كان استيعاب الوجه بالمسح في التيمم واجبا واللازم باطل فالملزوم
مثله • وتقرير الجواب ان استيعاب الوجه في التيمم ثبت بدليل اخر وهو السنة المشهورة
حديث عمار بن ياسر يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة على النص
بمثله جائزة على ما مر فثبت الاستيعاب به ولزم الباء زائدة وفيه بحث فان هذا
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء به في الاية زائدة لانه خلاف الاصل • واجيب
بان الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب اذ المراد من ضرب الوجه مسحه ومسح الوجه
وهو اسم للكل يقتضيه لا محالة • ورد بانا لا نسلم ان المراد بالوجه كله وهو عين النزاع
هذا ما ذكروه والحق في ذلك انا قلنا ان الباء اذا دخل المحل لا يقتضي الاستيعاب لا انه
يقتضي عدم الاستيعاب فلا يكون السؤال واردا على القاعدة المذكورة واما ذكره الشيخ
دفعا لوهم من عسى يتوهم ذلك غاية ما في الباب انا اذا طولبنا بما ثبت به الاستيعاب
في التيمم نستدل عليه بالحديث او بدلالة الكتاب • اما وجه الاستدلال بالحديث
فان الوجه ذكر معرفا باللام واللام اما ان يكون للعهد او للحقيقة او للاستغراق او الجنس
او زائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء وهو خلاف الاصل ولا الى الثالث لانه غير مشهور
لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ما ثمة
معهود اصلا • والثاني يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص
الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن • واما بدلالة الكتاب فلان المسح
شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان وبيانه ان التيمم شرع خلفا
عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فهو تنصيف وكل تنصيف
يدل على بقاء الباقي على ما كان فشرع التيمم يدل على بقاء الباقي على ما كان • اما الاول
فقد ظهر بما تقدم قبله واما الثاني فبالاستقراء فان صلوة المسافر وعدة الاماء وحد
العبيد نصف ولعدمه لم يتغير لشيء وفيه بحثان • الاول شرط الدلالة ان يفهم كل من كان من
اهل اللغة ولا يشترط فيه الاجتهاد وهذا معنى لا يفهمه اهل اللغة بل انما استخرجه الفقهاء
بالقياس على اصول الشرع • الثاني ان المسائل تمسك بعبارة النص والعبارة راجحة
على الدلالة **والجواب** عن الاول انا لا نسلم ان اللغوي لا يفهم من التنصيف بقاء
الباقي على ما كان فان اهل التعامل كلهم يتعارفونه وان سلم ذلك فهي حقائق عرفية •
لا مدخل لمن لا يعرف الاصطلاح فيها فصار عدم الفهم بعدم فهمهم لمثل هذه الدلالة

غرضا فان اشتراط فهم اللغوي يستلزم معرفة الوضع لا محالة وهذا الجواب مطلق يفيد في كثير
من مواضع الدلالة كما يجيء • وعن الثاني بما قلنا ان عبارة النص لا يقتضي عدم الاستيعاب وانما
لا يقتضي الاستيعاب وهذا اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فتبقى الدلالة سالمة عن
المعارض فيثبت الاستيعاب شرطا بها **قال** رحمه الله وعلى هذا الاصل قولنا ان
ان خرجت من هذه الدار الا باذني انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى
ملصقا به لغة وهو الخروج الملصق بالاذن فصار الخروج الموصوف به مستثنى فصار
عاما فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه
فحمل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية • اي ولان الباء للالصاق اذا قال
ان خرجت من هذه الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن توجيه ذلك ما ذكر الشيخ بقوله لان
الباء للالصاق وتقريره الباء للالصاق وكل ما كان للالصاق يقتضي ملصقا فالباء في باذني
يقتضي ملصقا بالاذن واثبت المقدمتين بقوله لغة ثم قال وهو الخروج يعني ذلك الملصق هو
الخروج وذلك لانه لا بد من تقدير شيء يجانس المستثنى منه فان المجانسة اصل في الاستثناء •
وهو الخروج بدلالة خرجت فانه يدل على مصدره لغة وهو المستثنى منه لعمومه لانه نكرة
في سياق النفي لان اليمين للمنع والنكرة في سياق النفي تعم فصار كانه قال لا تخرج خروجا ملصقا
باذني فصار الخروج الموصوف بالاذن مستثنى عاما لان النكرة اذا اتصفت بصفة عامة
تعم فبقي غيره داخلا تحت الحظر فان خرجت بغير اذنه حنث • فاما اذا قال ان خرجت الا
ان اذن لك فليس هنا ما يقتضي الملصق فيصير المستثنى هو الاذن وهو لا يصلح كذلك
لعدم المجانسة فتعذرت فيصار الى المجاز فجعل الا بمعنى حتى لان الاستثناء يناسب الغاية
في مخالفة ما بعده لما قبله • قال الشيخ في جامعه الا ههنا بمنزلة حتى يعني لو اذن في الخروج
ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لا يحنث • وقال الفراء يحنث ولم يفرق بين الصورتين في لزوم
تكرار الاذن • واحتج على ذلك بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم قال
لو استلزم سقوط الباء لزوم التكرار لما كان تكرار الاذن في الدخول شرطا واللازم باطل
فالملزوم مثله وبان كلمة ان مع الفعل بمصدر ولا اتصال بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير
الصلة وهي الباء • واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان تكرار الاذن من لفظ الا ان حتى لو كان
لفظا حتى كان الحكم كذلك بل عرف ذلك من قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي • وعن الثاني
بانا لا نسلم ان المصدر يحتاج في الاتصال الى صلة ولئن سلم فلا نسلم تعين الباء لذلك حتى
يقتضي ملصقا ولئن سلم فاضمار الجار قليل **قال** رحمه الله وما كلمة على فانها
وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام
في قول الرجل لفلان علي الف درهم انه دين الا ان يصل به الوديعة فان دخلت في المعاوضة
المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت في البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق
فاستعير له واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط حتى ان من قالت له امراته طلقني
ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة لم يجب شيء عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب ثلث الالف
كما في قولها بالف درهم • وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم على ما قلنا ولكن بين
الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل بينهما معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا
بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه
بالشروط حتى انه من جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلث
وان خالف لم يجب وفي المعاوضة المحضة يستحيل معنى الشرط فوجب العمل بمجازه وهو

الباء قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك الاية اي بهذا
الشرط كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه ومنه فلان علينا
امير وزيد على السطح لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي على من هو
عليه فصار موضوعا للايجاب والالزام في قول الرجل لفلان علي الف درهم وفي هذا الكلام
غموض لان ما ذكر من المفهومات كل منها مخالف لغيره فان الوقوع على الشيء غير ارتفاعه
وغير علوه فوقه وغير الايجاب والالزام فان كان على موضوعا للجميع فهو مشترك وهو
ليس باصل كما مر مرارا وان كان موضوعا للبعض وفي الاخر مجاز فليس هذا موضع بيان
ذلك وان جعل الالفاظ مترادفة باصطلاح من عنده لا نزاع فيه ولكن الشيخ كان يعرض
عن ذلك ايضا كثيرا والذي يناسب ان يقال ان المعاني الاول انما هي لغويات
قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام اراد وضع اهل الفقه وقوله
انه دين بكسر الهمزة لانه كلام ابتدائي وانما يصير دينا لان الالزام والايجاب الكامل
انما هو فيه والاصل الكمال الا ان يصل به الوديعة حينئذ لا يثبت الدين في الذمة لان على
يحتمل الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة فان دخلت
في المعاوضات المحضة اي التي خلت عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت
بمعنى الباء اذا استعملت فيها كقولك بعتك على الف درهم او اجرتك او تزوجتك على الف
درهم معناه بالف درهم لانه لما تعذر العمل بحقيقتها لما فيها من معنى الشرط والمعاوضة
المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من معنى القمار واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء
متى لزم شيئا التصق به استعير للالصاق تصحيحا للكلام وهذا بالاتفاق وكذلك اذا
استعملت في الطلاق بان قالت له امراته طلقني ثلثا على الف درهم كانت بمعنى الباء عندهما
حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت بالف درهم
لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وكلمة
على تحتمل الباء وقد صارت من جانبها فتحمل على المعاوضة بالاتفاق ودليل ابي حنيفة
رحمه الله موقوف على مقدمات ثلث احدها ان العوض يقابل المعوض وما كان
كذلك يثبت مع مقابله مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه انما
وثانيها ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع
على اجزاء المشروط بالاتفاق وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان احدهما اقرب
الى الحقيقة حمل عليه واذا عرف هذا فما قال الشيخ في جانبه قوله من كلمة على للزوم معناه
كلمة على موضوعة على ما قلنا في صدر البحث والمعاوضة مقابلة وليس بين الواقع
يعني الطلاق وبين ما لزمها من المال مقابلة فليس بينهما معاوضة اما الاولى فلما
مر في المقدمة الاولى واما الثانية فلان بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم
يجب المال وذلك معنى الشرط كما مر في المقدمة ايضا وحمله عليه اولى لقربه من
الحقيقة اعني العرفية كما مر في المقدمة الثانية فان على للزوم وبين الشرط والجزاء لزوم
ومعاقبة فهو اقرب الى الحقيقة لاشتماله على ما هو الحقيقة لهذه الكلمة بخلاف الالصاق
فانه ليس في معناه اللزوم بل غايته انه يناسب اللزوم وما كان مشتملا على اللزوم
والمعاقبة فهو اقرب الى اللزوم مما يناسب اللزوم اعني الالصاق والى هذا اشار
الشيخ بقوله فصار هذا اعني معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة واكده بقوله حتى انه
من جانب الزوج يمين فانه اذا قال ابتداء طلقتك على الف هذا اي قولها طلقني ثلثا

طلبا

معنى صح

طلبا للتعليق بالمال لشرط الثلث اي لطلب ان يقول طلقتك ثلثا على الف اي ان اديت الفا
واذا خالف بان طلقها واحدة فلا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط كما مر
في المقدمة الثانية قوله وقد امكن العمل به جواب دخل تقريره ان يقال معنى
الشرط والجزاء وان كان بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لكن العمل به غير ممكن لان الطلاق اذا دخله
المال صار معاوضة وهي تنافي معنى الشرط والجزاء وان كانت بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وتقرير
الجواب ان العمل به اي بمعنى الشرط وهو حقيقة هذه الكلمة ممكن لان الطلاق وان دخله المال
يصح تعليقه بالشروط كقوله ان قدم فلان فانت طالق على الف فانه يصح مع وجود معنى المعا
وضة والحقيقة اذا كانت ممكنة العمل بها قوله وفي المعاوضة المحضة متصل بهذا ال
كلام كانه قال بخلاف المعاوضة المحضة فان العمل بمعنى الشرط مستحيل فوجب العمل بمجازه
وهو الباء والفاء في قوله فيصح تعليقه زائدة لانها لا تدخل في جزاء قوله قال الله تعالى
حقيق على ان لا اقول الا الحق اخره متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة تمثيلا
لها على معنى الشرط اي جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق وقال يبايعنك
على ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك بالله كذا في كتب الفقه قال رحمه
الله واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناه الذي وضعت له وقد ذكرنا مسائلها في قوله
اعتق من عبيدي من شئت وما يجري مجراه ومسائلها كثيرة ذكر الشيخ في جامعه ان من عندها
ليست للتبعيض ولكنها للابتداء وابتداء الغاية وهو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا
اكثر استعمالها في التبعيض جعلوها اصلا فيه وذكرها هنا ان التبعيض اصلها ومعناه الذي
وضعت له وهذا يدل على انه اختار قول بعض الفقهاء لان ما هو اكثر فائدة في المسائل الفرعية
اولى بالاعتبار لان الاصولي انما يبحث في الادلة باعتبار استنباط الاحكام الفرعية فما هو اعم
فائدة اولى وهذا ما يفيد فيما تقدم في بحث على ان المراد من الوضع هو الوضع بعرف الفقه
وقد تقدم مسئلة اعتق من عبيدي من شئت في باب الفاظ العموم في بحث من وما يجري
مجراها كمسئلة الطلاق في قوله لامراته طلقي نفسك من ثلث ما شئت على حسب الاختلاف
فيها ومسائلها كثيرة منها ما ذكر في الجامع لو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة او
غير ثلثة او سوى ثلثة فجميع ما في يده صدقة فاذا في يده اربعة او خمسة لزمه ان يتصدق
بذلك كله ولو قال ان كان ما في يدي دراهم الا ثلثة والمسئلة بحالها لا شيء عليه لانه
جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلثة منها والدرهم والدرهمان
منها وفي الثانية جعل شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة مما يطلق عليه اسم الدراهم
ولم يوجد قال رحمه الله واما الى فلانتهاء الغاية كذلك وضعت وكذلك استعملت
في اجال الديون واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز
فانه وقع وان نوى الاضافة تاخر وان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر رحمه الله لان الى
للتاجيل والتاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا نحن ان التاجيل لما اخرها يدخله وههنا دخل على
اصل الطلاق فاوجب تاخيره هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة ابتداء بها
ولهذا قال لانتهاء الغاية ولم يكتف بالمضاف اليه لئلا ينتقض بالضد هذا حقيقته وقد
تستعمل مجازا فيما له مناسبة بها ولكونها موضوعة لانتهاء الغاية استعملت في اجال
الديون لانها غاياتها واذا دخل في الطلاق كما في قول الرجل انت طالق الى شهر يحتمل
ان يكون الحقيقة مرادة ويحتمل المجاز فان نوى التنجيز وقع لانه نوى حقيقة كلامه فان
الى لانتهاء الغاية ونوى ان يكون حكم انت طالق واقعا وينتهي بالشهر وهو لا يقبل الانتهاء

وضة

ها

تعذرت الحقيقة ولم يرد المجاز فبطل الكل ووقع الطلاق منجزا وان نوى الاضافة وهو ان
يجعل زمان وقوعه ما بعد الى من الزمان بتاخر الى مضي الشهر لانه لم يرد حقيقة كلامه وهو
انتها الغاية بل استعمله مجازا في التاجيل وهو عبارة عن ان لا يكون الحكم ثابتا في الحال
بل متاخرا الى ما وقع بعد الى وهو معنى الاضافة كما مر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر
رحمه الله وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى للتاجيل والتاجيل لا يمنع الوقوع اما
الاول فلان الحقيقة متعذرة كما تقدم ولم يوجد منه ما يعين المجاز وهو التاجيل فيكون
مرادا ۔ واما الثانية فلان التاجيل صفة والصفة لا تكون الا بعد الموصوف فلا يتصور
منع وجود الموصوف بها قلنا الاول مسلم والثاني ممنوع فان ما يكون للتاجيل فهو مانع
بدخوله كما تقدم في صورة الاضافة وقد دخل على اصل الطلاق فاوجب تاخيره ۔
ولان اعتبار المجاز بعد تعذر الحقيقة انما يكون صونا عن الالغا فاذا الغى فلا حاجة الى
اعتباره ۔ **وقوله** الصفة لا تكون الا بعد وجود الموصوف قلنا ان كانت الصفة
حقيقة فمسلم واما اذا كانت اعتبارية كما نحن فيه فلا نسلم ذلك والمرجح في الاخرة ان زفر
ابطل الى واعمل العلة منجزا وابو حنيفة رحمه الله اعمل كل واحد منهما واعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما ۔ **قال** رحمه الله والاصل في الغاية اذا كان قائما
بنفسه لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل بعت من هذا البستان الى هذا البستان ۔ وقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة فيكون الغاية لاخراج ما ورا
فيبقى داخلا بمطلق الاسم مثل ما قلنا في المرافق ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الغاية
في الخيار انه يدخل وكذلك في الاجال وفي الايمان في رواية الحسن عنه ۔ وقال في قوله
لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق الاسم لا يتناوله وقال لا يدخل
لانه ليس بقايم في نفسه وكذلك هذا في الطلاق وانما دخلت الغاية الاولى للضرورة
قد تقدم ان موضوع الى هو انتها الغاية مطلقا من غير تعرض لدخولها وعدمه فما لم
يدخل كقوله نظرة الى ميسرة فان الغاية غير داخلة او دخل كقوله قرات القران من اوله
الى اخره لا يكون الا لدليل وذلك لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول
العلة ولو دخلت الميسرة لكان منظرا في الحالين وتخلف المعلول عن العلة والكلام
سيق لحفظ القران كله فيدخل الاخر ولما كان كذلك احتيج الى ذكر ما يضبط جميع القبيلين ۔
وذلك انه اذا كان ما دخل عليه حرف الغاية قايما بنفسه بان يكون موجودا قبل التكلم
ولا يفتقر وجوده الى المغيا لم يدخل الغاية تحت المغيا لعدم امكان الاستتباع كقولك
بعت من هذا البستان الى هذا البستان او قال لفلان من هذا الحايط الى هذا الحايط
فانهما لا يدخلان في البيع والاقرار ولا يشكل بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي صلى الله عليه وسلم الاقصى لان ذلك ثبت
بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام ۔ فان قيل ذكر الشيخ الليل في قوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل من قبيل ما هو قايم بنفسه وشمس الايمة ذكر في القسم الذي هو
غير قايم بنفسه لمن الحق منهما **فالجواب** كان الشيخ هو ذلك على ما فسر القايم
بنفسه فان فسر شمس الايمة بذلك ففيه نظر وان فسر بغيره فلا نزاع فيه **وقوله**
الا ان يكون استثنا من قوله لم يدخل تحت الحكم ولكنه منقطع لان هذا القسم لا يلزم ان يكون
داخلا في المستثنى منه بل ان كان صدر الكلام متناولا للغاية وهو معنى قوله يقع على الجملة كانت
الغاية لاسقاط ما وراها مثل ما قال العلما الثلثة في المرفق انه يدخل تحت وجوب الغسل ۔

لان

لان اسم اليد يتناولها والى الاباط فهب الصحابة رضي الله عنهم من الايدي في التيمم ذلك ۔ وقال
ابو حنيفة رحمه الله اذا باع بشرط الخيار الى الليل مثلا يدخل الغاية في الخيار لان الى ههنا للا
فانه لو ذكر شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار موبدا ويفسد به العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ۔
ما وراها بخلاف الاجل في الدين لانه للترفيه فمطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفيه لا
وبخلاف الاجارة فانها تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لا يوجب الادنى لانه مجهول ولا الكل لجهالة
نفسد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك بمد الحكم اليها فلا يدخل الغاية في ۔
الغايتها ولذلك تدخل في الاجال في الايمان كمن حلف لا يكلم فلانا الى رجب يدخل الغاية
على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق كلامه يقتضي التابيد فذكرها
لاخراج ما وراها كما في الخيار وفي ظاهر الرواية وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة التكلم
وجوب الكفارة في موضع الغاية شكا كذا قاله شمس الايمة ۔ وقال ابو حنيفة رحمه
الله في قول الرجل علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر فيلزمه تسعة لان اسم الدرهم
لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الحكم اليه فلا يدخل وقالا في مسالة الخيار وا
الايمان لا يدخل ۔ اما في الثاني فلما ذكرنا واما في الاول فبالقياس عليه قالا الاصل
في الغاية ان لا يدخل الا بدليل ولهذا سميت غاية لانتها الحكم بها كما في الليل والايمان ۔
والمرافق دخلت لغسلها النبي صلى الله عليه وسلم حين تعليمه هذا حكى الحاكي وفي مسالة
الاقرار يدخل العاشر كالاول لانه ليس بقايم بنفسه اذ لا يتحقق العاشر الا بتسعة
اخرى قبله كما لا يتحقق الاول الا بوجود ثان بعده وعلى هذا الاختلاف اذا قال
انت طالق من واحدة الى ثلث ۔ **قوله** وانما دخلت الاولى يعني الغاية الاولى ۔
عند ابي حنيفة رحمه الله جواب دخل تقريره كان الواجب ان لا يقع الاولى لانه مستقل
كالبستان وتقرير الجواب بان دخوله للضرورة وهي ايقاع ما بين الاولى والثالثة
بعضه وهي ثانية والثانية لا تتصور بغير الاولى فاقتضى ذلك دخولها لتصير هي ثانية
ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلا ثالثة بخلاف ما لو قال انت طالق ثانية
حيث يقع واحدة لان الثانية بلغو وعلى ما ذكر يقتضي اثبات الاول الا انه لم يجز لها
ذكر الطلاق لا يثبت بدون اللفظ ۔ **قال** رحمه الله واما في فللظرف وعلى ۔
ذلك مسايل اصحابنا لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان يقول
انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سوا ۔ وفرق ابو حنيفة
رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط ۔
اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التاخر واذا
لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فلو نوى تعيينه بيانا لما ابهمه فيصدق
القاضي وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا يقع على الابد وان صمت في
الدهر يقع على الساعة ۔ كلمة في موضوعة للظرف وقد يكون حقيقا كالجب يوم الجمعة ۔
وقد يكون تقديرا كالبعث في الحاجة فانه لما صرف الغاية الى تحصيل حاجته صار
كانها اشتملت عليه لشغل قلبه بها فصارت كالوعا وعلى ذلك اي على انها للظرف
مسايل اصحابنا فلو قال غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزمه كلاهما لانه اقر
بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
فابو يوسف ومحمد رحمهما الله سويا بين حذفه واثباته ولم يفرقا بين قوله انت طالق ۔
غدا وفي غد حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضا ويصدق ديانة كما

اذا قال غدا ونوى آخر النهار لانا لم نطلع على ما يميز احد التركيبين عن الاخر وفرق ابو حنيفة
رحمه الله بينهما فاذا قال في غد ونوى آخر النهار يصدق قضاء واذا قال غدا لم يصدق
لانه سقط حرف الظرف واذا اسقط حرف الظرف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فاقتضى استيعابه لشبهه بالمفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به بلا
واسطة فيقع في كله وتعين اوله فاذا نوى آخره فقد عدل عن موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ومن يفهم انه اذا لم يسقط
صار رمضانا الى الجزء منه لعدم ما ذكرنا وهو مبهم فالنية تعينه وتزيل ابهامه فيصدق
القاضي يؤيده قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم
يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف فيه بيانه
ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في وذكر نصرهم
في الآخرة خاليا عنه في هذه الآية لان نصرة الله اياهم في الآخرة دائمة لانفاد لاجزا[ئها]
واما نصرتهم ففي اوقات لانفاد لاشلا... واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول لسبقه
وعدم المزاحم اولى فيقع فيه. **وقوله** على ما ذكرنا في موضعه اراد به شرح
الجامع والمبسوط وينبغي ان يكون تخصيص الموضع لانه مسئلة فرعية وموضعها
الفقه وذكرها في الاصول بحسب الاستمداد ومن ذلك قول الرجل ان صمت الدهر
فعلي كذا يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على الساعة باعتبار جعل كل الدهر
ظرفا وبعضه على ما ذكرنا. **قال** رحمه الله واذا اضيف الى مكان فقيل
انت طالق في مكان كذا وقع للحال الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط وقد
يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدا[ر]
لم يصلح ظرفا وفي الظرف معنى المقارنة فيجعل مستعارا بمعناه فصار بمعنى الشرط.
قيل اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق في الكوفة وقع الطلاق
للحال اي طلقت في الحال حيثما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى
الوصف وما كان وصفا للشيء لا بد وان يكون مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا
للطلاق لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة واتصفت به في جميعها واذا
لم تصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط بخلاف اضافته الى الزمان حيث يصلح الز[مان]
مخصصا له اذ الطلاق يقع في زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم
يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال وفيه نظر من وجه فان قوله لان المكان لا يصلح
ظرفا للطلاق غير مستقيم لانه لا بد له من مكان غاية الامر انه لا يختص بمكان معين.
وقوله اذ الظرفية بمعنى الوصف ممنوع فان معنى الظرفية الاحتواء وما يجري
مجراه وهو ليس بمنزلة الوصف للمظروف حتى يخصصه **وقوله** وما كان وصفا
لشيء لا بد وان يكون مخصصا ممنوع فان اوصاف الله تعالى ليست كذلك ويجوز ان
يكون صفة مادحة او ذامة فلا يكون مخصصا. **قوله** والمكان لا يصلح مخصصا
الى قوله واقعا في جميع الامكنة مبني على ما تقدم ولم يثبت من ذلك شيء ولعل الاقرب
ان يقال الاضافة على ما ذكره وان يجعل ما بعد حرف الاضافة ظرفا للواقع وهو يتضمن
نوع تعلق لا يتصور الا في امر غير موجود وذلك في الزمان صحيح لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا
على سبيل الانقطاع واما المكان فهو بجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعلق الى شيء منه
وعلى هذا اذا اريد به اضمار الفعل اي المصدر والمصدر يمكن ان يجعل حينا ويكون

معناه

في الدنيا

معناه انت طالق وقت دخولك الدار ووقت الدخول غير موجود ويصح التعليق به فيصير
بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل لانه من حيث هو لم
يصلح ظرفا للطلاق على معنى انه شاغل له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيجعل
مستعارا للمقارنة لان في الظرف معنى المقارنة من حيث احتوائه على المظروف فصار
بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بالدخول فيكون شرطا الا انه لا يكون شرطا محضا
لوقوع الطلاق مع الدخول لا بعده والى هذا اشار بقوله بمعنى الشرط. وقيل يجعل
مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما غير موجود فعلى هذا
يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار والاول اصح لانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مجازا
عن الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك واليه اشار قاضي خان. **قال** رحمه الله
وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق في مشيئة الله وارادته واخواتهما ان الطلاق
لا يقع كانه قال ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم فلا يصلح شرطا بل يستحيل
فاذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين الله تعالى يصير
بمعنى ما قلنا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم انه يلزمه
عشرة دراهم لانه لا يصلح للظرف فيلغو الا ان ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق
لما قلنا ان في الظرف معنى المقارنة فيصير من ذلك الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه
عشرون وكذلك قوله انت طالق واحدة في واحدة في واحدة وان نوى معنى مع وقع
ثنتان قبل الدخول وان نوى الواو وقعت واحدة. اي على ان في يصير بمعنى الشرط
مسائل الزيادات. قال صاحب الهداية في شرح الزيادات لو قال انت طالق في
مشيئة الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في
قدرته لا يقع الا في علم الله لان كلمة في للظرف حقيقة الا اذا تعذر حملها عليه لصحبة
الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير ان حملها على
التعليق انما هو اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وضده فانه يصح شاء الله كذا
واراد كذا ولم يشأ ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن فكان
اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال فكذا هذا واما العلم
فلا يصح وصف الله بضده لاحاطة علمه بجميع الاشياء فكان التعليق به تنجيزا فيقع واما القدرة
فانها بمعنى التقدير ههنا والتقدير مما يصح وصفه به وبضده فكانت كالارادة.
وقوله الا في علم الله استثناء من قوله لا يقع لانه لا يستعمل في المعلوم يقال اغفر
اللهم علمك فينا اي معلومك فلا يصح شرطا لان الشرط ما يكون على خطر الوجود
ومعلوم الله متحقق وتحققه بالوقوع والا لكان عدمه معلوما. فان قيل ما بال القدرة
لم تكن كذلك مع استعمالها في المقدور كقول المستعظم شيئا هذا قدرة الله. اجيب
بان معناه اثر قدرة الله اقيم المضاف اليه مقام المضاف فيفهم المقدور من المضاف
المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف
العلم. **قوله** فاذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه وبين
الله ان كان من مسائل الزيادات فلا كلام فيه وان كان من كلام الشيخ فيكون منافيا لما
تقدم فانه قال هناك الا ان يراد به اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط ولم يبين بانه يصدق
قضاء وديانة فقط فبين ذلك ههنا. **قوله** وعلى هذا من كلام الشيخ اي على ان في

تستعار للمقارنة حملا على مع في هذه المسئلة عند النية • وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل
حال • وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في عرف الحساب مائة قلنا اثر الضرب
في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال وزفر رحمه الله يقول لما بطل العمل بحقيقته لان العدد
لا يكون ظرفا للمثله حمل على واو العطف لما ذكر من المناسبة وقلنا جهة المجاز متعددة
فان في قد يكون بمعنى على كما في قوله تعالى في جذوع النخل وبمعنى من كقوله وارزقوهم فيها
اي منها وليس بعض اولى من غيره فيعتبر اول كلامه ويلغوا اخره فيلزمه عشرة الا ان
يقول عنيت هذه وهذه تخيير تعليله لانه تشديد عليه فيصدق لا يقال يعني على
او من غير مستقيم ههنا اذ لا يقال عشرة على عشرة ولا من عشرة فكان معنى المقارنة متعينا
فوجب الحمل عليه بلا نية لان المال لا يجب بالشك فان الراء اصل وقد امكن حمل كلامه على
تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز وايجاب الزيادة من غير قصد وقوله فيصير
من ذلك الوجه اي من جهة ان معنى المقارنة ثابتة في العطف ايضا قوله وكذلك
قوله يعني ومثل قوله لفلان علي عشرة في عشرة في انه يعتبر المذكور اولا عند فقد
النية فيقع واحدة موطوءة كانت اولا وان نوى ارادة مع فلا فرق بين الموطوءة وغيرها
في وقوع الطلقتين او الواو فيقع ثنتان في المدخول بها وواحدة في غيرها كما لو
صرح بالواو قال رحمه الله ومن ذلك حروف القسم وهي البا والواو والتا
وما وضع لذلك وهو ايم الله وما يؤدي معناه وهو لعمر الله فاما البا فهي التي للا
وهي دالة على فعل محذوف معناه اقسم بالله او احلف بالله وكذلك في سائر الاسما
والصفات ولذلك في الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه لا افعلن كذا فلم يكن لها
اختصاص بالقسم واما الواو فانها استعيرت لمعنى البا لانها تناسبه صورة ومعنى اما الصو
فان صورتها وجودها في مخرجها بضم الشفتين مثل البا واما المعنى فان عطف الشي على
غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل ههنا تقول والله
ولا تقول احلف والله لانه استعير للبا توسعة لصلات القسم ولو صح الاظهار لصار
مستعارا لمعنى الالصاق فتصير الاستعارة عامة في بابها وانما الغرض بها الخصوص
لباب القسم الذي يدعوا الى التوسعة ولهذا تبين ولا يدخل في الكناية اعني الكا
ثم استعير التا لمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتا من المناسبة
فانهما من حروف الزيادة في كلام العرب مثل التراث فانه لغة في الوراث والتورية
وما اشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول
والثاني فقيل لا يدخل الا في اسم الله تعالى لانه هو المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحمن
وتالرحيم • اي ومن حروف المعاني او من حروف الجر حروف القسم وهو جملة انشائية
تؤكد بها جملة اخرى لذا قيل وفيه نظر فانه منقوض بقولنا اضرب اضرب مثلا فانها
جملة انشائية اكدت بها جملة اخرى وليست بقسم والاولى ان يقال جملة انشائية
غير مستقلة فانه لا يجوز ان تقول بالله وتسكت او تقول احلف بالله بل يجب ان يأتي بالمقسم
عليه فتقول احلف بالله لا افعلن او لا افعل كذا وهي البا والواو والتا وما وضع لذلك
وهو ايم الله وما يؤدي معناه وهو لعمر الله والثلثة الاول بموضوعه للقسم • اما البا والواو
فدفعا للاشتراك بل الاول مستعمل فيما وضع له وهو الالصاق فانه يلصق الفعل
بما يقسمون به لكنهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم ودلالة البا عليه كما في بسم الله
معناه اقسم او احلف بالله وكذلك اذا دخل في سائر الاسما وهو ما يدل على مشتق

والقايم

والقايم هو به كالعليم والعزيز والقدير والحكيم وامثالها والصفات وهو لست ما يدل
على المشتق منه فقط كالعلم والعزة والقدرة والحكمة واشباهها وفي لفظ السائر
سواء كان بمعنى الجميع او الباقي بالنسبة الى الصفات تسامح لانه لو قال وعلم الله لا اكو
فيما عرف في موضعه وكذلك اذا دخل في الكنايات كقولك بك لا افعلن او به
لا افعلن كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم لما انها مستعملة في موضوعها الاصلي ولهذا
دخل على المظهر والمضمر جميعا • واما الثاني فانه استعير بمعنى البا لمناسبة بينهما صورة
ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها في مخرجها بضم الشفتين مثل البا واما
المعنى فان عطف الشي على غيره نظير الصاقه به فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل
فلا يقال اقسمت والله كما يقال اقسمت بالله • واستدل الشيخ على هذا بقوله لانه استعير
للبا توسعة لصلات القسم ولو صح اظهار الفعل لصار مستعارا لمعنى الالصاق فتصير
الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للبا ويلزم جواز استعماله مكانه
في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بمعنى البا واللازم باطل فالملزوم مثله • اما
الملازمة فلان الغرض ان الالصاق موجود فعند ظهور الفعل لم يبق فرق بين
مررت بزيد وبين احلف والله في وجود الالصاق وظهور الفعل فجاز استعمال احدهما
مكان الاخر وصارت الاستعارة عامة واما بطلان اللازم فقد نبه الشيخ بقوله
وانما الغرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة فلو عمت لزم عموم
ما فرض للتوسعة ضرورة • ولقائل ان يقول يمنع بطلان اللازم لما قد تقدم ان
مبنى الاستعارة على وجود المناسبة صورة او معنى واذا وجد ذلك وجب الحكم
بجوازها سمع ذلك من العرب او لم يسمع كما ذكر في حتى العاطفة المحضة لضرورة كانت
او لا لضرورة والجواب ان هذه التعليلات انما هي بعد الوقوع لست
بموجبات حتى تقبل النقض وتحقيقه انا وجدناها مستعملة في القسم والاصل عدم
الاشتراك ولم نجد في غيره فحكمنا بالاستعارة فيه خاصة ضرورة التوسعة وقوله
ولهذا تبين لازم اخر يتبين به بطلان الملزوم المذكور اي لو صح اظهار الفعل صارت
الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين واللازم باطل فالملزوم مثله • اما الملازمة
فلان قوله احلف اقسم ولا بد له من مقسم به وقوله والله يوهم العطف فكا
قال احلف بالله والله فيشبه قسمين واما بطلان اللازم فان غرضه اليمين الواحدة
لا اليمينان وفي كلام الشيخ اشارة الى ان الكلام عند اظهار الفعل لا يلغو اصلا قال
لا يحسن ولم يقل لا يجوز واذا ثبت ان استعارته لتوسعة القسم لكثرته فلم يكن من
القسم كثيرا لا يدخل فيه كالكنايات وقوله اعني الكاف ذكر الخاص واراد
العام يعني الضماير فان الكاف ليست بمختصة بذلك بل الهاء مثلها • واما الثالث
وهو التا فلانه ليس من حروف المعاني حيث لم يوضع لمعنى على حاله لكنه استعير لمعنى
الواو وتوسعة في القسم لشدة الحاجة الى القسم لكثرته فقوله لشدة الحاجة علة
التوسعة وقوله لما بين الواو والتا من المناسبة بيان لجواز الاستعارة فانهما من
حروف الزيادة في كلام العرب يعني حروف اليوم تنساه وقد عرف في موضعه
مثل التراث فانه لغة في الوراث والتورية في ووريه فانها فوعلة تحويلة
ابدلت الواو تاء كجاه عند البصريين وهو اختيار الشيخ ههنا • فان قيل فعلى هذا
لا يستقيم قول الشيخ ثم استعير لان المجاز وان لم يكن مستلزما للحقيقة على الاصح لكن لا بد

وان يكون موضوعا للشيء فينقل عنه الى المعنى المجازي والا كان حقيقة في الذي استعمل
فيه وقد نفيت ذلك عن الكتاب **قال الجواب** ان قوله ثم استعير من قبيل التشكيك
لذكر الاستعارة قبله ومعناه ابدلت التاء عن الواو كما في الامثلة المذكورة واذا
ظهر انه بدل الخلف لا الاصل انحطت رتبته عن الاصل واصله فلم يدخل الا فيما
يغلب القسم به مجازا بالله دون غيره هذا بيان ما لم يوضع للقسم واما بيان ما وضع له
وما يودي اليه معناه فنذكره فيما يأتي **قال** رحمه الله وقد يحذف حرف
القسم تخفيفا فيقال الله لا افعل كذا لكنه بالنصب عند اهل البصرة وهو مذهبنا
وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل في قول الرجل
والله الله والله الرحمن الرحيم على ما ذكرنا في الجامع ● ولما عرف من كثرة القسم في كلامهم
اكثروا التصرف فيه وقد عرفت منه ضروبا ومنه حذف حرف القسم فجاز ان تقول
الله لا افعل بالنصب عند البصريين الا اذا عوض بهمزة الاستفهام وها التنبيه
كالله ما فعلت كذا ولاها الله فعلت كذا فيأتي مخفوضا وعند الكوفيين يجوز الخفض
سواء كان بعوض او بغيره فالوا جاء في كلامهم اعمال الخافض محذوفا نحو الله لتفعلن ●
وقول رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال الله خير اي بخير ● وقال البصريون
اعمال الجار محذوفا على خلاف الاصل الا اذا كان بعوض لقيام ما يقوم الجار اذ ذاك ● فلا
يعدو الى ما عداه وما ذكره الكوفيون شاذ مخالف لاستعمال الفصحاء وقد ذكر في
الجامع ما يتصل بهذا الاصل اي جواز حذف حرف القسم فانه ذكر فيه لو قال والله ●
الله لا اكلمك بكلمة واحدة فعليه كفارة واحدة لان الثاني بدل عن الاول فكانه سكت
واستانف الحلف بقوله الله وكذا ان جعل صفة بتقدير الاشتقاق كانه قال والله
المعبود الحق وكذلك والله الرحمن فلو قال والله والرحمن يلزمه كفارتان ● وعند
ابي يوسف وزفر رحمهما الله كفارة واحدة لاتحاد المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به
وعليه واتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدة فكذا عكسه وقلنا تعدد
المقسم به يتعدد الاستشهاد فيتعدد الهتك فتتعدد الكفارة لانها جزاء الهتك
وصار في حق المقسم به يمينين وان كان ذكر واحدا الا ان نوى بالواو في والرحمن واو
القسم فيكون يمينا واحدة لقطع الكلام وصار كانه سكت واستانف فقال والرحمن
لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الظاهر انه للعطف بخلاف قوله والله والله حيث يحمل
على واو القسم بلا نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على
نفسه قبيح فيحمل للقسم ● وعن محمد رحمه الله انهما يمينان لانه لا يمكن جعل الثاني صفة للاول
فكانا يمينين **قال** رحمه الله وايم الله فاصله ايمن وهو جمع يمين وهذا
مذهب اهل الكوفة واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وصفة
للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل الا انها توصل اذا تقدمها
حرف مثل ياء حروف الوصل ولو كان لبيان الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل
والكلام فيه يطول ● ومما ورد للتخفيف حذف النون من ايمن فيقال ايم الله وهو جمع
يمين عند الكوفيين لان وزن افعل يختص بالجمع كاكلب والاصل في همزتها القطع كهمزة
اكلب الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها ولو كانت للوصل لكانت مكسورة
وعند البصريين على ما نقله الشيخ صلة اي كلمة بنفسها يوصل بها القسم كالباء في
بالله يعني اسم مفرد لا تصريح والاشتقاق له اصلا والهمزة للوصل الا انها توصل

اذا تقدمه

اذا تقدمه حرف مثل ياء حروف الوصل ولو كان لبنا الجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل ●
وهذا خلاف ما نقل عن سيبويه فانه نقل عنه انه مشتق من اليمن ساكن الاول
فاجتلبت الهمزة للابتدا كما في ابن وهذا يدل على ان اصله ايمن الله بالاتفاق الا
ان الاختلاف في انه جمع يمين بمعنى يمين او اسم مفرد مشتق من اليمن فلعل ما اختاره
الشيخ انه كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها اي لا اصل لها يرجع اليه قول ظفر به
واختاره **قال** رحمه الله واما لعمر الله فلان اللام فيه للابتدا والعمر البقاء
ومعناه لبقاء الله هو الذي اقسم به فيصير لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد
ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع لجري مجراه فكذلك هذا ● ومن التخفيف
للقسم حذف الخبر في لعمر الله فان اللام فيه للابتدا والعمر البقاء وهو من صفات الذات
فيكون لعمر الله مبتدا والخبر محذوفا وتقديره لبقاء الله قسمي اي هو الذي اقسم به وهو
في الاصل مصدر عمر الرجل مكسور العين اي بقي عمرا واذا كان تقديره ما ذكرناه
كان تصريحا لمعنى القسم مؤديا بالمعنى كما اذا قال الرجل جعلت هذا العبد ملكا لك
بالف درهم فانه يودي معنى البيع صريح فيه لا يحتاج الى ذكر البيع فكذلك هذا لا يحتاج ●
الى ذكر الخبر لافادة معنى القسم **قال** رحمه الله ومن هذا الجنس اسما الظروف
وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل للتقدم حتى ان من قال لامرأته انت
طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لامرأته قبل الدخول انت طالق واحدة
قبلها واحدة وقعت ثنتان ● ولو قال لامرأته انت طالق واحدة قبل واحدة وقعت
واحدة وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا ان الظرف اذا قيد ●
بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله هذا الحرف اصل هذه
الجملة ● لما كان بعض الظروف لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس
حروف المعاني لانه يعمل الجر كالحروف وللمناسبة قدم مع لاطلاق حكمه بالكناية وعدمها
في الطلاق في الملموسة وغيرها وهي موضوعة للمقارنة فاذا قال انت طالق واحدة ●
مع واحدة وقعت ثنتان معا قبل الدخول وبعده وقد يقبل الدخول لا يتعلق
بالطلقة الاولى وقد يستعمل بمعنى بعد ● قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ● وقبل
للتقديم فاذا قال انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها قبل الدخول
انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ● ولو قال قبل واحدة وقعت واحدة
وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فاذا قال لها انت طالق واحدة بعد
واحدة طلقت ثنتان ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة وبيان هذا
مبني على مقدمتين ● احدهما ما ذكره الشيخ في الجامع والمبسوط ان الظرف اذا قيد ●
بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله ● والثانية ان الايقاع في
الماضي ايقاع في الحال فاذا قيل لغير الملموسة انت طالق واحدة قبل واحدة كان
الظرف صفة لما قبله فيقع واحدة قبل الاخرى فيفوت المحل وتلغو الثانية واذا قال
قبلها واحدة تكون صفة للثانية فيقتضي ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال
والايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة
لما قبله فيقتضي ايقاع الاولى وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان لما مر وفي قوله
بعدها واحدة صفة للثانية فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية وانما قيد

بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم
يلزمه درهمان وكذا لو قال قبله درهم اما لو قال قبل درهم لزمه درهم واحد ذكره
في المبسوط **قال** رحمه الله وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندي الف درهم
كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه وعلى هذا قلنا اذا
قال انت طالق كل يوم طلقت ثلثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت
علي ظهر اي كل يوم تصوطها ان واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد
عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا واذا
اثبته صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد • كلمة عند للحضرة فاذا
قال له عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع
عليه الا ان يصل به دين فانه يلزمه ذكره في المبسوط انه في اصل الوضع للقرب ويحتمل
القرب من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاول
وهو الوديعة وعلى هذا اي على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها
قلنا اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة • وقال زفر رحمه الله تطلق ثلثا لان
كل يجمع الاسما فقد جعل نفسه موقعا للطلاق في كل يوم وذلك يتجدد الوقوع كما لو قال
انت طالق في كل يوم ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلثا • وكذلك اذا قال
انت طالق في كل يوم ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم تصوطها ولحد يدخل فيه
الليل والنهار ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار ولا
لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها في الليل لان يفوت الظهار عندنا صح •
فصار كانه قال في كل يوم انت علي كظهر امي هذا اليوم • قال وهذا اي هذا التفاوت
بين حذف هذه الحروف واثباتها لما قلنا يعني في موضع اخر ان اسم الظرف اذا حذف
كان الكل ظرفا واحدا واذا ثبت صار فرد بانفراده ظرفا على نحو ما ذكرنا فيما تقدم
في مسئلة الغد من حذف في واثباته وهذا يوسد مذهب ابي حنيفة رحمه الله والفرق
لهما ان الغد ظرف واحد بلا شبهة فلا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى الحذف
والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ الكل فانه منصوب
بالظرفية وهو لفظ واحد فيجعل ظرفا واحدا كالابد ويجوز ان يكون ظروفا متعددة •
نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا ياخذ حكم المضاف اليه فاذا ذكر في او
لفظ اخر اشتغل عمل الفعل عنه الى ما اضيف اليه فجعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين •
قال رحمه الله ومن هذا الباب حروف الاستثنا واصل ذلك الا ومسائل
الاستثنا من جنس البيان فيذكر في بابه ان شا الله تعالى • ومن ذلك غير وهو من الاسما
يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثنا تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة للدرهم
فيلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثنا فيلزمه درهم الا دانقا •
وكذلك ان قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك
عند محمد رحمه الله وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يلزمه دينار الا قدر قيمة
عشرة دراهم منه وما وقع من الفصل بين البيان والمعارضة نذكره في باب البيان ان
شا الله واما سوى فمثل غير وذلك في الجامع ان كان في يدي دراهم الا ثلثة او غير ثلثة او
سوى ثلثة على ما قلنا • اي ومن حروف المعاني حروف الاستثنا سماها حروفا لان
الاصل فيها كلمة الا وكان الباقي كالتبع لها وهي الا وغير وسوى وسوا ولا يكون وليس •

وخلا

وخلا وعدا وماخلا وما عدا وحاشا وضم بعضهم لاسيما وبعضهم بيد بمعنى غير ومسائل الاستثنا
من جنس البيان فسنذكره في بابه **قوله** ومن ذلك اي ومما يستثنى به فالمشار اليه
معنوي لعدم تقدمه صريحا وهو اي غير من الاسما لحوق علامات الاسم به من التنوين
والالف واللام ويستعمل صفة للنكرة لانه من الاسما المتوغلة في الابهام والاضافة
لا تفيده تعريفا فلا بد ان يكون الموصوف به نكرة لوجوب المطابقة بينهما الا اذا •
شهر المضاف اليه بالمغايرة فحينئذ تقع صفة للمعرفة كما في قوله تعالى انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم في احد التاويلين ويستعمل استثنا لمشابهة بينهما من حيث ان ما
كل واحد منهما مغاير لما قبله فاذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم
تام وهو الذي وزنه وزن سبعة لانه اوقعه صفة وكل درهم موصوف بانه غير •
دانق وان نصبه كان استثنا فلزمه درهم الا دانقا لانه اخرج الدانق من المثبت
والدانق بفتح النون وبالكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق واذا قال لفلان علي
دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذلك عند محمد رحمه الله •
خلافا للشيخين فانه عندهما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم • محمد رحمه الله جعل
استثنا الدراهم من الدينار استثنا منقطعا وهو بطريق المعارضة كاستثنا الثوب
منه وهما جعلا ذلك من الاستثنا المتصل وذلك بطريق البيان وقد ذكر الشيخ بيان
الفرق بينهما في باب البيان • واما سوى فمثل غير • قال سيبويه كل موضع جاز فيه
الاستثنا بالا جاز بسوى حتى لو وقع بعدها اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لا يجوز لانه •
لا يجوز فيه الاستثنا بالا وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من قبل فلا نعيدها **قال**
رحمه الله ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذما ومتى ومهما وكل وكلما ومن وما
وانما نذكر في هذا الباب من هذه الجملة ما يبتني عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف
ان فهو للاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس
بكائن لا محالة تقول ان زرتني اكرمك ولا يجوز ان يقول ان جا غدا اكرمك واثره •
ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا يكثر امثلته وعلى هذا قلنا اذا قال
الرجل لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق •
في اخر جزء من اجزاء حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب موته ولذلك اذا ماتت المراة •
طلقت ثلثا قبل موتها في اصح الروايتين • اي ومن حروف المعاني حرف الشرط
كلما لان فيها اسما وانما عبر بالحروف لان الاصل في باب الشرط ان الاختصاص بمعنى
الشرط وغيره ملحق به لاستعماله في معان اخر غيره ولانه انما يفيد معنى الشرط اذا
تضمن معنى ان وهو حرف فعبر عنها بالحروف بالتغليب ومعنى ان ربط احدى الجملتين •
بالاخرى على وجه يكون الاولى شرطا والثانية جزا يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك
ان اتيتني اكرمك فانه يتعلق الاكرام بالاتيان ولا يجوز دخوله على ما ليس بكائن لا محالة •
بل انما يدخل على معدوم على خطر الوجود اي على معدوم ممكن يجوز ان يوجد وان لا يو
وهو احتراز عن المستحيل عن الفعل لا محالة كطلوع الشمس غدا بالنظر الى العادة وهذا لان
اليمين انما تعقد للمنع او الحمل والمنع للوجود والحمل عليه لا يتحقق وحكم الشرط منع انعقاد
العلة الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فاذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق
ثلثا لم تطلق حتى يموت فتطلق بقرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت طا •
وان ماتت المراة قبل ان يطلقها وقع الطلاق ايضا قبل موتها على الاصح لان الايقاع

من حكمه الوقوع وقد يحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه لا يعقبه الوقوع فيتحقق شرط الحنث
وفي النوادر لا يقع اذا ماتت لانه ما لم تمت فعل التطليق من الزوج ممكن وانما عجز
بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الموت وقع الياس عن
التطليق • فينبغي ان لا يقع قبل موته لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط وقد
تحقق العجز عن التكلم قبل الموت • واجيب بانه انما وقع لان نزول الجزاء لاشتراط حقيقة القدرة
على التكلم بل الشرط عند التعليق الا يرى ان العاقل اذا علق ثم جن وقت الشرط ينزل
الجزاء مع ان التعليق والاعتاق لا يتصور منه في هذه الحالة شرعا قال رحمه
الله واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت والشرط
على السوا فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى • فاذا جوزي بها فانما يجازى بها على
سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون
من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت
عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير
موضع الاستفهام والمجازاة بان اغير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق
ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وبيانه فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت
طالق • قال ابو حنيفة رحمه الله لا يقع حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك •
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يقع كما فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك
لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو الوقت المستقبل وقد استعملت للوقت
خالصا فيقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا تصلح ان ههنا ويقال ايتك اذا
اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا هو اصله واذا تدخل
للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجاة • قال
الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن
شرطا الا انه قد تستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت مثل متى مع ان المجازاة
في متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق
مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق • الا يرى ان من قال لامراته انت طالق
اذا شئت لم يتقيد بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله الا ان
يثبت ان اذا قد تكون حرفا لمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة
واحتج الفرا بقول الشاعر • واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك
خصاصة فتجمل • وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذا الوجه
وادا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق
فلم يقع بالشك ووقع الشك على انقطاع المشيئة بعد الثبوت فيما استشهد به فلا
يبطل بالشك وكذلك اذا ما • ذهب الكوفيون الى ان اذا تصلح للوقت والشرط على
السوا بالاشتراك اللفظي وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله فاذا استعملت في احدهما
لم يبق الاخر مرادا كسائر الالفاظ المشتركة والى هذا اشار بقوله فاذا جوزي بها اي
استعملت في الشرط وعبر عن ذلك بالمجازاة اشارة الى ان المقصود من الشرط الجزا
وذهب البصريون الى انها موضوعة للوقت واستعمالها في الشرط مجازا ولكن
لا يسقط عنها الوقت وهو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعلا ذلك نظيرا
لمتى في كونها للوقت لا يسقط عنها ذلك اي الوقت بحال سوا استعملت في المجازاة او في

الاستفهام

الاستفهام بالاتفاق والمجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام لانه عبارة
عن طلب الفهم عن وجود الفعل والتعليق لكونه مبنيا على الابهام لا يناسبه والمجازاة
باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والظاهر ان هذا نقل امر توفيقي او رده الشيخ لبيان
ما يفيد في مقدمات دليلها كما ستعرف وبيان هذا الاختلاف في قول من قال
لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق • قال ابو حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت
احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك
لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف اي بمنزلتها في دلالتها على ما وضعت له
وهو يعني اذا موضوعة للوقت المستقبل وكان هذا تفسير لقوله اسم للوقت يعني
ليبين المراد من ذلك الوقت المطلق بل هو اسم للوقت المستقبل وقوله وقد
استعملت للوقت خالصا يحتمل وجهين خالصا عن قيد المستقبل او خالصا عن معنى
الشرط والاول اظهر لان الثاني ليشير الى ان الحقيقة لا تقل من شهرة المجاز ولم يثبت
ذلك بعد وعلى هذا يكون في الكلام لف ونشر لا على السنن فقوله كيف الرطب اذا
اشتد الحر اي حينئذ يكون للوقت المجرد عن الاستقبال ولا تصلح ان ههنا •
وقوله ايتك اذا اشتد الحر يكون نظيرا للوقت المستقبل ولا يجوز ان اشتد
الحر وقوله لان الشرط يقتضي خطرا وترددا هو اصله اي ما وضع له دليل لعدم
صلاحية الاول وعدم جواز الثاني وقوله واذا تدخل للوقت على امر
كائن اي موجود البتة كقولك اذا هب النسيم صحت الابدان او منتظر لا محالة
اي مترقب يجب وقوعه كقوله تعالى اذا الشمس كورت من تمام هذا الدليل وحاصله
يؤول الى دليل تقريره الشرط يقتضي وضعه خطرا وترددا واذا لا تدخل على ما فيه
خطر وتردد بل على امر كائن لا محالة فالشرط لا يدخل فيه اذا • وقوله وتستعمل
للمفاجاة تاكيد لعدم احتماله معنى الشرط فانها استعملت في جزاء الشرط مقام الفاء
وهو انما يكون بعد وجود الشرط وهو في ذلك كائن لا محالة وقوله واذا كان
كذلك اي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان مفسرا اي معلوما من وجه
من حيث ان وجوده معلوم وان لم يعلم وقت وجوده عينا بيانه تتميم كلامه • وقوله
ولم يكن مبهما الظاهر انه اراد به من كل وجه والا ناقض قوله وان لم يعلم وقت وجوده كان
مفسرا من وجه واذا لم يكن مبهما لا يكون شرطا وقوله الا انه استثنا من قوله اذا اسم
للوقت الا انه منقطع لكونه لا ان معنى كونه شرطا ليس بداخل في معنى كونه ظرفا حتى يتحقق
الاخراج فيكون متصلا اي لكنه قد يستعمل فيه اي في الشرط مستعارا لما تقدم من
المناسبة بين الظرف والشرط مع قيام معنى الوقت مثل متى وكلمة قد تفيد فائدة
الاظهرية فيما مر من الوجهين والالزام المنافي بين كلاميه يعرف بالتامل • وقوله مع
ان المجازاة في متى الزم ومع هذا اي مع كونه الزم لم يسقط عنه اي عن متى حقيقته وهو
الوقت فهذا يعني اذا اولى ان لا يسقط لان المجازاة بها ليست بالزم وهو ما وعدناه
في اول البحث جواب دخل تقريره لو لم يسقط الوقت لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز • فاجاب
بان ذلك ليس بممتنع اذا لم يكن بينهما منافاة اذ لو كان ممتنعا لكان في متى اشد امتناعا
لان وجود المنافي فيه الزم ولما لم يمتنع هناك لم يمتنع ههنا وفيه بحث • اما اولا فلان ما
كله سعي في نفي جواز وضع اذ للمجازاة والالزام واشباهها المناسبات لا دخل لها في ذلك ولئن
سلم ان لها مدخلا فلا يخلو اما ان يكون هناك مناسبة ما اولا فان كان الثاني ينتفي المجاز •

ايضا وان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون امارة لوضعه اياها • واما ثانيا فانا لا نسلم ان اسما
الجمع بينهما في صورة الثاني فقط بل هو مطلق كما تقدم • واما ثالثا فانا لا نسلم ان المجازاة
في متى الزم لانه انما تستعمل للمجازاة اذا لم يرد به الاستفهام واذا متى استعمل عن ظرف
لزم ان يكون استعماله ايضا مجازاة والا لزم الاهمال وهو غير جائز **قوله** فصار
الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق وقد وجد ذلك حين سكت فيقع الطلاق
واستوضح ذلك بمسئلة هي متفق عليها وهي ما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق اذا شئت
فانه لم يتقيد المشية بالمجلس مثل متى ولو سقط الوقت لتقيد كما لو قال ان شئت وطريق ابي
حنيفة رحمه الله لا يصح الا ان يثبت اذا قد يكون حرفا لمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى
ذلك اهل الكوفة • واحتج الفراء بقول الشاعر في نصيحة ابنه • واستغن ما اغناك
ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل • اي عد نفسك غنيا مدة اغناك الله اياك
وان اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر الغنى بالتجمل
والتزين كيلا يطلع الناس على حالك ووجه الاحتجاج ان اذا بمعنى ان لان الاصابة الخصاصة من
الامور المترددة وليس ذلك موضع اذا قيل لم لا يجوز ان يكون بمعنى متى • فالجواب ان الفا
لا يدخل في جواب متى [illegible] واذا ثبت هذان الوجهان اي استعماله في الظرف
الخالص على التعارض وقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا تطلق في
الحال كما في ان وان كان بمعنى الوقت تطلق في الحال كما في متى فلم يقع بالشك • ولقائل ان
يقول لو كان الشك واقعا في وقوع الطلاق على ما عليه ظاهر كلام الشيخ لما وقع حين سكت
ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولو كان واقعا
في كيفيته لوقع منجزا لان مقتضى التعارض اذا لم يعم مرجح الظاهر تنفي الاضافة جميعا
والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو منجز • والجواب بان الشك واقع في الكيف لا في اصل
الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما ذكر
عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطليق ومعنى قول الشيخ وقع
الشك في وقوع الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما
لا شك فيه و[illegible] الاضافتين ايما الزم ان لو لم يقم مرجح لاحديهما وقد قام استصحاب
الحال مرجحا لانه حجة دافعة فيدفع الوقوع الى ابعد الاضافتين **قوله** ووقع الشك
في انقطاع المشية جواب عما استشهدا به فان الامر كان بيدها وقد وقع الشك في انقطاع
المشية بعد الثبوت فلا يبطل بالشك وفيه نظر لان المشية انما تثبت بقوله اذا شئت
والشك ايضا حادث فلا يكون الشك في انقطاع المشية بعد الثبوت • والجواب عنه ان الكلام
فيما اذا لم يكن للزوج نية وبقوله اذا شئت علم ان المراد به التفويض فثبت المشية بمجرد التكلم
بهذا الكلام ثم وقع الشك في ان اذا مثل متى فلا تخرج المشية من يدها بالقيام مثلا او مثل
ان حتى تخرج فكان الشك في الانقطاع بعد الثبوت فلا تخرج واذا ما مثل اذا في الاحكام •
الا ان دخول ما يحقق المجازاة ونسميها المسلطة فانها هي التي سلطت اذا على الجزم كما في قوله
اذا ما تلقى فردن نرحف • روايف البنيات وتنطارا **قال** رحمه الله
فاما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص فكان مشاركا لان في الابهام فلزم في باب المجازاة
وجزم بها مثل ان لكن مع قيام معنى الوقت لان ذلك حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت
طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك متى ما وقد
سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب لابهامهما والمسائل فيهما كثيرة

خصوصا في من • وقد روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لو دخلت الدار انه بمنزلة
قوله ان دخلت الدار لان فيها معنى الترقب فجعلت عمل الشرط وكذلك قول الرجل انت طالق
لولا صحبتك وما اشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشرط • وقع في بعض النسخ واما متى بالواو
وفي بعضها بالفاء لانه في بيان الجواب عن استدلالهم بقيام الوقت في متى شرطا على قيامه
في اذا وتوجيهه ان يقال فاما متى فليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز او عمل بعموم المشترك لانه
اسم للوقت المبهم بلا اختصاص اي بدون اختصاصه بوقت دون وقت فكان مشاركا لان
في الابهام الذي هو معنى الشرط فلزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان لكن مع قيام معنى الوقت
لان ذلك اي الوقت حقيقتها ولعل مقصود الشيخ من هذا ان الجمع بين الوقت والشرط ليس
بلفظ واحد حتى يمتنع بل بلفظ ومفهومه فان الوقت المبهم مراد من لفظه لانه حقيقته والحقيقة
لا تسقط اذا لم يرد المعنى المجازي من اللفظ والشرط مراد من هذا المفهوم والى هذا اشار
بقوله فلزم في باب المجازاة بالفاء بعد اثبات المشاركة في الابهام وهذا الجواب على طريقة
ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة النذر واليمين واذا ثبت هذا يقع الطلاق في قوله انت طالق
متى لم اطلقك عقيب اليمين يعني بلا فصل وفي قوله متى شئت لم يقتصر المشية على المجلس لانه
باعتبار ابهامه يعم الازمنة وحكم متى ما حكم متى وقد سبق تفسير كلما فلا نعيده ومن وما
يدخلان في هذا الباب يعني باب الشرط لابهامهما لانه لا يتناول كل واحد منهما عينا وهذا
لان العموم في الشرط قد يكون مقصودا للمتكلم ويتعسر تخصيص كل فرد فيصير الى كلمة من
فيقيمها مقام ان في افادة الشرط فيقول من ياتيني اكرمه والمسائل فيهما كثيرة مثل من شاء من
عبيدي ومن دخل منا الحصن اولا ومن حمل منكم هذه الخشبة وغير ذلك وما اذا كان للشرط
فهو اسم عام اي يقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل ما ننسخ من آية وما يفتح الله للناس من رحمة فلا
يتعلق به مسائل الفقه ولم يستعملها الفقهاء كذا في بعض الشروح مسئلة الكتاب بيان •
حقائق الحروف وقد يلوح الى هذا قول الشيخ خصوصا في من وقد روي عن ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله انهما جعلا لو بمعنى ان فيكون عاملا في المستقبل على خلاف ما وضع له فانه
وضع للشرط في الماضي فلو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل ان دخل بعد ذلك عتق
واشكل الوضع لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت لعتقت الا انهم علقوا العتق بالدخول الذي يوجد
في المستقبل لان لو لما اخت ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال • قال الله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون وليس هذا نص عن ابي حنيفة
رحمه الله ولو قال انت طالق لولا صحبتك او حسنك او جمالك او لولا ابوك او لولا اخوك لا يقع
شيء لما فيه من معنى الشرط فانه لامتناع الشيء لوجود غيره لان في الشرط الحقيقي يتوقف الجزاء على وجود
الشرط وفي لولا لا يتوقف له اصلا لعدم استعماله في المستقبل • وذكر ابو الحسن في مختصره عن
محمد رحمه الله في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء وذلك
لان الاستثناء وهو ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب وكذا لولا **قال** رحمه الله
وذكر في السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التي ذكرنا آمنوني على عشرة من اهل الحصن
قال ذلك راس الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال آمنوني
وعشرة فكذلك الا ان الخيار الى الامام المسلمين ولو قال لعشرة فمثل وعشرة ولو قال في
عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام ولو قال آمنوني عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس
الحصن ان يدخل نفسه فيهم والخيار فيهم اليه وذلك مخرج على هذا الاصل • ذكر محمد رحمه الله بابا
بناه على معرفة حروف المعاني وشرحه بنص الائمة اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم راس

الحصن فقال اسونى على عشرة من اهل الحصن ففعل ذلك وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لانه
استامن لنفسه نصا وكلمة على للشرط وقد شرط امان عشرة منكرة مع امان نفسه فعرف ان
العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلا من امانهم لان على
للاستعلا وليس بذي حظ باعتباره داخلا في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظ على حدة
ولا باعتباره مباشرا لامانهم لان ذلك لا ينعم منه فعرف ان حظه باعتبار كونه معينا لان التعيين
في المجهول كالايجاب المبتدا من وجه ولو قال اسونى وعشرة فالامان له ولعشرة سواه لان
الواو للعطف والشى لا يعطف على نفسه والخيار في التعيين الى الامام لان المتكلم ما جعل نفسه
داخلا في امانهم ولو راى ان يجعل العشرة من النسا والولدان فله ذلك لانهم من اهل
الحصن الا اذا كان اشترط من الرجال ولو قال اسونى بعشرة كان هذا وعشرة سوا لان
البا للالصاق فالصق امان العشرة بامان نفسه ونحو ذلك اذا كانت العشرة سواه
قال شمس الائمة وهذا زلة من الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة اسونا
اسونى بعشرة لان الفا للعطف وتقتضي الوصل فيتقسم عطفه فاما البا فتصحب الاعواض
فيكون قوله اسونى بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن امانى ولا معنى له في
هذا الجنس من المسايل وفيه نظر لانه يمكن ان يكون البا للمصاحبة كما في قول الرجل دخلت
عليه بثياب السفر ولو قال في عشرة فهو امن وتسعة معه لان في للظرف وجعل نفسه في
جملة العشرة فلا بد وان لا تسعة معه لانه لو نوى او عشرة سواه كان امنا في احد عشر
فان قيل جعل العشرة ظرفا والمظروف غير الظرف قلنا لا يتحقق الظرف في العدد الا بالطر
الذي قلنا وهو ان يكون احدهم فان قيل فهلا جعلتم بمعنى مع لما مر من المناسبة بينهما
وهو يناسب المقام لان المقام مقام حقن الدم بالشبهة اجيب بان في الظرف
حقيقة فيجب حمله على ذلك بحسب الامكان وذلك بان يكون هو احدهم ثم الخيار في التسعة
للامام لان راس الحصن جعل نفسه احد العشرة فكان الاختيار له سواه في التعيين لاختياره ايضا
ولو قال امنوا لي عشرة فله عشرة يختار اي عشرة شا فان اختار عشرة هو احدهم فله ذلك
وان اختار عشرة سواه في لانه ما استامن لنفسه عينا انما استامن لعشرة منكرة ولو قال
امنوا لي عشرة جعل نفسه داخلا من الامان ولا يمكن ذلك الا بان يكون هو المعين للعشرة حتى
لو عين عشرة سواه صار هو فيا ولو عين نفسه في جملة العشرة صار امنا مع التسعة فكان
معنى كلامه امنوا الاجل واوجبوا الاجل بتعيين عشرة وروى ان مثل هذا وقع في زمان
معاوية وكان الذي يسعى في طلب الامان اذى المسلمين فقال معاوية اللهم اعقله عن نفسه
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه فاخذ وقتل قال رحمه الله ومن ذلك
كيف وهو سوال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة
رحمه الله في قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع في الطلاق انه تقع الواحدة ويبقى الفضل في
الوصف والقدر وهو الحال مفوضا اليها بشرط نية الزوج وقالا ما لا يقبل الاشارة
فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه اي من حروف المعاني كلمة كيف وهو
السوال عن الحال وليس بظرف حقيقة ولكنه لتضمنه على معنى جار مجراه فقولك كيف زيد
معناه على اي حال من الصحة والسقم فكان متضمنا لمعنى الحال والحال يشبه الظرف لانها
مفعول فيها قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانها للحال والاحوال شروط الا
انها تدل على احوال ليست في يد العبد كالصحة والسقم فلم يستقم ان يقول كيف تكن اكن لانه
يريد ان يكون على احوال المخاطب وهو متعذر بخلاف قولك متى تجلس اجلس لان الجلوس في زمان

ممكن

ممكن يتصور وقوع الشرط عليه واذا كان سوالا عن الحال فما لم يدله حال يبطل استعماله فيه
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قال السيد لعبده انت حر كيف شئت انه ايقاع في الحال
لان الحرية ليست لها حال بل هي حكم شرعي يثبت بدون الوصف فلا يتعلق بمشية العبد
واذا قال لامراته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان كانت غير ملموسة
بانت لا الى عدة ولا مشية لها لبطلان المحلية وان كانت ملموسة فالتطليقة رجعية والمشية
اليها في المجلس فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج صارت بائنة وان شاءت ثلثا وقد نوى
الزوج طلقت ثلثا وان اختلف المشيتان كان شاءت بائنة ونوى ثلثا او بالعكس فهي رجعية
لان كل واحدة منهما معتبرة من وجه اما مشيتها فلانها مفوضة اليها واما نيته فلانه هو
الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا تساقطتا وههنا سوال مشهور وهو ان المعقول ان
لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا
بغاية التفويضات وجوابه انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينونة والعدد
يحتاج الى النية لتعيين احدهما وقد روي عن ابي بكر الرازي والطحاوي ان نية الزوج
ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة رحمه الله قال صاحب
النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال
فما قرع سمعي جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي ولقائل ان يقول لا مناسبة بين هذا
التفويض وغاية التفويضات لان المفوض ههنا متنوع دونها فيكون في وجوب التعويل على
ذلك نظر فان المتاخر الى المشية ما اضيف اليها والاضافة حصلت بكيف وهي لا تعلقها
بالاصل اصلا فلو لم يتنجز اصل الطلاق ومفوضا لوصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم اما
ان يكون بلفظ مبين او من المبهم والاول منتف فتعين الثاني وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله ما لا يقبل الاشارة اي ما ليس بمحسوس مشار اليه كالطلاق والعتاق والنكاح
ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله ففي العتق لا يعتق بلا مشية في المجلس وفي الطلاق لم يقع
شي ما لم تشا فاذا شاءت في المجلس فالتفريع كما قال ابو حنيفة رحمه الله لانه لما فوض وصف
الطلاق اليها كالرجعة والبينونة والعدد يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة
ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن ثابتا محسوسا كان معرفة وجوده
باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وهو
الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده
اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع
من وجه يتعلق الوصف ايضا والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان قولهم ما لا
يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته تستلزم ان الفاسد
على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملا[زمة]
ان الربوا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق
وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف
غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل بالاتفاق لا فاسدا وكان الوصف مثل الاصل
والاصل مشروع فكان الربوا جايزا لا فاسدا وهو باطل بالاجماع واعلم ان في عبارة الشيخ
تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما الاختلاف في تفويض الاصل فلو
كان الكلام مجرى على ظاهره لزم الخلف لان الحال والوصف اذا كانا مثل الاصل والاصل
غير مفوض عند الخصم كان الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا هذا خلف فالاولى ان

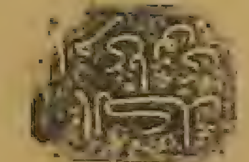
ان يحمل على الغلب لقوله فيتعلق الاصل بتعلقه ثم الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف
على الحال كالتفسير له • وقيل حال الطلاق البينونة والرجعة ووصفه مثل كونه سنيا
وبدعيا والاول اظهر لانتفا المخصص وظهور الاصطلاح وقد يلوح الى ذلك قوله ونفي
الفصل في الوصف والقدر وهو الحال برجوع الضمير الى الفصل • واعلم ان معنى الاسم
قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اي الى حال صنعته قيل واليه اشار المصنف بقوله وهو اسم للحال لعدم قوله
وهو سوال عن الحال • وذكر في بعض الشروح انها في مسئلتنا للحال من غير معنى السوال
لوقوع الطلاق في الحال وفيه نظر لانه يودي الى انتفا التفويض وهو حاصل والله اعلم
قال رحمه الله واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم لمكان مبهم
دخل على المشيه • كم اسم موضوع للكناية عن الاعداد فاذا قلت انت طالق كم شئت لها
ان تطلق نفسها واحدة او ثلثة وهل يشترط مقارنة نية الزوج كما في كيف اولا • **قال**
صاحب الكشف رايت بخط شيخي معلما بعلامة البزدوي ان مطابقة ارادة الزوج شرط
وذلك لانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمه وكان قول الشيخ اسم للعدد الذي
هو الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شي من المعدود
وليس فيه دلالة على الوقت فالمشية المفوضة به تتقيد بالمجلس اليه اشار الشيخ في جامعه
وحيث اسم للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية وتتوقف
بالمجلس لانه من ظروف المكان والاتصال للطلاق به يلغو ذكره ويبقى ذكر المشية
في الطلاق فيقتصر على المجلس • فان قيل اذا الغي ذكره بقي انت طالق شئت فينبغي ان يقع
في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التحرير والنهاية قلنا لما تعذر
العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام فصار بمنزلة قوله ان
شئت والاستعارة اولى من الالغا ولم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام عن
المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية لان جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب
الشرط كذا في الظهيرية • قيل ولقائل ان يقول لما جعل مجازا للشرط فالشرط الذي فيه
جهة الحقيقة كان اولى • واجيب بانه انما يستقيم هذا ان لو كان فيهما معنى ظرف المكان
وليس كذلك • ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها والجواب ان مطلق
الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف ذلك لا تعلق له بالطلاق •
واما في ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له والله اعلم بالصواب

قال رحمه الله **باب الصريح والكناية** الصريح مثل قول الرجل
بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية
لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسما الضمير كناية مثل
انا وانت ونحن • اعاد ذكر نظاير ما بعد تقدم بعضها في اول الكتاب لبنا المقصود من الباب
وهو حكمها عليها وحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام وقيام الكلام الذي هو الصريح
مقام معناه الذي دل عليه اللفظ سوا كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم وهو
معنى قوله حتى استغنى عن العزيمة اي النية فاذا اضيف الطلاق والعتاق الى محل فباي وجه
اضيف يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او انت حرة او حررتك او انت طالق او طلقتك كان ايقاعا
نوى او لا وكذا ان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق وقع العتق

والطلاق

الكان فلا مجاز لانه ان
كان فيهما فهو حقيقة
وان كان معنا كالدار
مثلا فهو حقيقة
قاصر عند
الشيخ على
انا لما
ان
ح

والطلاق واما الوار اذا اراد ان يصرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك ويصدق فيه ديانة فاذا
نوى من الطلاق رفع القيد حقيقة صدق ديانة لا قضا ويتصل الطلاق والعتاق بقوله
وكذلك لانهما من الاسقاطات والنظاير المتقدمة من العقود وحكم الكناية ان لا يجب
العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لان لفظ الكناية مستتر
المراد فكان فيه تردد والاول ذلك الا بالنية وقوله ذلك اي لفظ الكناية مثل المجاز
قبل ان يصير متعارفا لانه لما استعمل في غير موضوعه استتر المراد في حق السامع فصار في
حقه في حيز التردد فكان كناية اما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه
في دار فلان فانه مجاز عن الدخول عرفا وشاع استعماله فيه فصار صريحا وكذلك اي
ولاستتار المراد سمي اسما الضمير كناية وقد بيناها في اول الكتاب **قال** رحمه الله
وسمى الفقها الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة لان
هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت
الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب
العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح ولذلك جعلناها بوائن فانقطعت بها
الرجعة • قيل يمكن ان يكون كلام الشيخ هذا جوابا لدخل تقريره الكناية ما استتر المراد
به والفاظ الطلاق التي لم تتعارف كالبائن والحرام والبتة وغيرها مستترة المراد فتكون
كنايات اما الاولى فلما مر من تعريف الكناية واما الثانية فلاحتياجها الى القرينة التي هو
المكنى عنه بها هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي كما في قوله انت طالق وفيه نظر لانه
لم يدع وقوع البائن بها بعد حتى يرد عليه هذا السوال ولعل الاولى ان يجعل تمهيد البنا
وقوع البائن بها عليه على هذه الصورة • الالفاظ التي لم تتعارف في الطلاق سميت كنايات
مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني ولا شي من الكنايات الحقيقة كذلك فلا تكون هذه
الالفاظ كنايات حقيقة اما الاولى فلان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام •
وغيرهما واما الثانية فلما مر من تعريف الكناية لكنها سميت بها مجازا للابهام فيما يتصل به
هذه الالفاظ ويعمل فيه لان البائن يدل على البينونة ولا بد لها من محل يظهر اثرها فيه
ومحلها الوصلة وهي متنوعة فقد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى
المحل الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراده •
معلوما في نفسه فلهذا احتيج الى النية لتتبين البينونة عن وصلة النكاح من غيرها فان
النية لتعيين بعض المحتملات فاذا تعين المراد وزال الابهام الذي جا باشتباه المحل بالنية
عمل بحقيقة اللفظ اي بمقتضاه نفسه من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق فصار الواقع
بها بائنا كما يدل عليه معانيها وانقطعت بها الرجعة • ولقائل ان يقول لا حاجة الى
هذا التكلف لجواز ان تكون كنايات عن صريح الطلاق والمعنى الحقيقي وهو ما يدل
على البينونة تكون مرادا معه فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكنايات •
والجواب ان جعلها كنايات حقيقة متعذرة لما مر سوا كان الجمع بين المعنيين
جائزا او لا على ان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافي وههنا المنافاة
حاصلة لان المعنى الحقيقي يقتضي البينونة وانقطاع الرجعة والمعنى المكنى عنه بعقبها فالجمع
بينهما جمع بين المتنافيين • وذهب الشافعي رحمه الله الى ان الواقع بالكنايات كلها طلاق
رجعي وهو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما قال انما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد
وهو الطلاق فاما ايقاعه البينونة فليس في ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لنحو



الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر
بدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلث وبين انها لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاثبات
الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن ذلك ولا يمكن ايقاع البائن كانت هذه
الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رجعيا • وما ذهبنا اليه وهو مذهب
علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما ولنا ان الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج •
ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق
وانما صار الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك يكون
بالطلاق والابانة جميعا ولهذا يملك الاعتياض عنها والاعتياض انما يكون عن المملوك
فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها •
اذ لا ضرورة في العدول عن حقايقها فكان الواقع بها بوائن والجواب عنه انه راجع الى ان
لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط كما يجي وقد قمنا على ذلك
فثبت قال رحمه الله الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك
في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما تعد من الاقراء فاذا نوى الاقراء زال الابهام •
ووجب بها الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن
الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا • وكذلك استبري رحمك
وقد جاءت به السنة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها
وكذلك انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة ويحتمل ان يكون صفة للمراة فاذا زال
الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه • قيل يمكن ان يكون الاستثناء من قوله
سميت كنايات مجازا ويمكن ان يكون من قوله وجب العمل بموجبها من غير ان يجعل عبارة
عن صريح الطلاق يعني وقوع البينونة بها باعتبار دلالتها عليها وقد عدمت في اعتدي
ومن قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر وذلك لان غيره يقتضي ان يكون تسمية •
الالفاظ الثلثة بالكناية حقيقة ولا سبيل اليه لما مر ان ما يكون معلوم المعنى لا يكون كناية
حقيقة ولان الدليل الذي ذكره الشيخ مناسب له دون غيره فان قوله حقيقتها الحساب
ولا اثر لذلك في النكاح اي حقيقة كلمة اعتدي الحساب ولا اثر للحساب في النكاح نفيا ولا
اثباتا فلا اثر لها في النكاح عاملا بموجبه ولكنه يحتمل معاني كارادة ما تعد من الاقراء وغيرها
ومن نعم الله ونعم الزوج ومن الدراهم وغير ذلك وما تعد من الاقراء وغيرها فيه ابهام وما
كان كذلك لا يتعدى الا ما لابد منه مقدار الحاجة وهي تندفع بالرجعية فلا يصار الى البائن
وان كان الامر قبل الدخول لم يصح في نفسه فلا يحتاج الى السبب وكلام العاقل يصان عن
اللغو مهما امكن فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق • قال الشيخ في بيان المجوز لانه سببه
واستعارة الحكم لسببه جايز فلذلك اي لكونه مجازا محضا صار الدخول وغير الدخول سواء
كان رجعيا لما مر وفيه بحثان مشهوران • احدهما ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب
للعدة وحينئذ ينتفي المجوز • والثاني انه على تقدير كونه سببا لها لا يجوز استعارة الحكم
له لما تقدم • واجيب عن الاول بان الطلاق ما عليه الاصل سبب للعدة لا محالة فيمكن
ان يعتبر السببية بناء عليه • وعن الثاني بان عدم الجواز عند عدم الاختصاص والسبب
ههنا مختص بحسب الاصل لان النكاح للدخول لا لعدمه فلا ينفك احدهما عن الاخر ونقض
بعدة ام الولد بعد العتق والوفاة • واجيب بان العدة لما كانت مما تثبت بالشبهة
وكانت ام الولد فراشا اخذت حكم المنكوحة واشبه زوال فراشها بغير المنكوحة •

واذا نوى الاقراء زال الابهام

بالطلاق

بالطلاق فوجبت العدة بالشبهة **وقوله** مستعارا محضا اشارة الى ان الصورة الاخرى
فيها جهة مجاز فان وقوع الطلاق وان كان اقتضاء لكن بعد ذكر المحتمل وارادة المفيد •
واما في هذه الصورة فلم يتوسط الاقتضاء فكان مجازا محضا وحكم استبري رحمك حكم اعتدي
في الصورتين لانه طلب الاستبراء وذلك يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وللتزوج بزوج
اخر فاحتاج الى النية وقد جاءت السنة بما ذكرنا من وقوع الرجعي بلفظ اعتدي في قوله
صلى الله عليه وسلم لسودة بنت زمعة فانه صلى الله عليه وسلم قال لها اعتدي حين
دخل عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وقريش باستعار اهل مكة فندمت
على ذلك واستشفعت اليه ووهبت نوبتها لعايشة رضي الله عنها • وقيل تعلقت
بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد العشاء في طريقه وقالت ليس لي حب الرجال ولكني احب ان ابعث
في نسائك وجعلت ليلتها لعايشة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك انت واحدة
انه يقع به طلاق رجعي • وقال الشافعي رحمه الله لا يقع به شي وان نوى لان واحدة
صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت نيته كما لو قال لها انت قاعدة وقلنا يجوز ان يكون
واحدة صفة لها اي واحدة عند قومك او عندي ليس معك غيرك او واحدة النساء
في الحسن • ويحتمل ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه كاعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فلا يقع بلا نية واذا نوى كانه قال انت تطليقة
واحدة ولو قال هكذا او نوى طلاقا صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا
بتطليقة فتكون تطليقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته كذا في الاسرار والمبسوط
فاذا زال الابهام بالنية وكان دلالة على الصريح بالطريق المذكور كان معقبا للرجعة
لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد ولا اثر لذلك في البينونة بخلاف البائن ونحوه
فانه مؤثر بموجبه • فان قيل لم يقدر على الموصوف بائنا حتى كانت بائنة قلنا اما
لان الاصل في الكلام الصريح او لان النص ورد بلفظ صريح الطلاق لا البائن وجعل •
الموصوف منه اولى او لان حمل امره على الصلاح اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في
بعض الروايات او لانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهو تطليقة بائنة واحدة وقال
بعض مشايخنا اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للمطلقة وان
نصبها تطلق بلا نية لانها تصلح نعتا للطلقة وان سكن احتاج الى النية والجامع
ان حكم الكل واحد لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب **قال** رحمه الله
والاصل في الكلام الصريح واما الكناية ففيها ضرب تصور من حيث انه يقصر عن البيان
الا بالنية والكلام هو المراد وظهر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات فصار حكم
الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان
من قذف رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق • وكذلك اذا قال لست بزان
يريد التعريض بالمخاطب لم يحد ولذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا
بالزنا فقال اخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح على ما عرف في كتاب
الحدود لما كان الكلام موضوعا للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود كان •
اصلا في الكلام ففي الكناية نوع قصور لانه يقصر عن البيان الا بالنية وما كان كذلك
فهو قاصر عما هو المراد وظهر هذا التفاوت فيما يدرا بالشبهات فصار حكم الكنايات
بمنزلة الضرورات عن هما ان اليها الا عند عدم الصرايح ولهذا قلنا فيمن قذف رجلا •
فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق لاحتمال التصديق وجوها مختلفة جواز ان يكون غير

وج

والبيان

ره

كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في اخبار وعدك بنسبته الى الزنا وتحمل
السخرية والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر فيه نسبة تصديقه • وكذلك اذا قال
لست بزان يريد التعريض بالمخاطب وهو ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكر فانه لم يحد لانه
نوع من الكناية لما عرف في موضعه ولا حد فيها • وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف
بين الصحابة في ذلك مروي فقال نعم قال لا يحد في مثل هذا لان المقصود به في
المحاجة الحاق الشين به وتزكية نفسه لا ان يكون قذفا للغير وخوطب الحد بما يقول عمر رضي
الله عنه • واما اذا قال يا زاني وقال الاخر هو كما قلت فانه يحد لانه بمنزلة الصريح لانه
لا يحتمل وجها اخر لا نفيا لا يحتمل الاستفهام فلا يجب به الحد لان الاستفهام بدون تأييد
عليه ضعيف • قال شمس الايمة كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولهذا
قلنا في قول علي ليكون دما وبمكدما بانه يجري على عمومه فيما يندرئ بالشبهات
كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فكان الكاف ايضا موجبة العموم لانه في
محل يحتمله فيكون نسبة الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام
عندنا وفي قوله انت كالحرام لعموم عنده لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمته الا
وجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وذكر في الاسرار ان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف
لانه خطاب للرامي لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له بل انما يتصل اقتضاء ان
الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو
كما قلت لانه اتصل به فانه اخبار عنه على سبيل المعاينة كانت في المخاطبة والله اعلم •

قال رحمه الله باب معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه
اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول
الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول عند
التعارض احق • وقد تقدم وجه تسمية هذا القسم بما سمي وجعله من اقسام الكتاب مع
كون المعرفة صفة قائمة بالمستدل وحصره على اقسامه وبقي بيان تركيبه هاهنا فاذنه
لما هو حكمه • اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به الضمير في له
واريد راجعان الى ما وفي به راجع الى الكلام وما سيق له الكلام تعرض لجانب
اللفظ واريد به تعرض للمعنى والاشارة ما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام مثل الوجه
الاول الا انه اي الثابت بنظمه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما اي الوجه الاول
والثاني او العبارة والاشارة في ايجاب الحكم سواء قيد بذلك اشارة الى جواز التفاوت
في غيره فيل ان اراد بالايجاب الاثبات ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية البتة
والاشارة على سبيل الجواز لانه ذكر في التقويم الاشارة بمنزلة التعريض والكناية اذ لا يثبت
المراد بها الا بضرب تأويل وبين ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب
وفيه نظر لان كلا منهما دلالة لفظية وهي تفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال
ناشئ عن دليل بالاستدلال بعين العام المخصوص استدلال بالعبارة ولا يفيد القطع
البتة ونسب النسبة الى الاباء ثابتة باشارة قوله تعالى وعلى المولود له ولا يحتمل غيره
والحق في ذلك انهما قد يكونان قطعيين وظنيين وشيئا كسبين والتفاوت بينهما
يظهر عند الترجيح لا غير فلكون العبارة احق بالاعتبار من الاشارة لعدم كونها مقصودة

كاقلنا

كاقلنا في بيان ان اكثر الحيض عشرة ايام من حيث لما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه
وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام لكونه عبارة على ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن • قال تقعد احديهن
في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان
اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي رحمه الله لكونه اشارة وهذا على تقدير تسليم ان المراد
من الشطر النصف واما اذا كان المراد منه البعض فلم يتوله دليلا قال رحمه الله
ومن ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشا
رة الى ان للاب حق التملك في مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب
اليه بلام التمليك وعليه يبتني مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه
اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فكذلك في حكمها وفيه اشارة الى ان الولد
اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة
بلام التمليك • اي من الثابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان للاب
حق التملك في مال ولده اي له ان يتملك ماله عند الحاجة كالشفيع له حق تملك الدار •
المبيعة ولكن ليس له حق الملك في الحال حتى جاز للابن التصرف في ماله بغير رضا الاب خلا
المكاتب فان له حق الملك في اكسابه باعتبار اليد حتى لا يملك المولى مكاسبه وفيه ايضا
اشارة الى ان الوالد لا يعاقب بسبب ولده حتى لا يقتص منه وان قذفه لا يجب عليه
الحد ولا يحبس في دينه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وانه يوجب الاختصاص
والاختصاص يدل على كونه احق بولده وليس ذلك بالملك اجماعا فكان وعليه اي على ثبوت
حق التمليك له يبتني مسائل كثيرة • منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام •
ومنها انه لا يجب العقر عليه • ومنها انه اذا استولد جارية ثبت النسب منه ولا يجب عليه
رد قيمة الولد • ومنها انه لو انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤاخذ بالضمان ومنها ان نفقة
خادم الاب سواء كان حرا او لا يجب على الابن ولا يجب على الاب نفقة خادم ابنه كذا في فتاوى
قاضي خان وفيه ايضا اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة
على الاب بهذه النسبة وهي كون الولد منسوبا اليه ولا يشارك الاب احد في هذه فكذا
في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث لا يشاركه احد وفيه ايضا اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا
والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك
قال رحمه الله وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الارحام خلافا
للشافعي رحمه الله لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم
وغيرهما وبنا ولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق • وفيه اشارة الى انه
من عدا الوالد يحملون النفقة على قدر الميراث حتى ان النفقة تجب على الام والجد اثلاثا لقوله
وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن •
وكسوتهن بالمعروف اشارة الى اجرة الرضاع تستغني عن التقدير بالوزن والكيل كما قال
ابو حنيفة رحمه الله اي وفي هذا النص اشارة ايضا الى ان النفقة تستحق بغير الولادة حتى يجبر الرجل
على نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوي
حاجة عندنا • وقال الشافعي رحمه الله لا تجب على غير الوالدين والمولودين بناء على اصله ان
استحقاق الصلة باعتبار الولادة لا القرابة حتى لا يعتق احد على غير الوالدين والمولودين • ولنا

في ذلك اشارة هذا النص ووجه ذلك ان لفظ الوارث اسم جنس محلى باللام واللام فكان عاما
وبعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما وانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة لوجوب
الحكم كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب النفقة وعورض بان ما ذكرتم لو كان
صحيحا لوجب النفقة لكل وارث واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العلة الارث
وهو موجود واما بطلان اللازم فلتخصيصكم بذي المحرم والجواب ان التخصيص ثابت
بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي الرحم المحرم وهو مشهور يجوز به الزيادة على
النص ويؤيده ان القرابة القريبة يجب وصلها ويحرم قطعها لما ورد فيه من النصوص ومنع
النفقة مع يسار المنفق وحاجة الآخر يؤدي الى قطيعة الرحم والبعيدة لا يجب وصلها ولهذا
لا تثبت بها الحرمية ❁ فان قيل هو محمول على نفي المضارة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه
فالجواب ان تاويل الصحابي ليس بحجة على غيره ولئن سلم ذلك فهو معارض بما روي ان عمر
وزيد رضي الله عنهما قالا وعلى الوارث اي وارث الولد مثل ذلك اي مثل الواجب
الذي على الاب وهذا ارجح من وجهين ❁ احدهما ان نفي المضارة لا يختص بالوارث ودل
انه معطوف على قوله وعلى المولود له ويؤيد الوجه الثاني ذلك فانه للاشارة للبعيد
فان قيل فسوق الكلام يفهم وجوبها على الوارث لانه معطوف على قوله وعلى المولود له ❁
اجيب بان الاشارة تفيد علته ماخذ الاشتقاق وهذا ليس بمسوق له واذا ثبت هذا ففيه
اشارة الى ان النفقة تجب عليهم بقدر الميراث فيجب على الام والجد اثلاثا لما مر من معنى الا...
والحكم يثبت بقدر العلة فان الغرم بازاء الغنم والمراد بعلته الارث لا احرازه حتى لو كان له
ابن عم وخال فالنفقة على خاله وان احرز ابن العم ميراثه لان لخاله اهلية الارث وقرابة محرمية
وليس لابن العم المحرمية ❁ وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجرة الرضاع تستغني ❁
عن التقدير بالوزن والكيل كما قال ابو حنيفة رحمه الله ووجه ذلك ان المراد منها هي المطلقة
لان ما قبل الاية وما بعدها في المطلقات وبدليل ايجاب الاجر على الوارث وانما يجب عليه
اجرة الرضاع لا نفقة النكاح وذكر فيها الرزق والكسوة مجهولين لان معلوم القدر لا يقال
له بالمعروف ويؤيده ان الجهالة المفضية الى النزاع مفسدة للعقود وهذه لا تفضي اليه
فلا تكون مفسدة اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان العادة عدم منع الظئر كفايتها
من الطعام والكسوة منفعة تعود الى ولدهم وكونه في حجرها لا يفارقه هذا في الطعام ❁
صحيح واما في الكسوة فلابد في جنس الثياب لان الظئر لا يكتفي بكسوة الاهل فكانت الجهالة
مفضية الى النزاع لانا قيدناها بما يليق بها عادة وليس ذلك كثياب الاهل عادة وفي الاية
دليل على ان الام احق بارضاعه وليس للاب ان يسترضع غيرها اذا رضعته لان قوله تعالى ❁
يرضعن خبر بمعنى الامر وعلى ان الام مخيرة بين ارضاعه وعدمه لانه قال فان ارضعن لكم
فاتوهن اجورهن وعلم به ان الامر بالارضاع للاستحباب وبقوله لا تضار والدة بولدها
ايضا قال رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود لانه سياق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه
اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الجملة
فكان حظر الكل بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية
في النهار منصوص عليها لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد اباحة الجملة الى طلوع
الفجر وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا يقتضي الاجزاء في النهار ❁
الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب

الجنابة

الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فيمن اصبح جنبا ❁ اي ومن الثابت بالاشارة
او ما اجتمع فيه العبارة والاشارة وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل بانه ان سياق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان
قبل الاباحة ويذكر الضمير في قبله باعتبار الاحلال او المذكور وهو ما كان ابتداء من ❁
وجوب الامساك عن المفطرات بعدما صلى الرجل العشاء او رقد الى ان تغرب الشمس وفيه اي
في هذا الكلام اشارة الى استواء الكل في الحظر خلافا للشافعي رحمه الله فانه لا يوجب الكفارة
بالاكل والشرب بل تختص وجوبها بالجماع عمدا لان النص ورد فيه ولا يمكن الحاق الاكل ❁
والشرب به قياسا لكونه ورد على خلافه لان الذنب يرتفع بالتوبة ولا دلالة لانهما دون
وقلنا سلمنا انه لا يثبت قياسا ولكن لا نسلم عدم جواز الحاقه بالدلالة قوله لانهما
دونه قلنا ممنوع لان في هذا النص اشارة الى الاستواء بينها وذلك لان الله تعالى اباح هذه ❁
المفطرات الى الفجر ثم امر باتمام الصيام اي الكف عن هذه الجملة المباحة المستوية الا با
فكان الكل في الحظر كهو في الاباحة فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفي هذا النص اشارة
ايضا الى ان النية في النهار منصوص عليها لانه تعالى امر بالاتمام بعد اباحة الجملة الى ❁
طلوع الفجر بحرف التراخي فيكون ابتداء اتمام الصوم واقعا من النهار لان الليل لا يقتضي
الاجزاء من النهار والاتمام فعل اختياري لا يتصور وجوده الا بعزيمة من المتم وقد اجمعنا
على ان النية الواحدة كافية وقد وجدت في النهار فلا حاجة الى غيرها وقوله
الا انا جوزنا تقديمها جواب دخل تقريره لو كانت النية من النهار منصوصا عليها لما جاز
من الليل واللازم باطل وتقرير الجواب جواز تقديمها من الليل ثابت بالسنة وهي قوله
صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وحقيقته ان اعمال الدليلين ❁
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وقد اجمعنا على ان النية من النهار ليست بواجبة فلو
جعلناها من الليل واجبة لزم اهمال احد الدليلين فجعلناها جائزة عملا بهما ❁ وذكر بعض
العلماء في اثبات هذا المطلوب ونقله الشارحون في توجيه قول الشيخ ههنا حرف ثم
للتراخي والاتمام فعل اختياري لا يتحقق بلا عزيمة فحصلت النية بعد مضي جزء من النهار
لان الاصل اقتران النية بالعبادة فينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط
نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء ولكن جوزناها بالسنة
وهي قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد يجب
العمل به لكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب
بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة ❁ فان قيل فعلى هذا ينبغي ان تكون
النية من النهار افضل والامر بالعكس بالاتفاق قلنا انما صارت النية من الليل افضل
لما فيها من المسارعة الى الاداء لا لاكمال الصوم كان الاتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة
لا لاكمال الصلوة وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات او للاخذ بالاحتياط للخروج ❁
عن حد الخلاف الى هذا الفقه ❁ ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاصل اقتران النية فان ❁
النية شرط والشرط يجوز تقديمه ولئن سلمنا ذلك لكن ترك بالدليل الدال عليه وهو
السنة المروية ❁ وقال ابو المعين في طريقته استدل ابو جعفر الجبار السمرقندي ❁
بالاية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصم ان يقول ان الله تعالى امر بالصوم بعد الانفجار
فينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا بلا
فصل ليكون ممتثلا للامر ولا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغي ان يكون

مقارنة للامساك ولن يكون ذلك الا باحد الطريقين بالمقارنة حال وجوده او وجود النية
في الليل لتحصل باقية حكما حال الانفجار فكانت الاية دليلا لنا ولقائل ان يقول لا نسلم
ان النية شرط بل هو ركن وجواز الفصل بالمنافي ثبت على خلاف القياس بالنص قوله
ولن يكون الامساك صوما شرعا بدون النية فينبغي ان يكون مقارنة للامساك مسلم
قوله ولن يكون ذلك الا باحد الطريقين بالمقارنة حال وجوده او وجود النية في الليل
لتحصل باقية حكما حال الانفجار ممنوع فانه تقسيم غير حاصر بل ثمه طريق ثالث وهو ان يجعل
مقارنتها للاكثر قائما مقام مقارنتها للكل وهذا احق بالجواز لانه لما جازت متقدمة
مع الانفصال عن الامساك ووجود الفصل بالمنافي فلان يجوز بعدها اولى قيل المامور
به هو الاتمام فيكون وجود النية قبل الاتمام **والجواب** ان المامور به الاتمام
اي اتمام الصيام بعد الانفجار وتقديم النية اتمام من عنده فلا يكون هو المامور به
وجوازه بالسنة وفيه اشارة الى ان الجنابة لا تمنع صحة الصوم لان المباشرة لما كانت
مباحة الى اخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الانفجار ضرورة والا كانت المباشرة
قبل اخر الليل بمقدار ما يسع فيه الغسل حراما وقال بعض اصحاب الشافعي ان الجنابة
تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له
قاله محمد اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورب الكعبة قلنا هو مأول بان المراد من اصبح
بصفة توجب الجنابة وهي ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له لمعارضة حديث عايشة
رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك
في رمضان **قال** رحمه الله ومن ذلك قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الاية ثبت بها الايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في
جهة الاطعام للاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم
وهو الاكل فالاطعام جعله اكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم يبطل وضعها
وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هنا واضح جدا فمن جعل التمليك
اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض الناس ان الاباحة
جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله لان حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء
كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها وصار التمليك بمنزلة
قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على
الذي هو جزء من الجملة فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا المنصوص
عليه وغيره فيكون عملا بالنص بعينه في المعنى اي ومن الثابت بالاشارة او مما اجمع فيه
العبارة والاشارة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم الاية اي كفارة ما عقدتم من الايمان او حنثتم وهي الفعل الذي من شانه ان يكفر
الذنب اخذ هذه الجملة على سبيل التخيير ثبت بها الايجاب نوع من هذه الجملة بالتخيير وفي
اي في هذا الكلام اشارة الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان
الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم والتعدية توقيف تعمل اصل الفعل على مفعول
لم يكن فاعلا سواه والطعم هو الاكل فالاطعام جعله الغير طاعما لانه تعداه بالهمزة وسائر
الافعال اذا تعدت بالهمزة لم تبطل وضعها وحقيقتها فكذلك هذا ولما لم يكن مطاوعه
ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا اوضح حد الايجي على من له ادنى تمييز فضلا عن الفقيه فاذا
اباح الطعام غداء وعشاء بلا تمليك تادى الكفارة عندنا وهو مذهب علي ومحمد بن كعب والقاسم

وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال الشافعي رحمه الله
لا يتادى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير له ان الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال
اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى لو سلمه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا
قال اطعمتك هذه الارض لان عينها لا تطعم فينصرف الى منافعها يعني بالزراعة مجازا
لا ان ولان المقصود سد خلة الفقير واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك لا التمكين فلا يتادى
الواجب به كما في الزكاة وصدقة الفطر والكسوة التي هي احد انواع الكفارة **والجواب**
عن الاول انا لا نمنع استعماله مجازا واذا اريد به عرفا او فعلا واما الكلام بحقيقته ممكن
اولا وقد دلت اشارة الكتاب على ذلك فلا يصار الى المجاز بلا ضرورة وعن الثاني ان
قوله المقصود سد خلة الفقير واغناؤه مسلم **قوله** وذلك يحصل بالتمليك لا التمكين
ممنوع لان باباحة الطعام يحصل سد خلة الجوع فانه اذا قدم الطعام واطعمه واكل
منه الفقير استدت تلك الخلة يؤيده قوله تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم والمتعارف
من طعام الاهل الاباحة لا التمليك وعن الثالث انها ثابتة بنص الاطعام فلا يرد لما في
عليه فان قيل فاذا كان المنصوص عليه هو الاطعام كان الواجب ان لا يجوز التمليك
لانه عدول عنه من غير ضرورة قلنا جوزناه بطريق الالحاق والسر للتعدد ولا وبيانه
ما ذكر الشيخ رحمه الله ان الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله وقد جعل
كراه معتمدا على البيان وهو والتنصيص على جواز الجزء تنصيص بمعناه على جواز الكل
اما بيان الاول فلان حوائج المساكين كثيرة كسد خلة الجوع والعري والسكنى ونفقة
الزوجات والاولاد الصغير وغيرها فالطعم جزء من هذه الجملة واما الثانية فلان
المقصود سد خلة الفقير حوائجه وهو امر مبطن والملك سبب ظاهر لقضائها فاقيم
مقام قضائها كلها خلافة عنها ولما اقيم مقامها صار مشتملا على المنصوص عليه وغيره
باعتبار مناط الحكم وهو سد الخلة فصارت تعديته الى التمليك مستقيما كتعديته
نص التافيف الى الشتم والضرب للاشتمال المذكور وانما قيد بقوله في التقدير لان
الاباحة انما تصير جزءا من التمليك اذا اقيم الملك مقام قضاء الحوائج واليه اشار بقوله
ومن هذه الحوائج الاكل **وقوله** والتمليك كله تاكيد للجزئية وقوله الا ان
الملك سبب استغنا ستقطع لان سبب قضاء الحوائج لا يعتبر داخلا فيها حتى يكون مخرجا
والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتانيث لتانيث المضاف اليه قيل
في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان التمليك مراد بالاتفاق فلا يجوز ان يكون الاباحة
مرادة والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانتم تنفونه واما ثانيا فلان التمليك سبب
لقضاء الحوائج جملة او على سبيل البدل فان كان الاول فلا نسلم ان تمليك ستين من البر
سبب لقضاء جميع الحوائج وان كان الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان
يصرفه الى حاجة لا يمكنه ان يصرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل
والجواب عن الاول ان جواز التمليك بدلالة النص والعمل بدلالة النص
لا يمنع الحقيقة كحرمة الشتم لا يمنع حرمة التافيف وعن الثاني ان المختار هو الشق الثاني
اليه اشار الشيخ بقوله يصلح الطعام لقضاء كل نوع فانه للعموم على سبيل الانفراد وقد
تقدم معنى الانفراد وكيفية الجزئية قد تبين مما ذكرنا انفا وعدم امكان الصرف الى
حاجة بعد صرفه الى اخرى دليل لنا لان المقدر سبيل البدل ولو جاز الجمع لكان على سبيل
الاجتماع وهو خلف **قال** رحمه الله وهذا بخلاف الكسوة لان النص هنا اتناول

التمليك لانه جعل الفعل في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب
لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحها اسم للفعل فيجب ان تصير العين كفارة لا المنفعة
وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة فصار النص ههنا واقعا على التمليك الذي
هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو دونها وهو دفع ذلك وقاصر
لان الاعارة في الثياب منتقضة قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لا يرد الفعل
الاكل فيهما في طرفي نقيض مع التفاوت الذي بينا فكان قول الشافعي رحمه الله
في قياس الطعام بالكسوة في الفروع والاصل معا غلطا ◦ اشار الشيخ رحمه الله الى فساد
قياس من قاس الطعام على الكسوة في وجوب التمليك بقوله وهذا بخلاف الكسوة ومعناه
ان قياس الطعام على الثوب فاسد لان من شرط القياس ان يتعدى الحكم الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ولا نسلم وجود هذا فيما نحن فيه فان الكسوة ليست
بحكم شرعي بل هو اسم لغوي ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم كونه بعينه لان المنصوص عليه
في الاصل هو العين وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب لا الفعل الذي
هو التمليك بل يثبت التمليك ضرورة كون العين كفارة ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم التعدي
الى فرع هو نظيره لكون الاباحة دون التمليك ولئن سلمنا ذلك ولكن الفرع منصوص
عليه لما تقدم فكان قياس الطعام بالكسوة في الفرع يعني الطعام والاصل يعني الكسوة
غلطا لانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص في الفرع ولان
المنصوص عليه العين دون الفعل الذي هو التمليك في الاصل ◦ **وقوله** فصار
النص ههنا واقعا على التمليك يعني بضرورة كما ذكرنا ادراج الجواب عن عدم الالحاق
بطريق الدلالة في ابطال القياس فكان قائلا يقول لم لا يجوز الحاق الطعام بالثوب
بطريق الدلالة فان عندكم ان التمليك ملحق بالاطعام ولا يكون ذلك دون مماثلة ◦
وهي انما تتحقق من الجانبين ◦ فقال الشيخ اذا عرف ان المنصوص عليه فيها هو العين وهي
لا تصلح كفارة الا بالتمليك دون الاعارة فقد صار النص ههنا واقعا على التمليك
الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو دونها لقصوره يعني ان
الشيء انما يلحق بطريق الدلالة اذا كان فوقه او مثله وهذا قاصر لان الاعارة في الثياب
منتقضة قبل الكمال يعني كمال الحاجة من دفع الحر والبرد لانه لو استرده فيما اذا اعطاه
يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعديته الجواز من التمليك اليها
والاباحة في الطعام لا تتم الا بالاكل الذي تتم به الحاجة ولا يمكن رده بوجه فهما اي
الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام على طرفي نقيض يعني انهما متنافيان باعتبار
كمال المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة ولعل هذا اشارة الى فساد القياس ◦
باعتبار ان الفرع ليس نظيرا للاصل **وقوله** مع التفاوت الذي بينا ان الاباحة ◦
لا تؤدي معنى التمليك والتمليك يؤدي معناها اشارة الى فساد الالحاق بالدلالة
لكون الملحق دون الملحق به ويجوز ان يرجع الضمير الى الاباحة والتمليك في الكسوة ◦
فانهما مختلفان لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذي بينا من حصول
المقصود بالتمليك لا الاباحة اي الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان ◦ فان
قيل ما ذكره الشيخ رحمه الله مبني على ان الكسوة بالكسر اسم للثوب وهو ممنوع فانه ذكر
في الكتاب والتفسير انها مصدر ◦ اجيب بان هذا المنع لا يضرنا لانه على ذلك التقدير
ايضا لا بد من التمليك اذ المقصود من الكفارة دفع الحاجة بزوال سلك الكفر وذلك

لا يجمل

لا يجمل بالاعارة ولما كان كونها اسما للثوب محتاجا الى تقدير دون المفتوح قدمه الشيخ
رحمه الله في الاستدلال ليكون اقطع للشبهة **قال** رحمه الله وفيه اشارة الى ان
المساكين صاروا مصارف لحوائجهم وكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين فثبت
هذه الاشياء بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغني لا يتحقق قربة كتمليك المال
لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم ويثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ
عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين
في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة ◦ فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة
اثواب في عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل
له هذا الذي يقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص بينا والتمليك على ما قلنا ◦
وقد قلنا التمليك يقع قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا
اعتبرت حالة الحوائج صار ربما لكان في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا اعتبارا
غير ان الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك
يوم لحلة الحوائج حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد ◦
للعشرة كلها في عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك
الطعام في حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لا تصح الا في عشرة ايام ولا يلزم اذا
اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا حالة انه يصح لان اداء كل واحد في حق
غيره في حكم العدم فلم يوجد التفريق ◦ وفي هذا النص اشارة الى ان المساكين مصارف
باعتبار حوائجهم لا لذاتهم لان الكفارة حق الله خالصة وجبت بهتك حرمة اسم الله تعالى
ولم يكن الفقير مستحقا لها بل ياخذها عن الله تعالى رزقه لحاجته كما في الزكوة فعلم انهم مصارف
بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين فثبت هذه الاشياء بايجاب
الفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغني لا يتحقق قربة **وقوله** ومن قضية
الاطعام الحاجة عطف تفسير لما قبله كانه قال اطعام الطاعم الغني لا يتحقق لان من قضية
الاطعام الحاجة الى الطعم ويثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فثبت
ان الواجب اطعام الجائع وان الصرف اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد بيانا
عدد الحوائج فاذا اطعم مسكينا واحدا عشرة ايام صار كما اذا اطعم عشرة مساكين في ساعة
واحدة لوجود عدد الحوائج كاملة وفائدة تخصيصه باسم العشرة التمكن من الخروج من
الذنب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على العشرة في يوم واحد ربما تخلله منيته
فيبقى ذنبه غير مكفر وذلك يوجب خلافه ◦ وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز الا على عشرة عدد
مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة كالشاهد الواحد اذا
تكرر الاداء ◦ **والجواب** ان الشرعية باعتبار دفع الحاجة ولا نسلم ان المسكين الواحد
بتجدد الحاجة لا يصير كالعشرة كالراس الواحد في صدقة الفطر والمال الواحد في الزكاة
فانهما بتعدد الحول بتجدد المؤنة والنماء بخلاف الشاهد لان المعنى الذي يحصل بالعدد
وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد ◦ ولقائل ان يقول
عبارة النص تقتضي التفريق على العشرة واشارته الاكتفاء بواحد بتجدد الحاجة والعبارة
قاضية فكان عملا بالمرجوح وترك الراجح والجواب انا لا نسلم ان العبارة تقتضي ذلك لان
العبارة ما سيق الكلام له وقد تقدم انها سيقت لايجاب نوع من هذه الخلال على سبيل التخيير
فذلك عبارته ولئن سلمنا لكن التخصيص باسم العلم لا يدل على النفي بل غايته الجواز عنده

الوجود ولم يمنع ذلك ولكن عملنا باشارته عملا اخر وهو الجواز لو اخذ بتجدد الحاجة ولبس
في النص ما ينفيه • فان قيل تجدد الحاجة في كسوة مسكين واحد عشرة اثواب في عشرة ايام
غير موجود اذ لا حاجة الى اللبس الا بعد ستة اشهر او نحوه وقد جوزتم ذلك **فالجواب**
ان عدم الحاجة اما ان يكون باعتبار اللبوس او مطلق الحوائج والاول مسلم ولكن السؤال
ليس بوارد لانا ما جوزنا ذلك باعتباره فقط والثاني ممنوع لان النص بينا ان التمليك
على ما بينا وقد اقمنا التمليك مقام الحوائج كلها وباعتبارها صار النوب هالكا في التقدير
فيجوز وعلى هذا وجب صحة الاداء في ساعة واحدة لكل الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من
تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لحلة الحوائج لان ما دونه ساعات او في
في ضبطها حرج **وقوله** حتى قال بعض مشايخنا متعلق بقوله صار هالكا في التقدير
يعني بنا على ما قلنا ان النوب باعتبار الحاجة الحوائج كلها هالك في التقدير حتى قال بعض
مشايخنا الاداء في يوم واحد العشرة كلها الى مسكين واحد في عشرة ساعات لما قلنا من
اعتبار حين ورته هالكا الا انه لكن اي ذلك الزمان غير معلوم اي مضبوط فكان اليوم
اولى والطعام في حكم التمليك مثل النوب يجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات
على مسكين واحد عند ذلك البعض واما في الاباحة فلا يصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي
في اليوم الواحد طعام عشرة **قوله** ولا يلزم جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال
لو قبض المسكين كسوتين من رجلين تصاعدا جاز عندكم عن كسوتين وكان الواجب ان لا يجوز
لانه تمليك احد بما حصل قضا الحوائج فلم يجز الاخر كما لو قبضهما من واحد وتقرير الجواب
ان اداء كل واحد في حق صاحبه كالعدم لان كل واحد مكلف بفعله لا بفعل غيره فلم يوجد
التكليف بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه مكلف
بالتفريق **قال** رحمه الله واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة وانما يعني بهذا
ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقو
ومعنى مقصود وهو الايلام والتافيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى
والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشا
حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط
بالراي نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقها واستوى اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام •
مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه
ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امراتي في شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة هو
عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا الباب
هو الفطر الذي هو جناية وانما اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجناية فكان بنا
على معنى الجناية في ذلك الاسم والمواقعة اله الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل
والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجناية
على نحو ما قلنا في الشتم مع التافيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم يسمه عبارة ولا اشا
ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا راي سميناه دلالة لا قياسا الثابت بدلالة النص ما ثبت
بمعنى النص لغة ففيه تلك اشيا النص ومفهومه اللغوي وما ثبت بمفهومه لغة ومعنى كلامه
الثابت بدلالة معنى ظهر من معنى لغوي الكلام حال كونه مقصودا بظاهر الكلام كالضرب مثلا
فانه اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال الة التاديب في محل صالح فقوله
بصورة معقولة اشارة الى تفسير المعنى بالصورة العقلية هذا مفهومه اللغوي ويظهر منه معنى

هو

هو المقصود بظاهر اللفظ وهو الايلام ولهذا اذا حلف لا يضرب فالم بمد الشعر او الخنق حنث
في يمينه وكذلك التافيف اسم لفعل بصورة معقولة وهي التكلم بكلمة اف وله معنى مقصود
بظاهره وهو الاذى حتى لو كان ذلك في لسان قوم مجهرة لا يكون حراما والثابت بهذا
القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى وفي الدلالة انتفى النظم مثال التعارض بينهما ما قال الشافعي
رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في الخطا للجناية مع قيام المعذرة بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ الاية فلان تجب في العمد ولا عذر فيه كان اولى • وقلنا ان قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يشير الى عدم وجوب الكفارة •
في العمد لان الله تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما هو فلو وجبت •
الكفارة فيه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فرجحنا الاشارة على الدلالة •
وقوله حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات متعلق بقوله مثل الثابت
بالاشارة اما مثال اثبات الحدود بالدلالة فكايجاب الرجم على من زنى وهو محصن •
فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم وظاهره انه لم يرجم لانه ماعز ولا لانه صحابي
بل لانه زنى محصنا فثبت في غيره بدلالة النص • واما مثال اثبات الكفارة بها فكايجابها
على من جامع في نهار رمضان بدلالة نص الاعرابي على ما سنذكره فان وجوبها عليه للجناية
على الصوم لا لكونه اعرابيا فثبت على غيره عند وجود هذه الجناية **وقوله** ولم
يجز بالقياس اشارة الى الفرق بين الدلالة والقياس ورد لقول الشافعي رحمه الله في الجواز
وعدم التفرقة بينهما له في ذلك ان الحاق الضرب والشتم وهو الفرع انما هو باصل هو
التافيف لعلة جامعة هي الاذى ولا نعني بالقياس الا هذا غاية ما في الباب ان فيه
خلافا تسميناه فيما شاحلنا فلم يسو بينهما فرق في التسمية ولا في الاعمال لان القياس حجة من
حجج الشرع والدلائل التي قامت على حجيته لم تفصل بين موضع فيه وموضع فكان كالكتاب
والسنة • وقول الشيخ لانه اي الثابت بالقياس ثابت بمعنى مستنبط بالراي نظرا اي تاملا
واجتهادا لا لغة اشارة الى عدم صحة اثباتها بالقياس وتقرير كلامه الثابت بالقياس
ثابت بمعنى مستنبط بالراي نظرا وكل ما كان كذلك كان ثابتا بالشبهة فالثابت
بالقياس ثابت بالشبهة وكلما تقدم منه بينا ولا شي من الحدود والكفارات بثابت
بالشبهة لانها تندري بالشبهات فلا شي من الحدود والكفارات بثابت بالقياس
ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك فان خبر الواحد فيه شبهة لا محالة وثبت به الحدود
والكفارات **والجواب** ان الشبهة في الاصل هي المعتبرة لا في الطريق لان بالاول
تختل المعنى الذي يتعلق به الحكم دون الثاني **وقوله** حتى اختص بالقياس الفقها واستوى
اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام اشارة الى التفرقة بينهما لاحتياج القياس الى الاجتهاد •
والاهلية شرط لا يتحقق الا منهم بخلاف الدلالات لانها تحتاج الى معرفة الوضع وغيره
الفقه يتساوى فيها بعد العلم به مثاله اي مثال ما ثبت بدلالة النص انا اوجبنا
الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة نص الاعرابي وهو ما روي ان اعرابيا
جا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال
واقعت امراتي في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال هل تستطيع ان
تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا الا ان جلس فاتي
النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا على افقرنا فما بين لابتيها اهل

بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه وقال اذهب واطعمه
اهلك وبيان ذلك ان سوال السائل للاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي وقع عن الجنابة
على الصوم والمواقعة عينها ليست بجناية فالسوال لم يقع عن المواقعة عينها اما
الاول فبدليل قوله تعالى هلكت وبقوله صلى الله عليه وسلم هل تجد ما تعتق رقبة الى
اخره فانه اجاب عن حكم الجناية واما الثانية فلان المواقعة عينها اسم لفعل واقع
على محل مملوك وهو اهله ومواقعة الاهل عينها مباحة لا محالة لكن معنى هذا الاسم
بحسب اللغة من مثل هذا السائل في الفطر الذي هو جناية لانه لما اشتهر فرضية
الصوم واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان
ان المواقعة في ذلك الوقت جناية افطار على الصوم بانتفاء ركنه فكان المقصود من
السوال حكم الجناية • وقد اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجناية والجواب
انما يكون مبنيا على السوال فكان مبنيا على معنى الجناية في ذلك الاسم يعني يفهم من
ذلك الاسم من معنى الجناية لا يفهم منه من عين المواقعة التي هي مدلوله فانه آلة الجناية
واذا كان الجواب بناء على معنى الجناية وذلك بعينه موجود في الاكل والشرب لانه
اي كل واحد منها فوق الجماع في الجناية لان الصوم شرع لقهر العدو وهو النفس
بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد لان دعاها اليها اكثر والصبر
عنها اشد فالافطار بالاكل والشرب اشد ادعانا واكثر تربيها للنفس فكان اقوى
مخالفة لما شرع له الصوم فهو اقوى جناية فاثبتنا حكم الجناية المنصوص عليها فيه
بالطريق الاولى على نحو ما قلنا في الشتم مع التأفيف • قيل الثابت بالدلالة معلوم
من معنى اللغة بمجرد السماع والفقيه وغيره فيه سواء ووجوب الكفارة بهما مما يشتبه
على الفقيه بعد بلوغ حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة
واجيب بان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي هو مناط الحكم ثابتا في المنصوص
عليه لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص
ما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سوال الاعرابي فضلا
عن غيره ثابت لغة يفهمه اهل اللسان لا محالة فيكون من باب الدلالة لكن الثابت به
في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق
الحكم بالجناية او بالجناية المقيدة بالآلة المعينة لا لخفاء معنى الجناية فلا يقدح في كونه
من الدلالة • وحاصله ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب والشتم
بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة
فانه يكون ظاهرا وخفيا فاما مناط الحكم فلا يكون الا ظاهرا والا كان قياسا • ولقائل
ان يقول لا يخلو اما ان يكون كون الجماع جناية منظورا فيه جهة التعيين اولا فان
كان الاول فالتفاوت بينه وبين غيره ثابت من وجوه ولا دلالة مع التفاوت • واما
الثانية فظاهرة • واما الاولى فلان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب
من حيث ان حرمة الفعل تتفاوت باحترام المحل فان اتلاف النفس اشد من اتلاف المال
ولمنافع البضع حرمة الآدمي لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية موجبة للقتل
عند الاحصان • ومن حيث ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور
فوق الجناية بالنقيض لان بالمحظور ينتفي العبادة بوروده عليها وبالنقيض ينعدم العبادة
قبل وجود النقيض لاستحالة وروده على نقيضه فكانه لم يرد جناية على العبادة ومن حيث

ان الجماع

ان الجماع يفسد به صومان صوم الرجل وصوم المرأة ان كانت صائمة وغيره يفسد به صوم
واحد ومن حيث ان الجماع فيه داعيان طبع الرجل وطبع المرأة وفي غيره داع واحد فشرع
الزاجر في الجماع كما في الزنا مع اللواطة عند ابي حنيفة رحمه الله ومن حيث ان غلبة الجوع
اذا تناهت اباحت الافطار فوجود بعضه يورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة
وفي الجماع ان تناهى الشبق لا يوجب اباحة الفطر فوجود بعضه لا يوجب شبهة الاباحة
وان كان الثاني فلا فائدة في قول الشيخ رحمه الله لانه فوقه في الجناية • ويمكن ان
يجاب عنه بانا نختار الثاني وقوله لا فائدة في قول الشيخ لانه فوقه ممنوع فانه
جواب دخل تقريره سلمنا ان تعيين الصفة الواقعة لغير مراد من النص لكن الآلة كالاكل
والشرب ولكن لا نسلم تساوي الآلات في تحقق هذه الجناية وتقرير الجواب ان الآلة
المتنازع فيه فوق الجماع ولكن سماها جناية تسمية للشيء باسم آلته بدليل قوله مرجحا
والمواقعة آلة الجناية • قوله من حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا بظاهره لم يسمه عبارة
الى اخره بيان وجه تسمية هذا القسم بالدلالة دون العبارة او الاشارة والقياس •
قال رحمه الله ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل وثبت حكمه في الوقاع
دلالة لكن النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه
انه مدفوع اليه خلقه وطبيعة فكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق وصار
عفوا فهذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان
قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا
يحوجه الى المواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه
نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب
البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه
الشهوة تغلب البشر فصارا سواء فصح الاستدلال • اي ومن الثابت بدلالة النص
قيام ركن الصوم مع الجماع ناسيا وذلك لان النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك ورد في سوال من قال يا رسول الله اني اكلت في
رمضان ناسيا فصار المنصوص عليه قيام الركن مع الافطار بالاكل ناسيا لكن الحقنا
الجماع به دلالة وبيان ذلك ان النسيان فعل لانه مصدر نسي ينسى والمصدر يسمى
فعل معلوم بصورته اي معناه اللغوي وهو ظاهر لانه النسيان والنصور ومعناه
اي بمعناه اللغوي وهو ان الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه بلا اختيار •
فكان سماويا اي غير مكتسب كما سنذكره في الامور المعترضة على الاهلية فاضيف
الافطار الى صاحب الحق لانه منه من غير توسط اختيار فصار عفوا واذا ظهر ان
معناه كونه مطبوعا عليه وقد وجد في الجماع صار نظيرا له فعملنا بهذا المعنى في
نظيره • فان قيل الدلالة تعتمد المماثلة ولا مماثلة بينهما للتفاوت لان الصوم يحوج الى
الاكل والشرب لا محالة بخلاف الجماع لان الصوم يضعفه لقوله عليه السلام ومن لم
يستطع فليصم فان له وجاء فلم يكن داعيا اليه فصار اي الجماع ناسيا في الصوم كالنسيان
في الصلوة اي مثل الاكل ناسيا في الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا وبما
ذكرنا تمسك الثوري لجعل النسيان عذرا في الاكل دون الجماع قلنا كل واحد منهما فيه
نوع مزية ونوع قصور وذلك لان للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور
لانه لا يغلب البشر واما المواقعة ففيها قصور في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في

خالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار اسوا فتح الاستدلال وفيه بحث اما اولا فلان
مناط العفو كون الناس مطبوعا عليه ولا تفاوت في ذلك بين الفصلين فالزام اثبات التسوية
بينهما سعي فيما لا يحتاج اليه واما ثانيا فلان الشيخ ذكر فيما مر ان الاكل والشرب فوق
الجماع في كونه جناية واثبت التسوية بينهما في هذا الفصل وذلك تناقض واما ثالثا
فلان غلبة شهوة الجماع لا تخلو اما ان يكون حال الصوم او غيرها والاول ممنوع لان
الصوم مضعف بالحديث والثاني مسلم وليس الكلام فيه ويمكن ان يجاب عنه اما اولا
فبان التفاوت انما وقع بين الجنايتين لان الجناية اعتبار شرعي جعل الشارع الفصلين
اثنين ودليلين عليها واذا كان احد الدليلين ادل واكثر افضاء الى المدلول كان موهما
لان يكون المدلول اقوى واقرب حصولا به بالنسبة الى الاخر فازال الشيخ هذا الوهم
باثبات التسوية بين الاثنين واما ثانيا فانه جعل الاكل والشرب فوق الجماع في كونه
جناية على الافطار لما مر واثبت التسوية بينهما في كونهما عفوا ومثل هذا لا يكون تناقضا
واما ثالثا فبانا نختار الاول والمنع مكابرة لكونه في الوجدانيات فان فرط الشبق يشوق
واضعاف الصوم هو القصور في اسباب الدعوة ولولا ذلك لم يتناول الاول ولو اوجب
عن اصل الشبهة بتسليم ان للاكل مزية لكن اذا كان الاقوى في الجناية عفوا للعذر فلان
يكون الاضعف فيها عفوا بذلك كان اولى وهو في الحقيقة الحاق للاعلى بالادنى لان الا
في جواز العفو اقوى من الاقوى ليسلم ما اورد واجب قال رحمه الله ومن ذلك ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا قود الا بالسيف واراد بالضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود
وهو الجناية بالجرح وما يشبهه والحكم جزاء مبني على المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى
واختلف فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا
وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه ما لا يطيق البنية احتماله فيهلك
جرحا كان او لم يكن حتى يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة
وزجرا عن انتهاك حرمة الانفس وصيانة حيوتها وانما انتهاك حرمتها بما لا يطيق حمله ولا يبقى معه
فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فما يقوم بغير وسيلة كان اكمل
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الا
في كل معنى هو الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات
فلا وههنا الكامل ما ينقض البنية ظاهرا او باطنا هو الكامل في النقض على مقابلة كمال
الوجود وقولهما ان البدن وسيلة غلط وتوهم لانا لا نعني بهذا الجناية على الاسم لكنا نعني
الجناية على النفس التي هي معنى الانسان خلقة والقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع وانما
الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبايعه فلا تتكامل الجناية عليه الا
بجرح يريق دما ويقع معناه نقضا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات اي ومن الثابت
بالدلالة اختلف علماؤنا فيما اذا قتل انسان بحجر عظيم او خشب كبير الذي لا يطيق البنية
احتماله فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجب القصاص وعند صاحبيه والشافعي يجب واستدل
الشيخ رحمه الله بدلالة الحديث وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قود الا
بالسيف وانه اراد الضرب بالسيف واحترز بهذا التقدير عما ذهب اليه صاحب
الاسرار فيه بان معناه لا قود يستوفى الا بالسيف وحينئذ يكون حجة على الشافعي رحمه الله
في انه يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول ولم يبق فيه حجة على مسئلة القتل بالمثقل فانه
رجح ذلك بان القود جزاء القتل كالقصاص الا انه خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار

كانه قال

كانه قال لا تقتل قصاصا الا بالسيف وقال الاتقاني يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف لانا نقول
القود فعل القتل على سبيل المجازاة لا ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا ولان القود قد يجب
بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء وذلك لان لا قود لنفي الجنس والرسول صلى الله عليه
وسلم لم يبعث لبيان الحقائق بل يكون لبيان شريعته وقد علم في العربية ان خبر لا اذا كان امرا عاما
كالوجود والكون وما شاكلهما جاز حذفه وان كان خاصا فلا بد من ذكره لعدم القرينة الدالة عليه
فعلى هذا يكون معناه والله اعلم لا قود موجود يعني شرعا لما مر والباء في بالسيف للسببية لان هذا
الحكم وهو القود شرع جزاء ولا بد له من سبب والضرب صالح لذلك والاصل عدم الغير الا بدليل وهو
ممنوع فكان سببا واذا كان سببا لشرعية القود وجب النظر في معناه اهو ما يوجد في غيره فيلحق
به او هو ما يقتصر على محله فوجدنا له معنى مقصودا هو الجناية وان الحكم اعني القود جزاء ينبني على المماثلة
في الجناية لانه يرادف القصاص وهو ينبئ عن المماثلة ولانه مما يندرئ بالشبهات وفي مثله لا يعمل
الا بالقاصر فكل ما كان الجناية به كالجناية بالضرب بالسيف كان ملحقا به لجواز الالحاق بما لا يلتبس
بالاتفاق ثم اختلف العلماء في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى هو الجرح الذي
ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو ما لا يطيق البنية احتماله
فيهلك جرحا كان او لم يكن وفي القتل بالحجر العظيم وجد ذلك المعنى فيوجب القصاص واحتجا
على ذلك بقولهما انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة الانفس
وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها انما بما لا يطيق حمله ولا يبقى معه اما الاول فلان شرعه
زاجرا عن مباشرة القتل صيانة للحيوة لقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة واما الثانية
فلانها اذا اتلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها لان هتك الحرمة عبارة عن تناولها بما لا يحل
قوله فاما الجرح على البدن جواب لهما عن تعلق الجرح بالبدن بانه غير معتبر في تعلق
العقوبة انما البدن اي الجرح عليه وسيلة الى الجناية عليها باعتبار السراية فلو لم يسر
لا يقاد فما يقوم بغير وسيلة اي فما يكون جنايته عليها بغير وسيلة كالقتل بالمثقل كان اكمل في
الجناية من الجرح ولما كان هذا انما هو في المعنى المناط يثبت فيه الحكم بالدلالة كالضرب مع التا
وفيه بحث اما اولا فلان في ظاهر كلام الشيخ تسامحا لانه قال ولهذا الفعل معنى مقصود
وهو الجناية بالجرح وما يشبهه ثم قال وقد اختلف فيه اي في ذلك المعنى وليس المختلف
فيه ذلك المعنى بل المختلف فيه هو الجناية فقط وما اضيف اليه مذهب ابي حنيفة رحمه
الله احد قسميه واما ثانيا فلما تقرر غير مرة ان الثابت بالدلالة ما يعرفه كل احد من اهل
اللسان والثابت ههنا معنى يختلف فيه بين كبار المجتهدين فكيف يكون من باب الدلالة
واما ثالثا فلان في قوله لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا تسامحا في الترتيب
الطبيعي وهو في قوة الخطاء عند المحصلين لان القصاص وجب عقوبة لعدوان ارتكاب الجناية
وزجرا عن انتهاك الحرمة قبله وما كان قبل في الطبع يقدم في الوضع على ان قوله وجب عقوبة
لا مدخل له في تركيب القياس والجواب اما عن الاول فبان المختلف فيه هو
المعنى المقصود اعني الجناية والتفسير بالجرح وما يشبهه هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله
قدمه للاهتمام به ثم قال واختلف فيه اي في المعنى المقصود لا المفسر بالجرح وشبهه على
طريقة الاستخدام برجوع الضمير الى المطلق عن التفسير فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى
المقصود هو الجرح يعني مفسرا او لانا اللام في المعنى للعهد الخارجي يعود الى المطلق واللام
في الجرح للجنس وقالا ليس ذلك المفسر اولا بل هو ما لا يطيق البنية احتماله واما عن
الثاني فبما تقدم ان مناط الحكم هو الذي يجب ان يعرفه اهل اللسان وما زاد على ذلك من

العيود والالات فليس بواجب معرفته عليهم • واما عن الثالث فلان قوله وجب عقوبة هو في الحقيقة بيان الصغرى لان القصاص انما صار زاجرا باعتبار انه عقوبة فهو زاجر عن تعاطي اسباب تلك العقوبة • **قوله** والجواب لابي حنيفة رحمه الله يعني عن استدلالهما وعن احتياره على ما هو دابه وهو في الحقيقة قول بموجب العلة وتقريره سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله ولكن اهل الكمال فيها معتبر او لا لاسبيل الى الثاني لان الاصل في كل فعل هو الكمال والنقصان بالعوارض ولايجعل الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا لان في الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم مما يثبت بالشبهات تعدى الى الناقص واما ان يجعل ذلك اصلا خصوصا فيما يندرئ بالشبهات فلا وما نحن فيه من بيان سبب القصاص الكامل فيه ما ينقض البنية ظاهرا او باطنا قوله هو الكامل في النقض مبتدا وقوله على مقابلة كمال الوجود خبر باعتدال البنية ظاهرا بعمارة الجثة وباطنا بوجود الدم والطبايع الاربع فكان النقض الكامل في افساد البنية بتخريب الجثة ظاهرا وباراقة الدم وافساد الطبايع باطنا • واما مجرد عدم اطاقة البنية مع سلامة الظاهر فناقص فلايجعل اصلا **قوله** وقولهما البدن وسيلة له جواب له عن جوابهما في اعتبار الجرح على البدن والوهم هو الظرف المجروح عليه الاصطلاح وكان الغلط بان يكون الوهم بذلك المعنى • لان الموسوم يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا والغلط انما يستعمل في الباطل الذي لايحتمل النقيض اصلا وبعض المحققين استعمل الوهم في المذهب الباطل والسوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الراي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وهذا انسب لهذا المقام ومعنى كلامه هذا ان قولهما ان البدن وسيلة غلط لانا لانعني بهذا اي بالجناية بالجرح الجناية على الجسم ليندفع بقولكم الجرح • وسيلة بل نعني به الجناية على النفس التي هي دمه وطبايعه وفي معنى الانسان خلقة والقصاص مقابل لذلك اي بالجناية على النفس بالنص وهو قوله ان النفس بالنفس اما الجسم • فرع لي بالنسبة الى ذلك المعنى لانه هو المقصود واما الروح فلا يقبل الجناية لكونه غير محسوس ولا في مكان معين يتصور المقصود القصد اليه فمحل الجناية هو معنى الانسان وهو الانسان خلقة بدمه وطبايعه والجناية عليه لا تتكامل الا بجرح يزول منه ما يتصل اثر الفعل به ويقع عليه قصدا فصار هذا اي هذا النوع من الجناية اولى خصوصا فيما يدرا بالشبهات ولا طائل تحت ما ذهب اليه صاحب الاسرار فيما اختاره من جانب الاستيفا ولا ما اورد واجاب لما عرف ان الجراد اذا كان خاصا لا بد من ذكره وقوله لا قود يستوفي ولا قود يجب كلاهما خاص فلا بعد ان لا يعرج ولم يوجد **قال** رحمه الله ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اوجب حد الزنا للواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه معلوم وهو قضاء الشهوة لسفح الماء في محل مشتهى محرم وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزياده لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة • والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه واما دفع الماء فقاصر لانه قد يحل بالعزل ولا يفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود • بالشهوة الداعية من الطرفين فاما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع يفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرا بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبرة

لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة • اي ومما ثبت بدلالة النص وجوب حد الزنا باللواطة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم يعرفه اهل اللسان وله معنى معلوم وهو قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم وسفح الماء حلوا ازاقه عن قصد الولد وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة مع زيادة • اما الاول فلان قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم موجود فيها لامحالة • واما الثاني فلانه اي فعل اللواطة • فوقه اي فوق الزنا لان حرمتها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام في عدم انكشاف الحرمة بوجه ولذلك في سفح الماء لان معنى النسل يعدم وفي الزنا قصدا ولذلك في اللواطة مع زيادة عدم صلاحية المحل له فيكون اشد تضييعا للماء وفي الشهوة مثله فان اشتهاء المحل من الحرارة واللين وغيرهما موجود في هذا المحل كما كان ثمة فيثبت انهما في اقتضاء الشهوة سوا الا انه تبدل الاسم بتبدل المحل كتبدل اسم الطرار وغيره لذلك غير مانع من اتحاد مناط الحكم • ولقائل ان يقول قوله وفي الشهوة مثله تكرار لانه قد علم ذلك من قوله وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة **والجواب** ان يقال سلمنا ذلك ولكن لا بالمطابقة فاراد تقريره مطابقة في كلما اخذ في كلامه احترازا عن اقتصار الى الاول وفيه تلويح الى الجواب عن وطء البهيمة فان لو ايم ان يتوهم انه قضاء الشهوة في محل مشتهى لليبسة وحرارته محرم فلا الحق بالزنا فقال اللواطة في الشهوة مثل الزنا بخلاف وطء البهيمة فانه ناقص وهذا وجه لا يقبل التشكيك وهذا اي ما ذكرنا من قضاء الشهوة الى اخره هو معنى الزنا لغة اي الذي يفهمه منه اهل اللسان بدون الاجتهاد والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اي عما ذكرنا في جانبهما بمثل ما تقدم من القول بموجب العلة يعني سلمنا ان معنى الزنا لغة هو • ما ذكرتم ولكن الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما • اما الاولى فلما تقدم واما الثانية فلما ذكره بقوله فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحل بالعزل في الامة بلا اذن وفي منكوحته الحرة باذنها والامة باذن مولاها او نفسها • وقوله ولا يفسد الفراش بيان اخرها لان السفح على ذلك الوجه يفسد الفراش باشتباه النسب والسفح المجرد عن ذلك غير مفسد فيكون قاصرا والسفح الذي يهلك البشر حكما هو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه اذ لا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب فتهلك الولد وفيه نظر لان ولد الملاعنة يلحق القاضي نسبه الى الام والعجز عن الكسب متحقق والجواب ان القياس يقتضي ان لا يكون ملحقا بالام ولكن ورد النص وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نفى ولد امراة هلال بن امية عن هلال والحقه بها على خلاف القياس • لا يقال اللعان في معنى الزنا فيلحق به دلالة قياسا لانا لا نسلم ان اللعان في معنى الزنا من كل وجه بل فساد الفراش لا مدخل له في تعلق الحكم في الزنا فانه لو زنى بعجوز او عقيم لا زوج لهما او زنى الخصي بامراة يجب الحد ولا فساد الفراش لان العلوق لم يوجد • اما في الخصي فلانه لا ماء له واما فيهما فلعدم العلوق منهما • والجواب ان سفح الماء على ذلك الوجه لما كان سببا لفساد الفراش وقد دل الدليل على تعلق الحكم به فدل على الارتبه والمنظور في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن فساد الفراش بل هو الغالب على ان المحل لا يعدم فيها مع امكان العلوق وان كان بعيدا ولهذا تثبت حرمة المصاهرة بوطئهما ولذا • الخصي لا يعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء ولا يثبت كما في الصبي **قوله** ولذلك الزنا كامل بحاله استدلال اخر على كمال الزنا ونقصان اللواطة وذلك

الجي

م

لان الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل اي
فعل اللواطة فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل واما صاحبه فليس في طبعه داع
اليه بل الطبع مانع عن هذا الفعل على ما عليه الجبلة السليمة وجانب الفاعل وان كان فيه ميل
ولكن لا يقوم الفعل به وحده بل يقوم به وبغيره المائل بخلاف الزنا فان طبعهما مائل اليه
فكان الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر لشرعه فيه لا يدل على شرعه
في المتنازع فيه بمعنى الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يندرئ بالشبهات ●
قوله والترجيح بالحرمة باطل جواب عن بيان زيادة الحرمة في اللواطة لان الحرمة
المجردة بدون هذه المعاني يعني ان يكون فيه اهلاك البشر حكما وفساد الفراش وان يكون
غالب الوجود غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان الحرمة بهذا المعنى في شرب البول والدم
شرب الخمر لاحتمال الانكشاف فيها دونه ولم يكن موجبا للحد فدل على ان ميل الطبع وتمام
الفعل معتبر في شرب الخمر زيادة على نفس الحرمة كما كان ميل الطبع من الجانبين وفساد
الفراش في الزنا موجبا **قال** رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال
وجبت الكفارة بالنص في الخطاء في القتل مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على
وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر يسقط حقوق الله تعالى ● وكذلك
وجبت الكفارة في اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان تجب في الغموس وهي كاذبة
من الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص وزيادة لكنا نقول هذا الاستدلال
غلط لان الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة
فلا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة
فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب
حرام محض فاما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب ليس بمشروع
اي وما يثبت بدلالة النص ما قال الشافعي رحمه الله تجب الكفارة في القتل العمد لعدم
العذر وهذا لان العذر يسقط الحقوق اي حقوق الله تعالى اما التي تتعلق بالاخرة
فبالاتفاق واما التي تتعلق باحكام الدنيا فعنده واذا وجبت مع قيام العذر
المسقط لمعنى الجناية فلان تجب في العمد مع عدمه اولى ● وكذلك قال وجبت الكفارة
في اليمين المنعقدة وهي الحلف على امر في المستقبل اذا صارت كاذبة يعني بالحنث
فلان تجب في الغموس وهي كاذبة من الاصل كان اولى لقيام معنى النص مع الزيادة لكنا نقول
يعني في جوابه وهو جواب بطريق المعارضة لانه استدلال بدليل اخر ولم يتعرض لدليل
المعلل ● وتقريره ان يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدلول ولكن عندنا ما ينفيه
وذلك لان الكفارة عبادة فيها شبه بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن ذلك وكل ما كان
كذلك لا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة والكفارة لا تجب الا به ● اما الاولى فلان
الكفارة تتأدى بالصوم وما يقوم الصوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة
ولانها تكفر الذنب ولا يقع التكفير الا بالطاعة قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات ولهذا اشترطت النية وان الكفارة وجبت جزاء كالحدود ● واما الثانية فلان
ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر فمتى كان السبب مشتملا على جهة حظر واباحة امكن
اضافة العبادة الى جهة الاباحة واضافة العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد واليمين
الغموس محظور محض كالزنا والسرقة فلا يصلحان سببا للكفارة ● الا ترى ان المباح
المحض لا يصلح سببا للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح

المحظور

المحظور المحض اولى ● فاما الخطاء فدائر بين الوصفين يعني الحظر والاباحة لانه من حيث
الصورة رمي الى الصيد او الى الكافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه
اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله وهو
مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى
الله عليه وسلم ان لا يتركوه ولا يؤثروا انفسهم عليه الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث
وهو معنى قوله والكذب غير مشروع واذا كان كذلك كان تعلق الكفارة بوصف الجناية
سقط دائما قطع النظر عما ذكرنا في النفي غلطا ولا يلزم علينا الافطار في رمضان بالزنا
وشرب الخمر لانهما ليسا بسببين للكفارة فانه لو كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة ●
بل الموجب لها الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فمن حيث انه يداني فعل نفسه تمكن
فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في حق هذه الجهة بين كون الافطار بالزنا وشرب الخمر
وجماع الاهل وشرب الماء ومن حيث انه مبطل للصوم محظور فيصلح سببا لها غاية ما في
الباب ان معنى الحظر راجح وهو مناسب لكفارة الفطر لان شبه العقوبة فيها راجح على
ما عرف ● قال صاحب الاسرار فيه الزنا في رمضان حرام محض في نفسه لا لحق الصوم
وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما في نفسه الحد وبسبب معنى الاخر
الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد ان ياخذ شبها بالمباح بهذه
النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة
قال رحمه الله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه
الله ذكره الطحاوي لان فيه شبهة الخطاء وهي مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما
تثبت بحقيقته وذكره الجصاص في احكام القرآن وقد جعله في الكتاب شبه العمد في ايجاب
الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة ● هذا جواب نقض اجمالي يرد على عكس المسئلة
تقريره ان يقال سبب الكفارة على الوجه المذكور غير موجود في القتل بالمثقل والكفارة
واجبة فيه عند ابي حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوي ● وتقرير الجواب ان في القتل بالمثقل
شبه الخطاء وشبه الخطاء تثبت بها الكفارة فالقتل بالمثقل تثبت به الكفارة ● اما
الاولى فلان المثقل باصل الخلقة ليس بآلة للقتل بل قد يكون آلة للتاديب والحمل فالقتل
له وهو مباح فتمكنت فيه شبهة الاباحة بالنظر الى الالة ● واما الثانية فلان الكفارة
مما يحتاط في ايجابها لاشتمالها على معنى العبادة فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته
احتياطا ذكره الجصاص اي وجوب الكفارة بالقتل بالمثقل وقد جعل محمد رحمه الله
في الكتاب يعني في المبسوط القتل بالمثقل شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة
لكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة به لان شبه العمد يوجب الكفارة وان اكثر
المشايخ وجوبها برواية الطحاوي والجصاص ورواية المبسوط لانه روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انها لا تجب فيه قال في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد
على قول ابي حنيفة رحمه الله لان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لانه ل
التخفيف **قال** رحمه الله واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم تلزمه الكفارة
مع قيام الشبهة لان الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود لانه يقابل بالمحل من
وجه حتى يابى الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والكفارة جزاء الفعل
المحض الى سلك الحجر الشبهة في نفس الفعل ثمت القود والكفارة ● هذا جواب عما ورد
على الجواب المذكور عن القتل بالمثقل وتقريره ان يقال اعتبرتم شبهة السبب في ايجاب

الكفارة في القتل بالمثقل والشبهة موجودة فيما اذا قتل مسلم مستامنا عمدا ومع ذلك
لا تجب الكفارة وانما قلنا ان الشبهة موجودة فيه لانه حربي يمكن من الرجوع الى داره
فجعل في الحكم كانه في داره ولهذا يرث الحربي منه ولا يرث من الذمي وان كان في دار
الاسلام واذا كانت موجودة صارت كالقتل بالمثقل سواء فما بالها اثرت في سقوط القصاص
دون وجوب الكفارة والشبهة في القتل بالمثقل اثرت فيهما جميعا **والجواب** ان الشبهة
على نوعين شبهة في الفعل وشبهة في المحل والشبهة في قتل المستامن لا تؤثر في وجوب
الكفارة. اما الاول فلان الشبهة في قتله باعتبار عدم المماثلة بينه وبين المسلمين
في العصمة فكان في عصمة المحل شبهة. واما الثانية فلان اجزاء الفعل مسبب عنه ولا تعلق
له بعدم باعتبار الثبوت فتعتبر بسببه في الشبهة وعدمها كان الشبهة في المحل تعتبر
بما يقابل المحل ولهذا اثرت في اسقاط القود استحسانا لانه مقابل بالمحل من وجه بدل
امتناع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع القصاص لان تفوت المحل الواحد لا يوجب
بدلين ولو لم يكن في مقابلة المحل لما امتنع معه وجوب الدية كما لم يمتنع مع وجوب
الكفارة وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى تقتل جماعة بواحد ولكن
فيه شبهة بدلية المحل لما ذكرنا وهذا القدر كاف لسقوط القصاص لكونه مما يندرئ
بالشبهات واذا كانت الشبهة في المحل بقي الفعل عمدا محضا خالصا لا تردد فيه فلا
يؤثر فيما شرع جزاء للفعل المحض وفي مسئلة الحجر الشبهة في نفس الفعل لما ذكرنا ان الالة
ليست بالة القتل خلقه ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في
فعل العبد فتمكنت الشبهة فنفت القود والكفارة جميعا **قال** رحمه الله و
لهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد
لما قلنا خلافا للشافعي. هذا تفريع على اصل المسئلة اي ولعدم وجوب الكفارة في
العمد والغموس قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد
لانها وجبت بقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان والسهو ينعدم اذا كان عامدا
واذا انعدم المعنى المناط للحكم بطل الاستدلال **وقوله** لما قلنا اشارة لما مر في
وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطا والمعقود لا يدل على وجوبها في العمد والغموس.
لان السجدة عبادة شرعت جبرا للفائت ولا يصلح المحظور وهو ترك الواجب عمدا
سببا له وطريق الشافعي رحمه الله معلوم مما سبق فلا حاجة الى التطويل **قال**
رحمه الله وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا وبمعنى الفطر
معقول لغة فوجبت الكفارة على المراة ايضا استدلالا به. وقلنا ان كفارة الفطر
وجبت على الرجل بالجماع نصا كما روينا من قبل بمعنى الفطر الذي هو جناية كاملة
يفهمه اهل اللسان من جماع الصائم علما بقدر وقيل كالايذاء من التافيف وهذا
المعنى يتحقق في جانبها ايضا فيلزمها الكفارة بالدلالة وبيان النبي صلى الله عليه وسلم في
جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما واكد الضمير المتصل بنحن اشارة الى **خلاف**
الشافعي رحمه الله فان عنده لا تجب الكفارة على المراة في قول لانه صلى الله عليه وسلم
بين حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلو لزمها لبين كما بين الحد في جانبها وفي قول تجب
الكفارة عليها ويتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لانها تتعلق بالجماع اذا كان بينهما
اشتراكية كالاغتسال واذا كان مالا يتحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال. **والجواب**
ان هذا لا يعارض ما ثبت بدلالة النص القاطع وبيان النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث

جانبها

جانبها بالتساوي دليل لنا في عدم التفرقة بينهما فيما يتعلق بالجماع **قال** رحمه الله واما
المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه
لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء في
الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به
بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيئا من هذه الاقسام والثابت
بهذا بعد الثابت بالنص الا عند المعارضة. اعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا
بالمقتضى. وقال الشيخ المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه فالكلام الذي لا يصح الا
بالزيادة وهو المقتضي اعني المنصوص عليه وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما
ثبت به هو حكم المقتضى والزيادة مصدر بمعنى المفعول اي المزيد فالمقتضى مزيد ثبت لاجل
ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه وعلى هذا يكون ثبت صفة للزيادة على تاويل المزيد.
ويمكن ان يكون حالا بتقدير قد عن الضمير المستتر في المقتضى الذي اقتضاه النص حال كونه
ثابتا شرطا للزيادة على النص **وقوله** لما لم يستغن اي المنصوص عليه يمكن ان يكون
بيانا وتفسيرا لقوله شرطا وحينئذ وجب الفصل لكمال الاتصال بين الجملتين. **وقوله**
وجب تقديمه جواب لما وقوله فقد اقتضاه النص بيان مناسبة التسمية بهذا الاسم قوله فصار
المقتضى بحكمه حكما للنص اي اذا ثبت ان المقتضى من لوازم صحة المنصوص عليه صار بحكمه حكما
للنص لان المقتضى مستلزم لحكمه اذ الحكم هو المصحح للمنصوص لا مجرد العبارة والنص مستلزم
للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم للنص وهذا نظير الشراء فانه يوجب الملك
وملك القريب يوجب العتق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فصار
الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بنفس النظم دون معناه المستنبط
فلا يعارضه القياس وان الثابت به يساوي الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت
بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي
لا الضروري والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضروري لا يعارض غيره وللقائل ان يقول
المقتضى لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فترجح الاشارة والدلالة ترجح على العبارة لان
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم. **والجواب** ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل
تحت القواعد وهذا الدليل افاد هذه التفرقة بين هذه الاقسام فان وقع له مثال في
الكلام ترجح غير المقتضى عليه وقد قيل ان معارضة المقتضى مع غيره لم توجد فاخراج ما وقع في
بعض الشروح من المثال تكلف لا طائل تحته **قال** رحمه الله واختلفوا في هذا القسم
فقال اصحابنا رحمهم الله لا عموم له. وقال الشافعي رحمه الله له عموم لانه ثابت بالنص فكان
مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لا نظم له لكنا اثبتناه شرطا
لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور. اختلف العلماء رحمهم الله في جواز عموم المقتضى فذهب
الشافعي رحمه الله الى جوازه متمسكا بانه ثابت بالنص والثابت بالنص يجوز عمومه فالمقتضى يجوز
عمومه والجواب عنه بالمنع والمعارضة. اما الاول فبان نقول لا نسلم انه ثابت بالنص بل بغيره
الثابت به. واما الثاني فما قال الشيخ ان العموم من صفات النظم والصيغة والمقتضى لا نظم
له فلا يكون المقتضى عاما. اما الاولى فلما مر في اول الكتاب واما الثانية فلان العرض
انه غير منطوق ولكنه منطوق لصحة المنطوق فيما وراء الصحة يبقى على كونه غير منطوق. واعلم
ان محل الخلاف فيما اذا كان صحته موقوفة على تقدير امور وامكن تعيين امر ليستقيم الكلام بكل
منها كما اذا قال طلقت ونوى الثلاث فان هذه الصيغة في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في

الماضي ولم يوجد قبل فكان كذبا كما اذا قال ضربت ولم يوجد منه الضرب غير ان الطلاق بما
يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهي تندفع بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغو النية لانها
انما تعمل في الملفوظ لا فيما ثبت ضمنا ضرورة التصحيح فلا تصح نية الثلث عندنا ولا يقع زائد
على الواحد خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا تعين بعد زيد بدليل كان عامه في العموم والخصوص
كمكله يظهر بالاختلاف كما اذا قال الجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بعلو عبيدكم
وهو عام لا محالة قال رحمه الله ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم
انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل
بمنزلة المذكور كما اذا قال الخصم لست بشروط نفسه ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه
لو قال اعتق عبدك عني بغير شي انه يصح عن الامر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت
مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغني عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو ركن
فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا عني بالف
درهم ورطل من خمر فانه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما
قلنا • وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم
الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى في يد نفسه وذلك غير
مقبوض للطالب ولا للعبد وهو لا يحتمله وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت
المقتضي بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم في
الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل في محله واما القبول في البيع فيحتمل
السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطي فالشروط اولى • ومن قال
لاخر بعت هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع
باصله مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء • اراد ان نظير
المقتضي هو ان يقول الرجل لاخر اعتق عبدك عني بالف درهم واختار لفظ الاصل للاتوهم
تمثيل عمومه فانه يتضمن البيع مقتضى صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع
في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف واذا كان البيع متوقفا عليه
كان شرطا للمقتضي وهو العتق وتابعا له حتى يثبت بشروط العتق لتبعيته له لا بشروط
نفسه فان الشي اذا ثبت تبعا للغير يعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارا للتبعية •
الا ترى ان العبد والمراة والجندي يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج
والسلطان في موضع النية لكونهم اتباعا لهم وعلى هذا فالمعتبر في الامر اهلية الاعتاق
فالصبي الماذون له في التصرفات لا يثبت له البيع بهذا الكلام لعدم اهلية الاعتاق ولا
يشترط القبول من الامر ولا يثبت فيه خيار الروية والعيب فلو حصل المقتضي بمنزلة المذكور
صريحا كما قال الشافعي رحمه الله لثبت بشروط نفسه واللازم باطل لعدم اشتراط القبول
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاصل في الشي ان يثبت بشروط نفسه ان لم يمنع عن
ذلك مانع لانها هي المتوقف عليها ولا مانع عنه هنا سوى تبعيته فلو كان كالمذكور
لم يكن تابعا فانتفى المانع فكان ثابتا بشروط نفسه ولهذا اذا صرح بالبيع في جواب الامر
بقوله بعته منك بالف درهم فاعتقه لم يقع عن الامر لانه وجب القبول حينئذ وقد
اعتقه المامور قبل القبول فوقع عن نفسه وخالف زفر رحمه الله في هذه فقال يقع العتق
عن المامور مطلقا اي سواء كان بطريق البيع او الهبة صرح المامور البيع او لم يصرح وهو
القياس لفساد امره بالاعتاق لاضافته الى عبد غيره ولا يجوز اضمار التمليك لان الاضا

لتصحيح

لتصحيح المصرح لا لابطاله ولو اضمر التمليك صار معتقا عبد الامر لا عبد نفسه وذلك غير مامور
وفي الاستحسان صح الامر لانه صدر من اهله في محله وامكن تصحيحه باثبات شرطه فيجب
اثباته فيلاقي الامر اعتاق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هو لك في
الحال عبدا يعلك لي اياه بطريق الوكالة عني وعن هذا اذا قال لامراته تزوجي ولم ينو
الطلاق لا يقع لان بعد الوقوع لا يبقى للامر بالزوج معنى والمقتضي انما يقدر تصحيحا للاصل
لا لابطاله وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان البيع في هذه الصورة يثبت بشروط
المقتضي بل يثبت بشروط لان شرط صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية
ولا اخلال في شي من ذلك والقبول ليس بشرط من شروطه بل من اركانه واما ثانيا فلا
لا نسلم صحة سقوط القبول في المتنازع فيه لان الشي اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت
البيع مقتضى فيثبت لازمه وهو القبول تقديرا والا لزم الخلف لان انتفا اللازم يستلزم
انتفا الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلف • والجواب عن الاول ان المراد بالشرط
ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون مسمى بالشرط او بالركن وذكر الخاص وارادة العام مجاز
شايع • وعن الثاني سلمنا ان الشي اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه لكن لا نسلم ان القبول من
لوازم البيع فانه جاز الانفكاك كما ذكر في المعاطاة وفي مسالة قطع الثوب واذا ثبت ان
البيع في الصورة المذكورة جاز ان يثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه بني على ذلك ابو
يوسف والشافعي رحمهما الله جواز العتق واثبات الملك بطريق الهبة فيما اذا ترك ذكر الالف
والبدل بحالها فانه صح الامر ووقع العتق عن الامر وسقط عنه القبض الواجب بالهبة •
عندهما لان الملك بالهبة ثابت باقتضا الاعتاق والمقتضي يثبت بشروط المقتضي وهو
الاعتاق فالهبة تثبت بشروط الاعتاق والقبض ليس من شروطه فيكون ساقط الاعتبار
سقوط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن والقبض شرط واذا احتمل الركن •
السقوط لكونه ثابتا بالاقتضا فلان يحتمل ذلك ما هو الشرط اولى وشبه ابو يوسف رحمه
الله ثبوت الهبة بلا قبض بثبوت البيع الفاسد مقتضى بلا قبض فيما اذا قال اعتق عبدك
عني بالف درهم ورطل من خمر ففعل فانه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد
في توقف الملك على القبض مثل الهبة لما قلنا ان ما ثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضي •
لا بشروط نفسه وللقائل ان يقول لا نسلم اولوية احتمال الشرط للسقوط عند احتمال الركن
ذلك لان كل واحد منهما في استلزام انتفائه انتفا الشي مثل الاخر فمن اين الاولوية وان
يمنع جواز صحة الهبة مع سقوط القبض لافضائه الى وجود الملزوم بدون اللازم والجواب
عن الاول ان المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك فلا شك ان اعتبار انتفا الشي با
ذاته اقوى من انتفائه بانتفا الخارجي • وعن الثاني ان القبض في الهبة لازم اعتباري بوضع شرعي
الا ترى ان الشرع جاز له ان يجعل الهبة كالبيع غير مشروط فيها القبض فجاز ان يعتبر عدمه
في ضمن الاتلاف فان القبض يفيد في محل بقا الملك للتمكن من الانتفاع بمنافع الملك واما
في محل الاتلاف اعني العتق فليس بمفيد فاذا انتفى فايدته انتفى اعتباره • وقال
ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق في هذه الصورة عن المامور لعدم صحة الامر بعتاق
غير ملكه لان القبض والتسليم شرط صحة الملك بالهبة ولم يوجد القبض والتسليم وانتفا •
الشرط يستلزم انتفا المشروط اما الاولى فبالاتفاق • واما الثانية فلان رقبة العبد
بحكم العتق يتلف على ملك المولى في يد نفسه اي يد المولى لان يده معتبرة شرعا ولهذا لم يكن
للمولى استرداد ما اودعه العبد والرقبة المتلفة غير مقبوض للامر ولا للعبد لانه لم يحصل

في يد واحد منهما شيء ولا شيء مما يحتمل القبض لانه هالك ولا يصح ان يقال ان القبض وجد تقديرا
بصرف مالية العبد اليه كهبة شيء ممن هو في يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ولقول الرجل
لاخر اطعم عن كفارتي عشرة مساكين حيث يجعل الفقير قابضا نيابة عن الاخر لان ذلك ليس من
قبيل التلف بل هو من قبيل التمليك وتعرض الشيخ لنفي احتمال القبض بهذا الطريق الذي
يحصل فيه القبض بوجوده تقديرا وان لم يذكره في الكتاب اعتمادا على الفهم من الجواب
ثم تعرض لابطال الطريق الاخر وهو اسقاط القبض بطريق الاقتضاء فقال وقوله ان القبض
يسقط باطل لان ثبوت المقتضي بطريق ثبوته بشروط المقتضي لا بشروط نفسه امر مشروع
والامر المشروع يسقط به ما يحتمل السقوط فثبوت المقتضي بذلك الطريق يسقط به
ما يحتمل السقوط اما الاولى فبالاتفاق بيننا وبين من خرج في محاجته فانا قد اتفقنا على جعل
المقتضي حجة شرعية والعقل لا يجوز ثبوت شيء مع انتفاء شرطه اعتمادا على شرط غيره
واما الثانية فلان دليل السقوط انما يعمل في محل قابل له لان قابلية المحل شرط تأثير
المؤثر والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال لقوله صلى الله عليه وسلم لا تصح الهبة الا
مقبوضة ولانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء حتى يجوز مثله
فيه بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا يرى ان الكل وهو الايجاب والقبول
يحتمل السقوط فينعقد البيع بالتعاطي فلان يحتمل الشطر ذلك اولى فاذا قال بعتك
هذا الثوب فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وذلك مبني على جواز سقوط الشطر فان احد الشطر
قد وجد وهو الايجاب. واما البيع الفاسد فبالنظر الى اصله مشروع كالصحيح وان
لم يكن بحسب الوصف مشروعا فاحتمل سقوط القبض نظرا الى اصله لالتحاقه بالجائز دون
ان يكون اصلا برأسه فصح اسقاطه بالاقتضاء. ولقائل ان يقول هذا الجواب نزوع
الى تخصيص العلة والشيخ لم يجوزه وان قوله التسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط اما
ان يراد به مطلقا او في غير حالة الضرورة. والثاني مسلم ولا كلام فيه فان كلامنا في محل
ضرورة تصحيح الكلام صونا عن اللغو والاول ممنوع فان الضرورة كما جاز ان تصير
ما لم يكن ثابتا ثابتا وثبت الشيء بغير شرطه جاز ان يسقط ما كان ثابتا. وان القبض ان
لم يسقط فلا يخلو اما ان يكون ثبوته باقتضاء المعتق او باقتضاء المقتضي اذ لا ثالث هناك
ولا سبيل الى الاول لاستلزامه عمومه ولا الى الثاني لعدم استلزامه اياه وان يمنع
كون البيع الفاسد محتملا لسقوط القبض في افادة الملك ويقول الدليل الذي ذكرتم
في صورة الهبة بانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض في غير حالة الاقتضاء اصلا حتى
يجوز مثله فيه وقولكم انه ملحق بالجائز ليس بمستقل في ذاته ممنوع ولئن سلمنا فخطابه
لا يفيد الدفع **والجواب** عن الاول ان دفع تخصيص العلة سنذكره بعد هذا
ان شاء الله تعالى وعن الثاني بانه لا يحتمل السقوط مطلقا لما روينا وما ذكرنا من عدم
هبة تفيد الملك بلا قبض واثبات ما لم يكن ثابتا للضرورة انما هو بطريق التبعية وذلك
في الجنس اذا كان التابع مثله او دونه وقد عدم ذلك ههنا راسا لان القبض فعل
ليس من جنس القول وهو فوق القول فلا يكون تابعا له. وعن الثالث بان يقال القبض
ان سقط فلا يخلو اما ان يسقط باقتضاء المعتق او باقتضاء المقتضي ولا سبيل الى الاول
لانه يقتضي ثبوته لا سقوطه ولا الى الثاني لما ذكرنا انه لا يحتمل السقوط بالدليل الذي ذكرنا
وعن الرابع بان البيع الفاسد بالنظر الى اصله يحتمل السقوط لكونه صحيحا من هذا الوجه
وبالنظر الى وصفه لا يحتمله والاصل راجح على الوصف لا سيما اذا انضمت الى اعتباره داعية

الضرورة

الضرورة وعن السادس بان البيع الفاسد وان لم يوجد يفيد الملك بلا قبض في غير حالة
الاقتضاء لكن لسقوط القبض فيه شاهد وهو البيع الصحيح الذي هو الاصل في الباب فان القبض
ليس بشرط بالاتفاق فيه وثبوته في ضمن المقتضي وهو الاعتاق والذي لا يقتضي القبض ايضا
وليس في الهبة الا جامع واحد ولا يلزم من اسقاط الشيء باعتبار داعيين اسقاطه بداع
واحد والجامع الذي يعم لعلة يقتضي ذلك لا يتمشى خطابه هذا ما سنح لي في هذا الموضع والله
اعلم **قال** رحمه الله ومثاله ما قلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتدي
ونوى الطلاق يقتضي الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح فيه نية الثلث ولهذا كان رجعيا
ومثال الخلاف الشافعي رحمه الله ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام
او الشراب لم يصدق عندنا. ومن قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون
مكان لم يصدق عندنا. ومن قال ان اغتسلت فعبدي حر فلم يسم الفاعل ونوى خصوص
الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احد وان اغتسلت غسلا. ذكرها
مثالا اخر للثابت بالاقتضاء ومثال الخلاف الشافعي رحمه الله اما الاول فقوله لامرأته
بعد الدخول اعتدي اذا نوى الطلاق فانه يقع بمقتضى صحة الامر بالاعتداد لان من
ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه وقع عليك الطلاق فاعتدي
ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدي ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لصحة
الامر بدون تقدم الطلاق لانه لا اثر لقيام العدة في تصحيحه لان موجبه ان تجب
عليها اعتداد بهذا الكلام وله اثر في ايجابه وهذه العدة واجبة قبله فلا يمكن ان يضاف
اليه ولهذا اي ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم تصح نية الثلث ولم يكن بائنا لان الضرورة
تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار اليهما من غير ضرورة. واما الثاني اي مثال
المقتضي الذي يجري العموم فيه عنده ولا يجري عندنا فقول الرجل ان اكلت او شربت
فعبدي حر ونوى خصوص الطعام والشراب اي طعاما دون طعام وشرابا دون
شراب لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والفعل ليس اسما
للمحل ولا دليلا عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما تلفظ
من الافعال دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فلغوا وكذلك من قال
ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا لان قوله خرجت يقتضي
خروجا لغة ولا يقتضي مكانا لغة بل ثبت ذلك مقتضى لان الخروج يحتاج الى المكان فلا
يصح تخصيصه بالنية. وكذلك اذا قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة. وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق
ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر وهو الاغتسال وهو ثابت لغة وقلنا انه ذكر
الفعل لا السبب بل السبب ثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم للمقتضي
فبطلت نية الخصوص. قيل المصدر عند ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي
لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كما لو قال ان خرجت خروجا وكما لو قال
ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا معينا او الغسل من الجنابة فانه يصدق ديانة فكذا
هذا واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة لكنه اسم جنس يرجع الى صيغة الفعل وحاله
فلم يكن له عموم من قبيل الاسباب والامكنة كذا ذكره الشيخ في جامعه. فان قيل ان لم يصح
من حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد. اجيب بانا لم نسلم
انه متنوع لانه في نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة لا تثبت ولها اللفظ فلم

تعمل النية. فان قيل ما الفرق بين قوله ان اغتسلت اغتسالا او بين ان اغتسلت فان
الاول يجوز فيه نية التخصيص ذكره في الجامع البرهاني دون الثاني. اجيب بان المصدر
في الاول مذكور صريحا فيجوز ان يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فيصح نيته ديانة بخلاف
الثاني لانه فيه مذكور معنى لا صريحا فلا يقوم مقام الاسم لان كونه مذكورا انما هو في ضمن
الفعل لا في اقامته مقام الاسم ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر
ولم يسم الفاعل ثم نوى فاعلا دون فاعل لم يصدق عندنا اصلا لان الفاعل مذكور اقتضاء
لان المبني للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته وفي هذه المسألة كلها
خلاف الشافعي رحمه الله لان المقتضي عموما عنده فيقبل التخصيص. ولو قال ان اغتسل
احد في هذه الدار او قال ان اغتسلت غسلا فعبدي حر ونوى تخصيص الفاعل والفعل
عن الجنابة مثلا يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي وكذلك قوله غسلا
لانه اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه ولكن يصدق ديانة لكن لا يصدق فيهما قضاء لانه خلاف
الظاهر اذ الظاهر العموم فان قيل الحالف في هذه المسائل يحنث بكل طعام وشراب
ومكان واغتسال فدل ذلك انه العموم. اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوف عليه
لا للعموم فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا فان قيل
ان اراد مسألة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضي على اختيار الشيخ مشكل فانه لا فرق
بين المحذوف والمقتضي وجعل المقتضي شرعيا والمحذوف لغويا وافتقار الاكل الى الماكول
والشرب الى المشروب والخروج الى المكان لغوي يعرفه من لا يعرف الشرع اصلا واجيب
بان المراد بالشرعي ما يكون موقوفا عليه شرعا وكونه موقوفا عليه لغة لا ينافي ذلك
وانعقاد اليمين امر شرعي وهو مشروط بالامكان والاكل بدون الماكول غير ممكن
وكذا اخواته وضعف بان مراده منه ان صحته موقوفة عليه شرعا يعني انه لو لم يكن
حكم الشرع لم يصح الكلام وههنا ليس كذلك لانه لو لم يكن الحكم الشرعي لم يصح الاكل بدون
الماكول ايضا. والجواب ان كلام الشيخ ليس فيه ما يدل على هذا التفسير فهو تفسير له
بالشيء على وجه يبطل به الكلام وبالتفسير الاول يكون الكلام صحيحا فالحمل عليه في قوة
الواجب. قال رحمه الله وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضي والمحذوف
على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء
واذا كان محذوفا تقدر مذكورا انقطع عن المذكور مثل قوله تعالى واسأل القرية
ان الاهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل انتقل
الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضي لتحقيق المقتضي لا لنقله ومثله قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا واذا ظهر المضمر
انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات فلم يسقط
عموم هذا الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسماء المشتركة على ما مر وما حذف
اختصارا او هو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريقي اللغة فاما الاقتضاء
فامر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها. اي قد يشتبه على السامع
الفرق بين المقتضي والمحذوف على وجه الاختصار وقد مر تحرير المذهب والمباحث كما
تقدم قوله وهو ثابت لغة بيان للمحذوف وعلامة الفرق بينهما ان ما كان ثابتا
اقتضاء اذا صرح بذكره مثل قوله تعالى واسأل القرية فان الاهل محذوف على سبيل
الاختصار لغة لعدم الاشتباه لان القرية غير مسؤول وهذا اشارة الى ان جواز الحذف

مشروط

مشروط بعدم الالتباس لكونه دليلا على المحذوف واستوضح الانقطاع المذكور بقوله الا ترى
انه متى ذكر الاهل والضمير للشأن انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل وكان الاهل مسؤولا
لا القرية فكان محذوفا لانه للنقل والمقتضي لتحقيق المقتضي لا لنقله ومثله اي مثل قوله واسأل
القرية او مثل المحذوف يعني من نظائره قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
لانه لما استحال العمل بظاهره لانه يقتضي رفعهما عن هذه الامة بالكلية لكون الامة عبارة
عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى يوم القيمة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان إما
للاستغراق او الجنس حيث لا عهد خارجي بالاجماع وقد وقعا في الامة كثيرا كان العمل بظاهره
غير ممكن لا يتضمنه الكذب في كلام الشارع فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع اليه فقدر
الحكم لانه الذي يليق بهذا الكلام لان تصرف الشارع في الاحكام. قال صلى الله عليه وسلم
بعثت لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق ولما ثبت تقديره وتغير ظاهر الكلام عند التصريح
بذكره لانتقال الرفع عن المذكور الى المصرح بذكره كان الحكم مضمرا محذوفا وكذا قوله صلى
الله عليه وسلم الاعمال بالنيات من قبيل ما يكون المقدر محذوفا لا مقتضى لان العمل
بظاهره غير ممكن لانه يقتضي عدم وجدان عمل بلا نية لدخول اللام المستغرقة وقد يوجد
من الاعمال بلا نية فلم يكن بد من ادراج شيء فجعلنا انه الحكم والاعتبار لمناسب المقام.
واذا اظهرناه تغير الكلام لصيرورة ما هو مبتدا في الكلام مضافا اليه فكان من
قبيل المحذوف لا المقتضي. فان قيل لو كان ذلك من قبيل المحذوف لما امتنع العموم
لان اللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فباتفاق مشايخنا رحمهم الله واما
الملازمة فلان المحذوف ثابت لغة وما كان كذلك لا يمتنع فيه العموم وحيث اتفقوا
على عدم جواز العموم دل على انه من قبيل المقتضي لا المحذوف وهذه معارضة. اجاب
الشيخ بقوله فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء يعني انه من المحذوف ولم يكن سقوط
عمومه من قبل الاقتضاء بل لان المحذوف ههنا من الاسماء المشتركة كما مر بيان اشتراكه
في باب ما يترك به الحقيقة والمشترك لا يقبل العموم عندنا كما تقدم فلا يلزم من عدم
جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء. قوله وما حذف اختصارا كانه لبيان آخر بين
المحذوف والمقتضي والا فقد تقدم ان المقتضي لا عموم له ومعناه ان ما حذف من
الكلام على جهة الاختصار والحال انه ثابت لغة كان عاما اي قابلا للعموم عند وجود
دليل العموم لان الاختصار احد طريقي اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف
اللفظ واما الاقتضاء فامر ضروري شرعي مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد على الضرورة
قال رحمه الله ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى الثلث ان نيته
باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضروري
لا عموم له لان المذكور هي المرأة باوصافها وقد نوى عموم ما لم يتكلم به والعموم من اوصاف
النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف
لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالوصف تصحيحا
لوصفه فامر شرعي ليس بلغوي وكذلك ضرب بناء على مصدر ماض وطلقتك يوجب
مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا. اي ولان المقتضي امر ضروري شرعي قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق ونوى الثلث ان نيته باطلة خلافا للشافعي هو يقول ان طالق يقتضي
طلاقا والمقتضي بمنزلة المنصوص فتعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل التعميم لما صح الحاق
الثلث به في قوله انت طالق ثلثا فانه منصوب على التفسير والتفسير انما يكون ببيان

يحتمل اللفظ لا بعزم ونحن نقول ان المذكور وهو قوله انت طالق نعت المراة اى وصفها وهو
ليس بمحل للنية والطلاق الواقع المدلول عليه بهذا اللفظ مقدم على المذكور ثابت شرعا
وما كان كذلك فهو ضروري والضروري لا عموم له وانما قلنا ان الطلاق الواقع مقدم على
المذكور لان المذكور هي المراة بوصفها بطريق المبتدا والخبر ووصفها يقتضي سبق طلاق •
احراجا لكلامه عن حد الكذب وهو ليس بمتكلم وقد نوى عمومه فهي نية عموم ما لم يتكلم به
والحال ان العموم من اوصاف النظم فلا يكون صحيحه والحاصل ان كلامه مشتمل على مذكور
ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر لا يحتمل فيه العموم لكونه ضروريا فتكون نيته
باطلة قوله ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة جواب دخل تقريره لا نسلم ان الطلاق
ثابت اقتضاء بل ثابت لغة كما في قوله طلقي لان كل مشتق يدل على المشتق منه لغة وقد
تقدم ذلك وحينئذ تصح نية التعميم • وتقرير الجواب ان المتصور ههنا مصدران •
احدهما ما دل عليه النعت من المصدر الثابت بالموصوف اى القائم به وهو المصحح
لبنا الوصف من المتكلم عليه كالذى يدل عليه جالس وضارب وقائم من الجلوس والضرب
والقيام والثاني ما هو قائم بالواصف من الطلاق الذي يعني التطليق والاول
من مقوله ان ينفعل والثاني من مقوله ان يفعل فان اردتم من كون المصدر ثابتا لغة
الاول فهو صحيح لكنه ليس بمحل النية كما ذكرنا انفا وان اردتم الثاني فهو باطل لكونه امرا
شرعيا يقدر شرعا تصحيحا لوصف الفاعل به • فان قيل انما يستقيم جعله اقتضائيا
اذا كان انت طالق خبرا وهو ممنوع فانه انشا كانه قال انشئ فعل الطلاق فالجواب
ان المفهوم من قولهم انت طالق انشا وهو ان يجعل الطلاق الذي هو التطليق ثابتا
بطريق الاقتضا فان اردتم من الانشا ما هو المشهور فيما بينهم فالمدعى ثابت وان اردتم
غير ذلك فلا بد من البيان ليتصور اولا فيتكلم عليه ولا نسلم ان معناه انشئ فعل الطلاق
ولئن سلم فانشئ اخبار عن الانشا اذ صيغته لذلك والانشا انما يفهم من زيادة حروفه
والسين بموجودة في انت طالق قوله وكذلك يعني انت طالق في دلالته على مصدر
قائم في الماضي لا على ثابت في الحال كدلالة ضرب على ذلك وطلقتك لما كان على مثاله
دل على مصدر قائم في الماضي لا ثابت في الحال مثله ولم يكن ذلك موجودا في الزمان الماضي
ليصح ثبوته وعليه فكان الواجب ان يلغو لكن جعل انشا شرعا تصحيحا له فكان موجبا
مصدرا من قبل المتكلم يعني في الحال فكان شرعيا فلا يصح فيه نية العموم ويجوز ان يكون •
معناه طلقت بحسب وضع اللغة لا يدل على تأثير وقوع شيء على شيء ولكن الشرع جعل عقيدا
لوقوع الطلاق القاطع للملك الشرعي وحاله ولزم من ذلك ايجاب مصدر من قبل •
المتكلم بجعله موقعا وهذا امر شرعي لا محالة والنية في مثله لا تعمل قال رحمه
الله واما البائن وما يشبهه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت فرد مقتضى للواقع غير ان
البينونة تتصل بالمراة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع •
يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق فلا يتصل
بالمراة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه
للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير
العدد اصلا • هذا جواب دخل تقريره ان البائن نعت كطالق فيدل على بينونة لغة
ولم يكن موجودا قبل التكلم وانما ثبت شرعا اقتضاء تصحيحا له وقد صحت فيه نية التعميم
حتى لو نوى الثلث وقعت وتقرير الجواب سلمنا ان البائن واشباهه من الكنايات مثل طالق

فإنه

في انه نعت فرد لا دلالة له على العدد وانه مقتضى للواقع والثابت به ثابت اقتضاء لكنهما
يفترقان من حيث ان البينونة وان كانت ثابتة اقتضاء لكنها تتصل بالمراة للحال بظهور اثرها
فيها من حرمة الوطى والدواعي ولاتصالها بها وثبوت البينونة في المحل اقتضاء وجهان
انقطاع يرجع الى الملك اي ثبوت بينونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج في الحال
وانقطاع يرجع الى الحل اى ثبوت بينونة تخرج المراة عن محلية النكاح في حقه فتعدد
المقتضى بالكسر وهو قوله انت بائن حكما لتعدد المقتضى بالفتح اى بواسطة تعدده
وهو البينونة يعني صار قوله يحتمل البينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة
وناقصة فان اريد به الكاملة كانت ثابتة اقتضاء لان الناقصة من شرطها وقوع
الثلث واليه اشارة فتضمنت شرطها وقوع الثلث وان اريد به الناقصة ثبتت
اقتضاء وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كلامهما يحتمل ومقتضى له فاذا نوى
الثلث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه ولو نوى الواحدة فقد عين الاخر ولو نوى
مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن واما طالق فلا يتصل بالمراة للحال اى في
الحال واللام للوقت يعني لا يظهر اثره في الحال لبقاء احكام النكاح من حل الوطى ووجوب
النفقة والسكنى لان حكمه في الملك اى في ازالته معلق بانقضاء العدة او جعله بائنا •
وحكمه في الحل اى في ازالته معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين بعده وانما حكمه
الثابت في الحال انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون
اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام الباقي اليها •
والانعقاد غير متنوع في ذاته فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فانك اذا اردت
ان تنفيه على نوعين لا يمكن ذلك الا بالحاق العدد به فحينئذ يصير نفس الطلاق مؤثرا
في ازالة الملك والطلاق الثلث مؤثرا في ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة او
الغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا في التنويع فلم يثبت •
بمقتضى قوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة على ما ذكرنا قال
رحمه الله واذا قال لامراته طلقي نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت
لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على نحو سائر •
الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت
فنفس الفعل ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة ومثل ذلك قول الرجل •
ان خرجت فعبدي حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان
فثابت اقتضاء فلم تصح نية مكان دون مكان • هذا يجوز ان يكون كلاما مبتدا
مثالا للعموم المحذوف ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين
قوله طلقتك حتى تصح نية الثلث فيه لا في طلقتك لان المصدر ههنا ثابت لغة وكل •
ما كان كذلك يحتمل العموم بدليله • اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى •
فلان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فصار مختصرا من الكلام يعني طلب الفعل
بالمصدر كما تقدم على نحو سائر الافعال اي الامر بها فان قولهم اكتب مثلا مختصر •
من قولهم اطلب منك فعل الكتابة وكذلك غيره والمختصر من الكلام والمطول سوا
فكان المصدر مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل •
الخصوص والعموم على ما مر واما طلقت فنفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة
اما الاولى فلان المراد به الايقاع وقوله طلقت نفسه ايقاع للطلاق وانما

الثابتة فلان الانسان لا يقدر ان يجعل الفعل الصادر من جارحة فعلين بالنية
كالخطوة مثلا لا يمكن ان يجعل خطوتين فلهذا لا يعمل نيته في الثلث . وقيل معنى قوله
نفس الفعل اخبار عن نفس الفعل وليس بصحيح لانه لا يكون حينئذ لعدم تكرار الحد
الاوسط وذلك اي قوله طلقي نفسك في دلالته على المصدر لغة مثل قول الرجل
ان خرجت فعبدي حر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر وقد ذكر الفعل فصح فيه النية
ديانة لا قضاء . قال القاضي ابو الهيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا
لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال . قال ولكن جواب
الكتاب يعني الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا ولكن جواب الظاهر ما ذكر
في الكتاب ان الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما
بصفاته ويحتمل ان يكون مديدا مثل السفر او قصيرا مثل الخروج الى المسجد وبعد
اختلافهما باختلاف احكامهما فاما المكان فثابت اقتضاء فصدقت فيه مكان دون
مكان . قال رحمه الله ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت
واحد انه يصح والمكان ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا تصح نيته لو نوى
بيتا بعينه لكن نية جملة البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة
وانما تتحقق من اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار
وهذا قاصر عادة فتصح فيه الكامل والمساكنة ثابتة لغة فتصح تكميلها . هذا جواب
دخل تقريره قد قلتم ان المقتضى لا عموم له فلا يجري فيه التخصيص واذا حلف لا يساكن
فلانا ونوى السكنى في بيت واحد صحت نيته وفيه تخصيص المقتضى لان المكان
ثابت بطريق الاقتضاء وتقرير الجواب ان النية اما ان تكون باعتبار تعيين بيت واحد
معين او باعتبار جملة البيوت اي بطلبها من غير ان يعين واحدا منها من اجل الكلام
اذا ابهم فان كان الاول فلا يكون النقض واردا لان بذلك الاعتبار لا تصح
النية وتعيين المكان لغو لكونه ثابتا اقتضاء ولا عموم له . وان كان الثاني فكذلك
لان العموم ليس لما ثبت اقتضاء بالاصالة وانما هو بناء على ان قوله لا يساكن يدل
على المساكنة لغة وهي على نوعين كاملة وقاصرة فالاولى ما كان في بيت واحد والثانية
ما كانت في دار واحدة فتعدد المقتضى فتصح فيه الكاملة والقاصرة
كما في قوله انت بائن واشباهه واشار الى هذا التقرير بقوله لكن نية جملة البيوت
تصح الى اخره قوله لانه تحصيل ذلك اي السكنى في بيت واحد راجع الى تكميل فعل
المساكنة وتكميل فعل المساكنة بالنية صحيح . اما الاول فلما بينها بقوله لانها اي
المساكنة مفاعلة وانما تتحقق من اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد وهو واضح
لان المساكنة في الدار اتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب
وغيرهما لا في اصل السكنى وفي البيت الواحد اتصال في اصل السكنى . واما الثاني
فقد ذكرها اخرا بقوله والمساكنة ثابتة لغة فتصح تكميلها وحذف بيانها اعتمادا على
ما مر في قوله انت بائن واشباهه قوله لكن اليمين يمكن ان يكون جواب دخل تقريره
فعلى هذا التقدير كان الواجب ان ينصرف اليمين الى المساكنة الكاملة لان المقتضى
اذا كان موجودا والمانع منتف تحقق المطلوب على اكمل الوجوه فلا احتياج الى النية
تقرير الجواب لا نسلم انتفاء المانع فان اليمين في مثل ذلك يقع على الدار عادة وان
كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل من الساكنين في بيت

على حدة

على حدة وبنى الايمان على العرف فصار القاصر ايضا من محتملاته فتعدد المقتضى فصحت نية
الكامل كما مر وهذا الجواب متعرض بين بعد مبنى القياس كما اشرنا الى ذلك . قوله
وهذا قاصر اعتراض بين الدار وقوله عادة فهو اعتراض في اعتراض وكلام الشيخ رحمه
الله مغلق كما ترى لمن ذلك قدمه فيه فهو معذور . قال رحمه الله ولا يلزم عليه رجل
قال لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهي ام معروفة
انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى النسب لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب
فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير
في حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا . هذا ايضا جواب دخل تقريره المقتضى
عندكم لا يقبل العموم لانه ضروري فلا يتعدى عن محل الضرورة واذا قال الرجل
لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت المقر تصدقه والحال انها ام
معروفة للصغير فانها ترث والفراش انما ثبت فيها مقتضى النسب وقد ظهر اثره فيما
وراءه وهو الارث فيكون عاما وتقرير الجواب راجع الى القول بموجب العلة
يعني سلمنا ان النكاح يثبت مقتضى النسب فكان الواجب ان لا يتعدى ذلك صحة
النسب مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى ليس بمتنوع
يعني يثبت الفراش للنسب ولكن لم يكن نكاحا منفكا عن الارث حتى يثبت ذلك بالصحة
فكان الارث لازما للنكاح ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم بالضرورة
فيصير النكاح في حال بقائه ههنا باعتبار عدم انفكاك الارث عنه كالنكاح
المعقود قصدا في حال البقاء ويكون باقيا لعدم الدليل المزيل فلا ينفك عن لازمه
وتحقيق هذا ما مر في اول البحث ان الممتنع عندنا من عموم المقتضى هو ان يكون مرادا
يصلح كل واحد منها باستقلاله مصححا للمنطوق اما اذا كان امرا واحدا متعينا لا
المنطوق الا به فانه يثبت ذلك بلوازمه وافراده كما اذا قالت امراة لمولى زوجها
اعتق عبدك هذا عني بالف درهم ففعل ثبت البيع وبطل النكاح لانه من لوازمه
فان قيل لا نسلم ان الارث من لوازم النكاح فان النكاح قد يوجد بدون الميراث
كما في نكاح الامة والكتابية . اجيب بان الملزوم هو النكاح الوارد على اهل الارث
وليس ذلك موجودا فيما ذكرتم ولهذا اذا اسلمت او اعتقت وصارت اهلا ثبت اللازم لان
الابتداء والبقاء فيما يرجع الى المحل سواء وعورض بالنكاح الفاسد فانه احد نوعي النكاح عند
ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الاذن بالنكاح عنده ينتظم الفاسد والصحيح والمراة فيه اهل
للميراث لان الفرض كذلك ومع ذلك فالمراة لا ترث فعلم ان النكاح ينقسم الى ما يوجب
الارث والى ما لا يوجبه فليس بلازم . واجيب بان ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله باعتبار
تناول اطلاق لفظ النكاح وما نحن فيه من المقتضى لا لفظ فيه والقاضي ابو زيد جعل
ثبوت النكاح ههنا بطريق الاشارة لانه ثبت بنظم الكلام وان لم يكن الكلام مسوقا له
وفيه نظر لان الملفوظ به هذا ولدي وليس فيه ولا في اجزائه ما يدل على النكاح دلالة
لفظية وشمس الائمة رحمه الله جعله ثابتا بالدلالة لا الاقتضاء وقال الولد اسم مشترك
اذ لا يتصور ولد الا بالوالد والوالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا عليهما
كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على افراد الاخوة لا يتصور الا بين شخصين والثابت
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بالاقتضاء وفيه نظر لانه اطلق المشترك
فلا يخلو اما ان يريد به المصطلح او غيره فان كان الاول فالمدرك منه انما يكون بالنطق

يصلح

ف

والمدرك بالدلالة بالمفهوم للبس الا وان كان الثاني فلابد من بيانه ليتكلم عليه ونظر الشيخ
رحمه الله ادق لان الاقرار بالنسب يقتضي الفراش لا محالة فصار كانه قال لهذه امرا
وهذا ولدي منها وذلك واضح لا خفاء فيه **قال** رحمه الله والثابت بدلالة
النص لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة واما
الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص اي كما ان الثابت بالاقتضا لا يحتمل الخصوص
فكذلك الثابت بالدلالة لا يحتمله اما عند من لم يقل بعموم المعاني من اصحابنا فظاهر
لان العموم من اوصاف اللفظ والثابت بالدلالة ثابت بمفهومه اللغوي واما عند
من قال به فلان الشرع اذا جعل معنى النص علة لحكم لا يحتمل ان لا يكون علة له بلا
يؤدي الى التناقض لان التافيف لما صار حراما لمعنى الايذا صار الضرب ونحوه حراما
لوجود معنى الايذا فيها فتخصيص بعضها مع وجود الايذا فيه تناقض ومثل هذا
ليس من باب تخصيص العلة ولهذا لم يجوزه القاضي مع تجويزه تخصيص العلة وعلى
هذا نفي اطلاق العلة ههنا تسامح الا ان يراد بها غير المصطلح عليها ولقايل
ان يقول اعتراض الناسخ جائز بلا خلاف وذلك مخرج للعلة عن عليتها والجواب
عنه بان ما هو علة للوجود لا يلزم ان يكون علة للبقاء فورود الناسخ عليه لم يدل
على انها لم تكن علة ابتدا بخلاف تخصيص العلة فانه لبيان ان اصل الكلام لم يكن
متناولا له فلم يكن المعنى علة فيه لكنه فرض علة هذا خلف واما الثابت باشارة
النص فيصلح ان يكون عاما يحتمل التخصيص لان الثابت بها كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام مثاله ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد
لانه حي حكما باشارة قوله تعالى بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين فان الاية
لبيان علو درجتهم وفيها اشارة الى ذلك فاورد عليه ما روي انه صلى الله عليه
وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة فقال خصت الاشارة في حقه وقد بقيت في غيره
وقيل صورته اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الاية خصت منها اباحة الوطي للاب
عند عدم الحاجة جارية ابنه وان كانت تستلزم ان يكون الولد وماله لابيه
وقال القاضي ابو زيد هذا ايضا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما كان سياق
الكلام لاجله واما ما تقع الاشارة اليه بلا سياق فيجوز زيادة على المطلوب ومثل
هذا لا يستغرق فيه العموم حتى يكون محتملا للتخصيص وفيه نظر فان العموم من اوصاف
اللفظ سوا كان مما سيق له الكلام اولا **قال** رحمه الله ومن الناس من عمل في النصوص
بوجوه اخرها فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشي باسمه العلم يدل على
الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الما من الما فهم الانصار رضي الله عنهم
من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الما وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير في
الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم
حرام في كل وقت ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى
بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عنيت انه
لا يثبت فيه بدون النص ايضا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع
ولانه لايجاب الحكم في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده وقد اجمع الفقها على جواز
التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص فهو
باطل واما الما من الما فالاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس

وتعريفه

وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الما غير ان الما يثبت عبارة تارة وتارة دلالة
اي ومن العلما وغيرهم بذلك لان الالف واللام في الناس للاستغراق فكانه جعلهم
ثم الناس من عمل بوجوه اخر غير العبارة والاشارة والدلالة والاقتضا هي فاسدة
عندنا من ذلك ان النص على الشي باسمه العلم يدل على الخصوص وهو المسمى عند
اصحاب الشافعي دليل الخطاب وهو ان يكون المسكوت مخالفا للمنطوق والمراد من
الاسم العلم ما يدل على الذات لا الصفة سوا كان علما او اسم جنس والمراد بالخصوص
افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال ذهب ابو بكر الدقاق وابو حامد
المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية الى انه يوجب ذلك وذهب عامة العلما الى
عدمه وفصل البلخي من اصحابنا بين ما كان معرفا بالعدد وبين ما لم يكن كذلك فجعل الا
موجبا دون الثاني احتج الاولون بالمنقول والمعقول اما الاول فما ذكره من قوله
صلى الله عليه وسلم الما من الما والمراد بالما الاول الطهور وبالثاني المني ومن السببية
ومعناه استعمال الما للاغتسال واجب بسبب المني ووجهه ان الانصار رضي
الله عنهم فهموا الاختصاص واستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهو
ان يجامع الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل ولو لم يكن موجبا لما صح
الاستدلال منهم لانهم من اهل اللسان واما الثاني فلما قالوا لو لم يوجب ذلك
لما كان التخصيص فايدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشرع عن الفايدة ولعامة العلما
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ذلك الدين القيم
فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم الاربعة رجب وذي القعدة وذي الحجة
والمحرم والتخصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام في كل وقت
ومثل هذا في الكتاب العزيز كثير ولم يذكر الشيخ ما جا في السنة استغنا بالكتاب
وظهور المعنى المراد وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم
ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب
الاغتسال واما المعقول فما قال ولانه يقال له ان اردتم ان هذا الحكم غير ثابت
في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا ليس بثابت بالنص في غير المنصوص عليه لكون
النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه
موضوعا للاثبات في المسمى لا للنفي عما عداه فلا يثبت وما قال ولانه لايجاب الحكم
في المسمى فكيف يوجب النفي وهو ضده والفرق بين الدليلين خفي جدا والظاهر انه
اراد بالاول الدلالة بقضية اللغة وبالثاني بقضية العقل اما وجه الاول
فظاهر لانه اسند ذلك الى الوضع وعدمه واما وجه الثاني فلان الدليل يستلزم
المدلول والنفي والاثبات متنافيان وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
وفيه بحث اما اولا فلان الامر يوجب المامور به ويوجب حرمة ضده او كراهته
والنكاح يثبت الحل في المنكوحة والحرمة في امها ويثبت الحل في حق الزوج والحرمة
في حق غيره واما ثانيا فلانا قد استدللنا على جواز الروية للمؤمنين بقوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك بدلالة التخصيص **والجواب** عن الاول
انا لا نسلم ان حرمة ضد المامور به او كراهته بالامر بل بان الاشتغال بضده لما ادى
الى التفويت ثبت حرمة التفويت او كراهته بوجوب المامور به لا بالامر نفسه ولا

تسلم ان حرمة الام بالنكاح بل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وكذا الحرمة في حق
غير الزوج بالنص وهو قوله تعالى والمحصنات من النساء • وعن الثاني بانا استدللنا
بكونهم محجوبين فانه عقوبة عليهم فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم والا لا يكون
الحجب لاحق الكفار عقوبة لاستوائهم مع المسلمين في ذلك لا بالتخصيص • واما الاجماع
فقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل للقياس ولو كان لخصوص الاسم اثر في المنع في غيره لما
التعليل على مضادة النص واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر
واما الملازمة فلان القياس لا بد له من اصل وحكم الاصل لا بد وان يكون منصوصا
عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان
ثبت بالنص او بالاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه
من تعليل الحكم في الفرع على مضادة النص • ولقائل ان يقول التعليل للقياس جائز
مطلقا او فيما لا يكون الاصل منصوصا عليه باسمه العلم الثاني مسلم ولا يفيد لشا
والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع والجواب ان الشيخ انما اراد
الجواب بقوله اجمع الفقهاء فان اجماع الفقهاء على جواز التعليل لا ينفصل عن ما يكون
المنصوص عليه باسم علم او بغيره وخص ذكر الفقهاء ليخرج نفاة القياس فانهم لا يقولون
بجواز التعليل وللفصل بين المقرون بالعدد وغيره قوله صلى الله عليه وسلم خمس
من الفواسق الحديث فانه يدل على نفي ما عداه لئلا يلزم ابطال العدد المنصوص
والجواب ان التنصيص لا يدل على التخصيص لما ذكرنا وذكر العدد لبيان ان الحكم
ثابت بالنص في العدد المذكور وفي غيره بعلة النص لا به وذلك لانه يوجب ابطال
العدد المنصوص عليه وعلى هذا اراد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر
على قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان
العتاق والعفو نظير الطلاق من حيث ان كلا منهما من قبيل الاسقاطات والنذر
كاليمين لما تقدم **قوله** واما الماء من الماء جواب عما استدلوا به من الحديث
يعني ان استدلال الانصار لم يكن لدلالة التنصيص على التخصيص وانما كان ذلك
منهم بلام المعرفة الموجبة للاستغراق وعندنا هو كذلك فان الاستغراق ثابت في
وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء كما قالوا لكن الماء ثابت في الاكسال تقديرا
لان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة فان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء
كان دليلا عليه واقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر
اقيم مقام المشقة وقيد بقوله فيما يتعلق بعين الماء ليخرج الحائض والنفساء فان
المسلمين اجمعوا على وجوب الغسل عليهما • وللقائل ان يقول فعلى هذا لا يصح
الاستدلال لا بالتنصيص ولا بلام الاستغراق فانا قد ذكرنا ان تقسيم قوله صلى الله
عليه وسلم الماء من الماء اسمها الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني فان كان
التنصيص دليلا فلا يجب الغسل على الحائض والنفساء وان كان الاستغراق دليلا
فكذلك لكن يجب الغسل عليهما بالاجماع فلا يكون احدهما دليلا والتخصيص بما
يتعلق بعين الماء دعوى بلا دليل ويمكن ان يجاب عنه بانه مقيد بما يتعلق بعين الماء
استغراقا وهو دعوى بدليل لان اجماع الامة من اقوى الحجج واما فائدة التخصيص
عندنا فهو ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد
وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما او تعظيم المنصوص عليه وتفضيله على غيره

فان قيل التخصيص

فان قيل التخصيص عن النص فلم لا يجوز ان يثبت به نفي الحكم عما عداه • اجيب بان الثبوت
به فرع على ثبوته في نفسه وقد ذكرنا ان التنصيص لا يدل على التخصيص فلا ثبوت له
في نفسه فلا يثبت به غيره **قال** رحمه الله ومن ذلك ما حكي عن الشافعي رحمه الله
ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف
وعندنا هذا باطل ايضا وذلك مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المراة من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك
في الزنا في حرمة المصاهرة وذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة
شاة وهذه المسالة بناء على مسالة التعليق بالشرط بيانه ان الشرط لما دخل على ما هو موجب
لولاه صار الشرط موجبا وثانيا لحكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا بمطلق
الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به وهذا بخلاف العلة
لانها لا تبدأ الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصارت بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها
الوجود ولم توجب العدم عند عدمها • ولنا ان اقصى درجات الوصف اذا كان
مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثال هذا ايضا
قول الله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا لما
قلنا • اي ومن العمل بالاستدلالات الفاسدة ما حكي عن الشافعي رحمه الله ان الحكم اذا
تعلق باسم عام مقيد بوصف خاص كان دليلا على عدم ذلك الحكم عند عدم الوصف
ويسمى هذا مفهوم الصفة وهو قول مالك وجمهور اصحابنا واصحاب الظاهر وجماعة
من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا هذا الاستدلال
باطل وهو قول ابن سريج والقفال والغزالي والباقلاني من اصحاب الشافعي وجمهور
المتكلمين مثاله قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان
كون وصف المراة من نسائنا يوجب عدم حرمة الربيبة عند عدم الوصف وعدم
الوصف يتحقق في الزنا فلا يثبت حرمة المصاهرة به • واستدل على ذلك بالحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وجه الاستدلال ان اضافة
الحكم الى مسمى بوصف خاص لو لم يدل على النفي عند عدمه لوجب الزكوة بالخبر
المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة واللازم باطل بالاتفاق •
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الخبر المطلق دليل يثبت به الحكم الشرعي اذا لم
يمنع عنه مانع والفرض اذ ذاك عدمه فيثبت • ثم قال الشيخ وهذه المسالة يعني
مفهوم الصفة مبنية على مفهوم الشرط على مذهبه فان التعليق بالشرط عنده يوجب
الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط اما ان التعليق
عنده يوجب وجود الحكم عند وجوده والعدم عند عدمه فلانه اعتبره عاملا •
في منع الحكم دون السبب وسنذكره فيما بعد • واما ان الوصف بمعنى الشرط فلان الشرط
لما دخل على ما هو موجب لولاه صار موجزا وثانيا حكم الايجاب فان قول الرجل انت
طالق موجب لوقوع الطلاق ما لم يدخل عليه الشرط ومن دخل اخر الوقوع ثم
الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق
ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع ما لم يوجد الركوب وبدون الوصف
كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به لا يقال
ما ذكرتم يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة في هذا المعنى

على مذهبه لان التعليق عنده
يوجب الوجود عند وجوده
والعدم عند عدمه
والوصف بمعنى
الشرط
صح

اولى وانه مرفا لحاقه بالعلة كان اولى لانا نقول بين الوصف والشرط جهة جامعة
ليست في العلة موجودة فان العلة لابتدا الايجاب لا للاعتراض على الموجب فصارت
بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم •
ولنا ان الوصف على نوعين موثر وغير موثر والثاني كالذي في قول الراوي ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس بموثر في حرمة
البيع بل الموثر هو وصف النسيئة ولذا كل وصف لا يكون مخصصا ليس بموجب
لا للوجود ولا للعدم فليس مما نحن فيه بالاتفاق والاول اقصى درجاته ان يكون
علة الحكم يضاف اليه الوجوب مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي قيل لان
الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر اما اولا فلان كلامنا ليس في مطلق الوصف بل
في وصف خاص وهو ما يكون بمنزلة الاسم العام تعلق به الحكم وقد ذكرنا جهة الحاقه
بالشرط • واما ثانيا فلان قولكم لا اثر للعلة في النفي ان عنيتم به ان انتفا نوع العلة
لا اثر له في نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها اذا انتفى انتفى الملك
الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل شتى انما هو باعتبار النوع والا لزم
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل بالضرورة لا يقال
بطلانه بالضرورة في العلل العقلية • واما في الشرعية فممنوع لانا نقول بطلان
ذلك مطلق لاستلزامه اجتماع النقيضين عند عدم احدهما ووجودهما جميعا •
اما عند عدم احدهما فلان الموجود منهما يستلزم وجود المعلول والمعدوم يستلزم
عدمه والفرض تساويهما فلا يرجح احدهما على الآخر واما عند وجودهما فلانه
اذا ثبت الملك بالبيع والارث مثلا كان قابلا للفسخ وعدمه وان عنيتم ان انتفا
نوع العلة لا اثر له في انتفا شخص الحكم فذلك باطل ايضا بالضرورة وان عنيتم ان
انتفا شخص العلة لا اثر له في انتفا نوع الحكم فصحيح لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا
القبيل لانه على تقدير الحاق الوصف بالعلة فهو من القبيل الاول لانه نوع من العلة
لنوع من الحكم **والجواب** عن الاول ان الوصف لما كان قابلا للشدة
والضعف بحيث يكون بعض الاوصاف في درجة العلل وبعضها ليس كذلك والقوي
منه لا يصلح ان يكون موثرا في شيء فلان لا يصلح الضعيف بالطريق الاولى وسيأتي
جواب آخر في حمل المطلق على المقيد ان شاء الله • وعن الثاني ان المراد من قولنا
لا اثر للعلة في النفي ان انتفا الحكم عند انتفا العلة ببقائه على العدم الاصلي فان العلة
لابتدا الايجاب لا غير وما ذكرتم من الترديد مبني على ان انتفا العلة علة لانتفا الحكم
ومثال هذا ايضا اي نظير ما ذكرنا من الاصل واما ذكرنا الآخر للتوضيح قيل وانما
ذكر كلمة ايضا لئلا يتوهم ان المشار اليه قوله ولا اثر للعلة في النفي وهو قريب ولا
حاجة اليه لانه لما ذكرنا الا • قال وهذا ايضا مثال كذلك وهو قول الله تعالى
من فتياتكم المومنات وصف الفتيات بالمومنات فعنده يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية وعندنا لم يوجب ذلك لما قلنا ان التخصيص لا يدل على العدم والله اعلم
قال رحمه الله ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في
امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده
لا يثبت بحمل تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت لانهما ولدا ام ولده • وقال في الشها
والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذه الشهادة لا تقبل

عند ابي

عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره • اما في المسألة الاولى
فلان نفي النفي بالخصوص لكن لان الزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبري عند
ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم
البيان لو كان ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسألة الشها
دات الشهود ما لا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات ونقلها لا يصح
اثبات الاحكام • وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير
واجب وذكر المكان يحمل الاحتراز عن المجازفة • هذا جواب نقض اجمال تقريره لو كان
ما ذكرتم من الدليل صحيحا بجميع مقدماته لكان مطردا واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة فان صحة الدليل تستلزم الاطراد واما بطلان اللازم فلما
قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون
بين المولودين ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى نسب الاكبر بان قال الاكبر ولدي
ان نسب من بعده الباقين لا يثبت بحمل تخصيصه بالاكبر نفيا اذ لولا التخصيص لثبت
نسبهما لانهما ولدا ام ولده ولما قال اصحابنا ايضا في الشهادات والدعوى اذا قال
شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذه الشهادة لم تقبل عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره وتقرير الجواب • اما عن مسألة
كتاب الدعوى فلان نفي النسب عن الباقين لم يثبت بالخصوص اي التقييد بالو[صف]
فانه اشار الى الاكبر او سماه فقال هذا او فلان ولدي لم يثبت ايضا نسب الآخرين •
مع ان التخصيص باسم العلم لا يوجب النفي بل عدم ثبوت نسبهما بالسكوت لانه سكوت
في موضع البيان والسكوت عن البيان في موضع الحاجة الى البيان بيان • اما الاولى فلان
التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا دفعا للضرر عن الصبي والتبري عند
ظهور دليله كذلك دفعا للضرر عن نفسه • واما الثانية فلان الساكت عن بيان
ما يجب عليه تارك للفرض فيحمل امره على الصلاح ويجعل سكوته المحتمل بيانا بعرضه حالا
حتى لا يصير تاركا للفرض ثم الاحتمال وان كان في جانبي النفي والاثبات سوا وضعيهما
كذلك لكن رجح جانب المولى على جانب الصبي لان ضرر المولى فوق ضرر الصبي وفيه
بحثان • اما الاول فما قيل ان السكوت انما يجعل نفيا لو كان ثبوت النسب محتاجا
الى الدعوة وليس كذلك لانهما ولدا ام ولده وثبوت نسب ام الولد لا يحتاج اليها
واما الثاني فان يقال لا نسلم ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فان حاجته دفع ضرر مالي
عنه وحاجة الصبي احيا نفسه بالانفاق عليه • واجيب عن الاول بان القرائن ثبت
لها بين وقت الدعوة وانفصال الآخرين قبل ظهور القرائن ولا يثبت نسبهما الا بالدعوة
لا يقال امومية الولد من وقت العلوق بالدعوة لان هذا مستند والمستند ثابت
من وجه دون وجه وفيه نظر لان النسب مما يثبت بالشبهات فجاز ان يثبت مستندا
والجواب ان يقال النسب وان جاز ان يثبت بالشبهة لكن نسب ام الولد ينتفي
بالنفي ولو لم يحمل سكوته نفيا لزم التناقض لان التخصيص يدل على التخصيص في المستدل
عن قائل بها • وعن الثاني بان حاجة المولى لدفع الضرر عن نفسه من جهتين دفع ازالة
ماليتها ودفع وجوب النفقة عليه واما حاجة الصبي فواحدة وهو احيا نفسه بالانفاق
عليه وذلك ثابت سوا كان نسبه ثابتا او لا لانفاق له حاجة اخرى وهو ادراك شرف
الحرية لان ذلك فرع على ثبوت نسبه وكلامنا فيه وفيه نظر لان احيا النفس بالانفاق

عليه كذلك ولعل هذه التشكيكات نشأت من غموض كون السكوت هنا في موضع الحاجة وكأنهم
يتوهموا ان ذلك لعدم التخصيص بذكر الاكبر حتى بهاتهم ان يقولوا ان الاخرين ولد ام الولد
فيثبت نسبها بلا دعوة فلا يكون السكوت في موضع الحاجة وليس كذلك وانما التحقيق ان
نسب الجميع محتاج الى البيان بالاثبات او النفي لما مر في صدر البحث فسكوته عن بيان انما
نسب بعض حال التخصيص مع استوا الكل في الحاجة سكوت في موضعها ودال على النفي
لا محالة وحينئذ سقط السؤالان. اما الاول فلان السكوت اذا كان نفيا ينتفي نسب
الاخرين لانه ينتفي بالنفي. واما الثاني فلانه لم يبق محتملا للاثبات حينئذ فيحتاج الى
ترجيح جانب المولى على جانب الصبي فانه لطيفه تفضل بامثالك فاحفظ واذا تقرر
الحاجة الى البيان كان سكوته عن بيان دعوة نسبها دليل النفي لاختصاصه الاكبر ودليل
النفي كصريح نفيه عند الحاجة لما بينا واما مسالة الشهادات فلان الشهود زادوا اما الحاجة
اليه وهو ذكر المكان وفي ذلك شبهة لان في تخصيصهم مكانا ايهام انهم يعلمون وارثا
اخر في غير ذلك المكان فيورث تهمة والشهادات ترد بها وبمثل هذه الشهادات لا يصح
اثبات الاحكام. وقال ابو حنيفة رحمه الله سكوتهم عن بيان الامكنة سكوت في غير موضع الحا
لان ذكر المكان غير واجب حتى لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم ولا نعلم له وارثا غيره تقبل
بالاتفاق واذا لم يكن في موضع الحاجة لا يصلح بيانا فلا يدل على وجود وارث اخر في
غير ذلك المكان وتخصيصهم المكان بالذكر كما يحتمل وجود وارث اخر في مكان اخر يحتمل
التحرز عن المجازفة اي انا بحثنا في ذلك الموضع لا في غيره فنخبر عما حققنا ولا نخبر مجازفة
عن الامكنة غيره لانا لم نتفحص فيها فتعارض هذا الاحتمال فلا تبطل شهادتهم بمثل هذه
التهمة واصله ما روي ان الدجاج لما مات قال عليه السلام لاهل قبيلته هل تعرفون
له فيكم نسبا قالوا لا الا ابن اخت له فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته
لبابة بن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له وارثا غيره فيهم ولم يكلفهم النبي صلى
الله عليه وسلم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم. قال رحمه الله ومن ذلك ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة. ان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكوة وقالوا ان العطف يوجب الشر
لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم يجب
الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى من ان يحصى ولهذا قلنا في قول
الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما
لانه في حكم التعليق قاصر. القران في النظم عبارة عن انشاء الجملتين الناسين بدخول
واو العطف بينهما قيد بالجملتين ليخرج مشاركة المفرد من قولك زيد وعمرو قايمان
ومشاركة جملة ومفرد كقولك جاء زيد وعمرو فان ذلك ليس مما نحن فيه ووصف
الجملتين بالتمام ليخرج الناقصة وقيد بدخول واو العطف لانه ادل على معنى الجمعية ذهب
بعض اهل النظر الى ان ذلك يوجب القران في الحكم يعني مشاركتهما فيه مثل قولهم في
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان الزكوة لا تجب على الصبي لانه قارن وجوبها
بوجوب الصلوة الساقطة عنه فكذا الزكوة تحقيقا للاشتراك واستدلوا على
ذلك بان الجملة الثانية معطوفة على الاولى والعطف يوجب الشركة الا ترى ان الناقصة
اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وعمرو ثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب
لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها لكنا لا نسلم ان العطف

في اللغة

في اللغة يوجب الاشتراك فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره
لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند
الضرورة والشركة في الجملة الناقصة انما ثبتت بينهما ضرورة افتقارها الى ما تتم به
في الافادة وقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دائر
مع الافتقار وجودا وعدما فيثبت به وينتفي بانتفائه وقوله الا فيما يفتقر اليه
استثناء من قوله ان عطف الجملة لا يوجب الشركة اي انه لا يوجبها الا فيما يفتقر
اليه ويجوز ان يكون استثناء من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة وقيل فيه نظر لان
التام فيما نحن فيه في مقابلة الافتقار فالتامة لا تكون مفتقرة ويمكن ان يجاب عنه
بان الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة
باعتبار اخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق
التعليق قاصرة لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيز وان
لم يذكر له شرطا على حدة فصارت ناقصة من حيث المعنى وللقائل ان يقول ان اريد من
دلالة الحال كونه معطوفا على المعلق فذا الامر الى كون القران في النظم يوجب
القران في الحكم وان اريد غير ذلك فلا بد من البيان فانا قد وجدنا في حق التعليق
قاصر ولم يتعلق بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق والجواب
ان المراد غير ذلك وهو ان يكون جزاء الاول لا يصلح جزاء الثاني فان قوله طالق لا يصلح
جزاء العبدي فيدل ذكرها مع الاول على افتقارها اليها وفي قوله طالق يصلح كذلك
فذكرها معها مصرحة يدل على ان مراده التنجيز ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا وعمرة تتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة لان جزاء الاولى
لا يصلح جزاء الثانية حيث اريد وقوع الثلث في حقها ووقوع الواحدة في حق عمرة
واما قلنا باختلاف الارادتين بدلالة ذكر جزاء الثانية فان قوله وعمرة كان كافيا
في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فيها دل على ان مراده دون خبر
الاولى لجزاء الاولى لا يصلح لها فتعلق بالشرط. قال رحمه الله وعلى هذا قلنا
في قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوا
جزاء وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقرا الى الشرط
فيتصل بما قبله بالاول الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب والا ترى انه فوض الى الائمة
فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء ولا ثم
الامام وانما الحكاية عن حال قائمة فلا يفتقر تمامها بصيغتها فكانت في حق الجزاء في حكم
الجزاء في حكم الجملة المبتداة مثل قوله تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله تعالى ونقر
في الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا
لهم عن قيام دليل الاتصال ووصل قوله واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام
دليل الانفصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن
البينة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف
بثم اي على ان افتقار الثانية الى الاولى يوجب الشركة وان كانت كلاما تاما في
نفسها قلنا ان قوله تعالى فاجلدوهم جزاء تضمن معنى الشرط وهو قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ولكن نفس الرمي كلام يصلح وحده لايجاب الجلد لرده

بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن اثبات المشهود به عطف قوله
ثم لم ياتوا عليه لترجح جانبها والمعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرط الجزاء
وعطفه بثم لان اقامة الشهود متراخ عن القذف عادة • وقوله ولا تقبلوا وان
كانت جملة تامة ولكنه من حيث صلاحيته للجزاء بقوله الا ترى ان جرح الشهادة
ايلام كالضرب فان الانسان يتالم برد شهادته فوق ما يتالم بالضرب فتحصل به
عقوبة في جريمة تكلمه لغوا وانما كان كذلك لان جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة
حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرع حد السرقة في اليد التي هي
الاخذة ولان المقصود دفع العار عن المقذوف وفي اهدار قوله دفع العار الظاهر
منه في اقامة الحد وهذا يقتضي الاكتفاء به الا انه لما كان ايلاما باطنا لم يتم زجره كل
احد عن القذف ضم اليه الايلام الحسي ليشمل الزاجر الجميع واستوضح هذا بتفويضه •
الى الائمة فان ذلك من دلائل الحدود وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان قوله ولا
تقبلوا لهم متعلق الا بالشرط لان اقصى ما يثبت بما ذكرتم كونه صالحا للجزاء والصلاحية
لا تستلزم الافتقار • واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المراد بقوله ولا تقبلوا لهم شهادة
لا تقبلوا شهادتهم لجواز ان يكون المراد اذا اقيم عليهم الحد فلا تقبلوا لاجلهم شهادة
يقيمها القاذف على صدقه ومقالته بدليل اللام في لهم ونحن نقول به ولو كان المراد
ما ذكرتم لقال ولا تقبلوا شهادتهم • واما ثالثا فلان قوله ولا تقبلوا كلام مسند الى
تحريم القبول والنهي يقتضي وجود المنهي عنه ومع ذلك فلا يصلح حدا لان الحد فعل
يقيمه الامام وتحريم القبول ليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الاول بان الصلاحية
ههنا تستلزم الافتقار لكونه دائرا معها وجودا وعدما اما وجودا ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالاتفاق واما عدما ففي قوله ان •
دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لما عرف انه لم يصلح للجزاء لكون الجزاء مذكورا
مع صلاحية الاول • وعن الثاني بان المراد شهادته في الحوادث باجماع الصحابة
فانهم ما كانوا يقبلون شهادته على مسلم وبان شهادة نكرة في موضع النفي وهو يوجب
العموم وما ذكرتم لا يمكن تعميمه لان كل شهادة يقيمها على سائر حقوقه مقبولة ه
بالاجماع • وعن الثالث بانا سلمنا النهي يقتضي وجود المنهي عنه ولكن على وصف
كونه فاسدا وما كان فاسدا لا يقوم حجة على غيره حتى اذا كان عن سعدية قلنا بها
فان النكاح ينعقد بحضوره دون حضور العبد ولا نسلم ان احضار العبد فيما ذكرتم
ولئن سلم فابطال الشهادة فعل من افعاله فظهر من هذا ان ما كان صالحا للجزاء يكون
جزاء ولا تقبلوا صالح فهو جزاء فاما قوله واولئك هم الفاسقون فليس بصالح للجزاء
لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام واولئك هم الفاسقون ليس مما يقام ابتداء
بولاية الامام فاولئك هم الفاسقون لا يكون جزاء • اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانها حكاية عن حال قائمة ولقائل ان يقول ما ذكرتم وان دل على ثبوت ما ذكرتم
ولكن عندنا ما ينفيه لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا فرق بينه وبين قوله ولا تقبلوا
في كونهما جملتين مستقلتين لا يقال الفرق بينهما ثابت فان قوله ولا تقبلوا معطوف
على قوله فاجلدوا وهو صحيح لكونهما طلبيتين فكان الاولى جزاء يصلح الثانية كذلك
بخلاف قوله واولئك هم الفاسقون فلانه جملة خبرية فلا يجوز عطفه على الطلبية لكمال
الانقطاع بينهما لانا نقول يمكن تقديره بالطلبية كما في قوله وبالوالدين احسانا

فانه في

فانه في تاويل واحسنوا ليجوز عطف قوله وقولوا عليه ما عرف في موضعه وهذا هو
الصلاحية المعنوية ايضا فان تقديره حينئذ فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و
وفسقوهم لكن اوثر لفظ الاخبار للمبالغة واجيب بان تاويل الخبرية بالطلبية لا يستدل بها
فيما نحن فيه على ان هذا لا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لانه جملة تامة و
مستقلة بذاتها لا يقال لا نسلم انها مستقلة بذاتها بل هي تعليل وتقديره ولا تقبلوا لهم
شهادة لانهم فاسقون بالقذف لانا نقول لا يجوز ذلك لاستلزامه عطف العلة على
الحكم وذلك لا يجوز فاعتبر تمامها بصيغتها اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر عن تعلق لها
بالاولى فكانت في حق الجملة المتقدمة اي في حكم جملة سابقة منقطعة عما سبق ذكرت لازالة
وهم من عسى يتوهم ان الحد لا يجب على القاذف لان القاذف لا يخلو اما ان يكون صادقا
في قذفه او كاذبا لان القذف خبر يحتمل بين الصدق والكذب فان كان صادقا لا يجب •
الحد اصلا وان كان كاذبا يجب فلا يجب بالشك لا سيما فيما يندرئ بالشبهات فازيل
ذلك الوهم بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
حين عجزوا عن اقامة الشهداء وليس غرضهم الحسبة لكذبهم في ذلك بدليل قوله فان لم
ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون والشافعي رحمه الله قطع قوله ولا
تقبلوا لهم عما قبله مع قيام دليل الاتصال اما قيام دليل الاتصال فيما ذكرنا من كونه
جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل الاولى • واما قطعه فلما قال والذين
يرمون المحصنات يتضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاؤه ولهذا دخل الفاء فيه
اي من رمى محصنة فجزاؤه كذا وقوله ولا تقبلوا لهم جملة تامة منقطعة عن الاولى
لما قلنا ان الاصل في كل كلام ان يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم لا يوجب القران •
ووصل قوله واولئك هم الفاسقون عما قبله مع قيام دليل الانفصال اما قيام دليل
الانفصال فهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء والتعليل واما وصله بما قبله فلانه جعله
بمعنى التعليل للاولى اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون بالقذف فكانت متصلة
بما تقدم فالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا
فانهم ليسوا بفاسقين واقبلوا شهادتهم وبني على هذا قبول شهادته بعد التوبة وكان
ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والحد لزوال القذف
باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته في ذلك الاستعفاء فان استعفاه
نفي سقط الحد ايضا ونحن قلنا بصيغة الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام وهو
ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له بصفة التراخي على معنى ان
العجز المتصل بالقذف في الحال ليس هو الشرط بل الشرط هو العجز بعد مضي مدة م
المهلة الموقتة الى اخر مجلس الحكم لا الى ثلثة ايام او الى ما يراه القاضي كما في سائر الد
فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط علاتم وصار القذف سببا حينئذ مقتصرا على
الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كان له بينة على
صدق مقالته ولكن عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة او لغيبتهم او لامتناعهم من •
اداء الشهادة فكلنا يقتصر على حالة العجز والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو •
واولئك هم الفاسقون كلام مبتدأ لم يتصل بما قبله فكان الاستثناء منصرفا اليه لا
لا غير لان الاستثناء يرجع الى الجميع اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى
وههنا قد انقطع فاقتصر الاستثناء عليه واذا اقتصر عليه لم تقبل الشهادة بعد التوبة

• فصار كقوله ويمح الله الباطل
ويثبت قوله تعالى في الاحكام
ثابت ويتوب الله
على من تاب
صح

واعي

كما انها لا تقبل قبلها قال رحمه الله ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا
عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث
مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم يختص بها • اختلف
الناس في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه بسببه وعدم اختصاصه به
ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب
اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه • فقال الشافعي رحمه الله باختصاصه به وبعض
اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال
سائل ووقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني • وذهب عامة العلماء الى اجرائه على
عمومه حجة من قال بالاختصاص مطلقا ان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لعدم
وجوده قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب عنه بالاجتهاد كما جاز تخصيص غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان نسبة العموم الى الكل على السواء فيكون السبب وغيره سواء واما بطلان اللازم
فلانه منقول لفائدة وجواز تخصيصه يفضي الى عرائه عن ذلك والى ان لا ينقل
معه مع الاتفاق على النقل وبان مطابقة الجواب للسؤال شرط صحته وحجة المفصل
ان الشارع اذا ابتدأ ببيان حكم في حادثة بعد السؤال فالظاهر انه ما ذكر الكلام
مطلقا بل ذكره جوابا للسؤال وكونه جوابا له يقتضي قصره عليه ولعامة العلماء
ان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة • قيل في بيان كلام الشيخ الاعتبار
في كلام الشرع اللفظ واللفظ يقتضي العموم فيجري كلامه على عمومه اذا لم يقع عن ذلك
مانع ولا مانع ههنا • اما الاول فلان التمسك به دون السبب واما الثاني •
فظاهر واما عدم المانع فلان السبب لا يصلح مانعا لانه ينافي عمومه اذ لو كان
منافيا له لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفائه واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تصريح الشارع بارادة ما وضع له اللفظ يوجب
اثباته وكون السبب منافيا ينفيه فيلزم الاثبات والنفي دفعة وهو محال وفيه
بحث اما اولا فلان قولهم النص ساكت عن اقتصاره على سببه مغالطة فان
الخصم لم يقل بان النص العام هو المخصص وانما يقول السبب الخاص يقتضي الاقتصار
عليه • واما ثانيا فلان قولهم الاعتبار في كلام الشارع للفظ ممنوع قوله لان
التمسك به دون السبب مصادرة على المطلوب والجواب عن الاول ان السبب
الخاص لا يصلح دليلا على الاقتصار ولا على غيره اصلا لان الدليل على ما قالوا ما يلزم من
العلم به العلم بشيء اخر وما لو جرد النظر اليه يغلب على الظن ثبوت المدلول ولا
يلزم من العلم بالسبب حكمه فضلا عن الاقتصار عليه ولا من تجرد النظر اليه غلبة
الظن بثبوت الحكم فضلا عن الاقتصار عليه لا يقال هب انه لا يدل على الحكم فهلا
يدل على اقتصاره بعد ثبوته بدليله لان دليله يقتضي العموم والسبب متقدم
عليه والمتقدم على العام لا يخصصه • وعن الثاني بان المدعى ان العام الموصوف
لا يقتصر على السبب ودليله ان التمسك في كلام الشارع بلفظه وهذا غير ذلك
نعم لو منع المقدمة لاحتج جوابا بان يقال لان لفظه هو الذي يلزم من العلم به
العلم بالحكم فكان دليلا واستوضح حجته بقوله الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار
واللعان وغير ذلك كاية القذف والسرقة وحديث الدباغة وردت مقيدة فان

اية الظهار وهو قول الله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم نزلت في خولة امراة اوس
ابن الصامت واية اللعان وهي قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم نزلت في هلال بن
امية حين قذف امراته او في عويمر العجلاني واية القذف وهو قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها • واية السرقة وهو قوله تعالى
والسارق والسارقة نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وحديث الدباغ
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة رضي
الله عنها ولم تختص هذه الاحكام باسبابها والصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين
ولقائل ان يقول عمل الصحابة والتابعين لم يكن بالعمومات بل بدلالة النص والعمل
بها خارج من العمل بالعموم لان فيه اعمال الدليلين والجواب ان اعمال الدليلين
يعتمد وجودهما وقد بينا ان السبب لا يصلح ان يكون دليلا والجواب عن قول
الاولين ان قولهم السبب هو الذي اثار الحكم ممنوع فان الاسباب امارات لا مؤثرات
وتخصيص السبب بالاجتهاد لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا اذ الكلام في انه بيان
له ولغيره او انه بيان له فقط فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجاب عن غيره اما عنه
وعن غيره فقد يجوز واشتراط المطابقة لصحة الجواب ان ارادوا بها المساواة فالسؤ
ممنوع عادة وشريعة • اما الاول فلان المجيب قد يزيد على الجواب فان المقتصر
على مقدار الجواب المطابق نادر جدا • واما الثانية فلان الله تعالى سأل موسى
عليه السلام عما في يمينه بقوله وما تلك بيمينك فاجاب وزاد اذ كان الجواب
المطابق على ما قلتم ان يقول عصى • ولما سئل النبي عليه السلام عن التوضي بماء البحر
قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان ارادوا بها الكشف عن
السؤال وبيان حكمه والزيادة لا تنافيه بل تقرره كما رويناه فان حل ميتته تدل على
طهارته ايضا اذ لو كان نجسا لكان جيفة نجسا فكيف بالميتة وقولهم لو كان عاما لم
يكن في نقل السبب فائدة قلنا الملازمة ممنوعة فانه يجوز ان تكون الفائدة معرفة
اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة والجواب عن المفصلين ان قولهم
كونه جوابا يقتضي قصره عليه ممنوع وانما يستقيم ان لم يكن هناك زيادة كالقسم
الثاني اما اذا كانت فقصره عليه يلغي الزيادة وهو باطل قال رحمه الله
وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه • الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص
بسببه • والثاني ما لا يستقل بنفسه • والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل
الابتداء • والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء • اما الاول
فمثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سها فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم
والفاء للجزاء فيتعلق بالاول على ما مر بيانه • واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر اليس لي
عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال
اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على ان النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض
الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او
مستعارا له لذلك وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام
ومن غير احتمال الاستفهام ايضا • واما الثالث فمثل قول الرجل تعال تغد معي فيقول
الاخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في
هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر هذا اخرج جوابا فتضمن اعادة

السوال الذي سبق وقد يحتمل الابتدا ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار
فعبدي حر صار مبتدا باحترازا عن الغا الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه
وبين الله تعالى فتصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة • اي جميع ما يختص بالسبب
وما لا يختص به سوا كان سبب ورود او سبب وجوب وسوا كان اللفظ عاما
او خاصا لان في القسمين منها العموم الاصطلاحي غير موجود الا ان يراد بالعموم خلاف
المصطلح فيجوز ان تكون هذه الاقسام اقساما للعام باعتبار السبب وغيره والحصر
في ذلك استقرايي والاختلاف انما هو في القسم الرابع واما الاقسام الباقية
فانها تختص بالسبب بلا خلاف • الوجه الاول ما خرج مخرج الجزا فيختص بسببه
لانه جزا لما تقدم عليه فكان حكما له والحكم يختص بالسبب بلا خلاف فان الحكم كما
لا يثبت بدون علته لا يبقى بدونها ايضا فاما انها بل البقا بدونها يكون مضافا الى
علة اخرى كذا افاد شمس الايمة واورد عليه بان بقا الحكم قد يستغني عن بقا السبب
واجيب بان المراد من ذلك سبب الزوال مثل بقا حكم الجائفة في صلوة النهار •
والرمل في الحج ورد بمنع الخصوصية لبقا الملك بعد زوال البيع وبقايه بعد
زوال الهبة وغير ذلك • واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قايمة
كالجواهر وبقا في شرعية الرمل مع زوال علته واما انها ان النبي صلى الله عليه
وسلم فعل بعد زوال السبب تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد
امرنا الله تعالى بذكر نعمه في غير موضع من كتابه ولما امرنا بذكرها الا ليشكر عليها
ولين سلم انه لم يكن لذلك فهو غير معقول المعنى فلا يجوز القياس عليها فثبت ان
الاصل زوال الحكم عند زوال علته • والوجه الثاني ما لا يستقل بنفسه
اي لا يفيد بدون ما تقدم عليه من السبب فيختص به لتعلقه به لعدم استقلاله
بنفسه • والثالث ما يستقل بنفسه وخرج مخرج الجواب ولم يزد على قدر الجواب
وهذا ايضا يتقيد ويصير ما ذكر في السوال كالمعاد في الجواب لانه بنا عليه
لكن لاستقلاله يحتمل الابتدا فاذا نواه صدق ديانة وقضا • والرابع ما يكون مستقلا
بنفسه خارجا مخرج الجواب زايدا على قدر الجواب وهو المختلف فيه كما مر •
فهو عندنا ابتدا ويحتمل ان يكون بنا مثال الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه سهى فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم والفا للجزا فتعلق بالاول على ما ذكر
بيانه في مسلة القذف ان الجزا مفتقر الى الشرط متعلق به ومثال الثاني قول
الرجل لاخر اليس لي عليك الف فيقول بلى فانه يجعل اقرارا لان بلى لايجاب ما بعد
النفي استفهاما كان معناه لك علي الف وكذا قوله اكان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا
لان موجبه تصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا بعد ما كان مستفهما فكان
معناه كان كذا وكذا اذا قال في جواب اكان كذا اجل يكون اقرارا لان موجبه
التصديق • قال الشيخ هذا اي ما ذكرنا هو الموجب الاصلي في بلى ونعم واجل
وضع للتوضيح ان يكون بلى بنا على النفي في ابتدا الكلام بشرط ان يكون استفهاما وبعم
لجنس الاستفهام سواكان اثباتا او نفيا واجل يجمعهما فيستعمل تارة في موضع بلى وتارة
في موضع نعم وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام الذي هو محل استعمالهما
على ادراج الاستفهام اي اضمار حرفه او مستعارا لذلك اي مستعارا عما يدل على
الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين جزيين في اصل الوضع فاذا قال

لي عليك الف فقال نعم يجعل اقرارا ويضمر حرف الاستفهام كانه قال اعليك كما اضمر
في قوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي اي اتلك او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا •
لقوله اعليك لي الف وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب اقرار المبسوط الاستعمال
في نعم من غير استفهام ومن غير احتماله ايضا فقال اذا قال لاخر اقبض الالف التي عليك
فقال نعم يجعل اقرارا وكذا لو قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا
او اعلمه او اشره او اقل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن هاهنا اضمار
حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر وهذا دليل على ان ما ذكره الشيخ
في هذه الكلمات مقتضى العرف في الاقرار واما ما هو مقتضى اللغة فهو ان بلى •
لايجاب ما بعد النفي خبرا كان او اثباتا فعلى هذا اذا قال اليس لي عليك الف فقال
بلى يكون اقرارا ولو قال نعم لا يكون اقرارا لانه لتصديق ما سبق وهو نفي واذا
قال اكان لي عليك الف فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى لا يكون •
اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي ولكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه
المسايل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال في الجميع تغليبا للعرف اليه
اشار الحاكم الشهيد في المنتقى ومثال الثالث قول الرجل لغيره تعال تغد معي فقال
ان تغديت فعبدي حر فان هذا العام يختص به بدلالة الحال وهو دعاوه الى الغدا
المدعو اليه حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى في يوم اخر لم يحنث • وقال زفر رحمه
الله يقع على غدا على الابتدا كما لو ابتدا اليمين به ولكنا خصصناه بالغور بدلالة الحال
كالشرا بالدراهم ينصرف الى نقد البلد • وكذا اذا قيل لرجل انك تغتسل الليلة
في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال
المذكور لانه خرج جوابا فيتضمن اعادة السوال الذي سبق وقد يحتمل الابتدا حتى لو نواه •
صدق قضا وديانة لعدم التخفيف عليه ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه •
الدار فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع الذي وقع فيه الخلاف صار كلاما مبتدا •
لانا لو جعلناه متعلقا به كان اعتبارا للحال والغا للزيادة المصرح بها ولو عكسنا
كان اعتبارا للزيادة والغا للحال فكان هذا اولى لان السكوت لا يعارض المنطوق
فان عنى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب
للتاكيد ولا يصدق قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قال
رحمه الله ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم وعندنا
العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا
لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد • وقال الشافعي رحمه الله هو موجب ولذلك
ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل الكفارة
اليمين • وقال في قول الله تعالى ومن لم يستطع منكم ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة
يوجب الفساد عند وجوده • قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير •
الشرط معدما ما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط موجبا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل •
البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الادا
متراخ بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادايه • واما البدني •
فلا يحتمل الفصل فلا تاخر الادا لم يثبت الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه
ولا يثبت الا في محله كشطر البيع لا يوجب شيا وبيع الحر باطل ايضا وهاهنا الشرط

حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا يرى
ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق بيمين عقدت على البر والعقد على البر ليس
بطريق الى الكفارة لانه لا يجب الا بالحنث وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح
سببا وبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله
بمحله فصار قوله انت متى لم يتصل بقوله حرام بمحل فصار الحكم معدوما بعد الشرط
بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين • اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله •
جعل التعليق بالشرط يوجب العدم فجعل عدم الشرط علة لعدم الحكم وعندنا ان العدم
في المعلق بالشرط قبل وجوده هو العدم الاصلي والحاصل ان المعلق بالشرط لم ينعقد
سببا والشرط يمنع انعقاد العلة فحينئذ عدم الحكم يكون بعدم العلة وعند الشافعي
رحمه الله الشرط مؤخر لحكم العلة بعد وجودها وبنى على ذلك بطلان تعليق الطلاق •
والعتاق بالملك فاذا قال لها ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها لم يقع الطلاق وكذلك
العتاق لان السبب عنده موجود في الحال ولا بد لانعقاده من وجود المحل فيشترط قيام
الملك بالمحل وقد عدم وجوز تعجيل النذر المعلق يعني المالي بان قال لله علي ان اتصدق
بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق قبل الشرط جاز لان النذر سبب لايجابها في الحال
الا ان الشرط اخر وجوب الادا الى زمان وجوده فاذا اداها قبل وجوده كان الادا
بعد وجود السبب فيجوز وجوز ايضا تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال لان
اليمين سبب لها ولهذا يضاف اليها يقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي وحنثتم مؤخرا •
للحكم الى حين وجود الحنث كالتاجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الادا بعد السبب قبل
الوجوب جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل • وقال في قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله
اعلم من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاما المسلمات
فالطول الفضل والفتاة الامة ان تعليق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة يوجب فساده
عند وجوده بمفهومه وقال في الاستدلال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط
لكن الفرض وجوده فلا يثبت الوجوب بالايجاب فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده
لولاه فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا وفي كلامه هذا تسامح فانه جعل الشرط معدما لما جعله
مؤخرا ويمكن ان يقال معناه معدما ما وجب وجوده الى زمان وجوده وهو عبارة
عن التاخير • فان قيل يلزم على ما ذكرتم جواز تعجيل البدني في الكفارات وهو الصوم
لان السبب وهو اليمين موجود والحنث شرط لوجوب ادائها فلا يمنع جواز التعجيل
الا بعد السبب قبل الوجوب جائز كما ذكرتم في المالية • اجاب بقوله لان الوجوب
بالسبب حاصل ووجوب الادا متراخ بالشرط والحقوق المالية ينفصل وجوب
ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل متغاير فجاز ان يتصف المال بالو
ولا يثبت وجود الادا الذي هو الفعل كالثمن الموجب يجب في الذمة ولا يجب اداؤه
فاما البدني فلا يحتمل الفصل لان الصوم والصلاة عبارة عن الفعل ولا يتصور وجو
الفعل بدون وجوب ادائه فلما تاخر وجوب الادا بالاجماع انتفى الوجوب فلا
يجوز الادا قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل •
الزكوة قبل الحول وفيه نظر فانا لا نسلم وجود السبب حتى يكون الوجوب حاصلا

به ولا نسلم ان وجوب الادا متراخ بالشرط بل به ومنعه العلة عن العلة • ولنا ان الايجاب
لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله والمحتاج اليه قوله ولا يثبت الا في محله وذكر
الاول لزيادة التوضيح وتقريره الايجاب لا يثبت الا في محله والمعلق بالشرط لم يثبت
في محله فالايجاب لا يثبت في المعلق بالشرط • اما الاول فلان شطر البيع لا يوجب
شيئا بالاتفاق وهذا البيان الموضح وبيع الحر باطل بالاجماع لعدم اتصاله بالمحل •
واما الثانية فلان الشرط حال بين الايجاب وبين المحل فبقي غير مضاف اليه وذلك
لان اتصاله بها ليس بامر حسي يظهر عيانا وانما يعرف اتصاله بها باثره ولم يثبت
شيء من احكام الطلاق فيها فلا يكون واصلا واستوضح عدم انعقاد العلة في حق المحل
بقوله الا يرى ان السبب ما يكون طريقا اي مفضيا الى ثبوت الحكم ولا شيء من الكلام
المعلق بالشرط مفضيا الى الحكم • اما الاولى فظاهرة لانه موضوعه واما الثانية
فلان الكلام المعلق بالشرط بيمين عقدت على البر والكفارة تجب عند عدم البر •
بالحنث الذي هو نقض العهد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا واذا لم يصلح سببا •
لا يكون متصلا بالمحل فان عدم الاتصال به قد يكون لانتفا السبب وقد يكون لانتفا
المحل • فان قيل ما ذكرتم خلاف النص لان الله تعالى قال ذلك كفارة ايمانكم اضافها
الى اليمين وخلاف العرف لانه يقال في العرف كفارة اليمين والاضافة دليل السببية •
وما ذكرتم وان دل على ان اليمين لا يصلح طريقا الى الكفارة لكن عندنا ما ينفيه وهو
انه يتوسل بها الى الكفارة لانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه يتوسل اليها بواسطة
الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب • اجيب بان اليمين التي اضيفت اليها
الكفارة هي اليمين بعد الحنث ولا كلام في ذلك وانما الكلام قبل الحنث • ولئن سلم
ان المضاف اليه هو اليمين قبل الحنث لكنه يسمى سببا مجازا للصيرورة سببا بطريق
الانقلاب والشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ولان السبب اذا كان سببا بوا
فلا بد ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة كالجرح يفضي الى الالم والالم يفضي الى
التلف وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف يكون مفضيا اليه •
قوله وتبين ان الشرط اذا ظهر ان المعلق ليس بسبب تبين ان الشرط اي التعليق
ليس بمعنى الاجل اي التاجيل لما عرف ان الشرط داخل على السبب الموجب بالمنع
وما دخل على الموجب بالمنع يمنعه عن الموجبية • اما الاولى فلان التعليق تصرف
من المتكلم فيؤثر فيما هو في اختياره وتحت تصرفه وهو التطليق دون الطلاق •
لان الوقوع امر حكمي لا اختيار للعبد فيه بعد ايقاعه فلربما يريد الشخص الايقاع
ثم يبدو له بالتاخير الى شيء وليس في تصرفه الا السبب لانه اختياره فيصرف اليه
بالمنع في الحال • واما الثانية فظاهرة فصار كقوله انت متى لم يتصل بقوله
حرام بمحل واذا لم يكن الموجب متصلا كان الحكم بعد التعليق معدوما بالعدم الا
كما كان قبل اليمين واما التاجيل فلا يمنع حصول السبب لان سبب وجوب الثمن
العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك
في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل فيتحقق ادا
الواجب واما الشرط فليس بقابل للسقوط لكونه يمينا فلا يتحقق ادا الواجب قبله
وهذا يمكن ان يكون جوابا عما استدل على مفارقة نفس الوجوب لوجوب الادا
في المالي بالثمن قال رحمه الله وهذا بخلاف البيع بشرط الخيار لان الخيار ثبت

دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار
بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه
وهو مما يحتمل الفسخ فيصح التدارك به بان يجعل غير لازم بادنى الخطرين فكان اولى
واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب واما الحكم فان من
حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا
بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كانه ابتدا ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك
به ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفارة بالصوم وفرقه باطل
لانا تعبدنا بحق الله تعالى في المالي بفعل الاداء لا بعين المال وانما يقصد عين المال
في حقوق العباد فاما في حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل الاداء لا المال وانما المال
آلته يعني ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار
لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وما لم يدخل على السبب لا يمنع سببيته اما
الاول فقد بينه الشيخ حقيقة وحكما اما الحقيقة فلما قال ان البيع لا يحتمل الخطر
لانه من قبيل الاثباتات والخطر فيه يؤدي الى القمار الحرام شرعا فكان القياس
ان لا يجوز البيع مع الشرط اصلا الا ان الخيار ثبت شرعا على خلاف القياس دفعا
للغبن نظرا لا تحقيقا اما ان يجعل داخلا في السبب او في الحكم فلو دخل على السبب لتعلق
حكمه لا محالة لاستحالة ثبوت الحكم قبل ثبوت السبب ولو دخل على الحكم لنزل سببه
اي انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط لكن الحكم متاخر وفي هذا تقليل الخطر
وتحصيل للمقصود فهو اولى فان قيل البيع من العقود اللازمة فمتى نزل سببه
لا يمكن فسخه بدون رضا صاحبه فلا يحصل مقصود صاحب الخيار اجاب الشيخ
بان البيع وان كان من العقود اللازمة لكنه مما يحتمل الفسخ فيصح تدارك نزول السبب
بجعل الشرط داخلا على الحكم بان يجعل العقد غير لازم بادنى الخطرين وهو ادخال
الشرط على الحكم ليمكنه فسخه بلا رضا صاحبه فيحصل مقصوده فالضمير في به يرجع
الى الطريق الثاني قوله بان يجعل وفي بعض النسخ بان يصير اي البيع غير لازم
بدل من الضمير باعادة العامل والباء في بادنى متعلقة بيجعل وقوله فكان اولى
راجع الى قوله ولو دخل على الحكم لنزل سببه الى آخره واما هذا اي ما نحن فيه
بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط لكونه من
الاسقاطات فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على
السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل
شي الكمال والنقصان بالعوارض وقد عدمت وحاصله ان الشرط اذا دخل
الاثباتات يزيل اللزوم عن السبب واذا دخل الاسقاطات يزيل السببية
عن السبب والفارق ما ذكرنا من احتمال ذلك دون الاول وانما ثبوته على خلاف
القياس واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث ولو حلف لا يطلق
فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث قبل وجود الشرط
وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا ذكره في الوجيز والتهذيب والملخص
فثبت ان مذهبه كمذهبنا في هذه المسألة وكذلك في مسألة البيع هو الظاهر
من مذهبه فانه ذكر في الوسيط والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان
كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فثبت ان الايجاب المعلق ما دام معلقا ليس بسبب

واذا

واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كانه ابتدا يعني يصير علة في الحال
مقتصرة عليها وهذا معنى قول الشيخ المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط ولهذا
شرطنا الاهلية حال التعليق حتى يكون صادرا من الاهل كالملفوظ لدى الشرط
ولهذا اي ولان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال صح تعليق الطلاق والعتاق
قبل الملك بالملك فانه اذا لم يكن سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فيه وحين صار
سببا فالمحل موجود اما ان كان الشرط مؤثرا في اثبات الملك كما في المثال المذكور
وان كان غير مؤثر فالشرط وجود الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود
الشرط باعتبار الظاهر فان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه واذا صح التعليق باعتبار
الظاهر فلان يصح باعتبار المتيقن اعني المضاف الى سبب الملك فانه عند وجود
الشرط متيقن لا محالة اولى فان قيل هذا عمل بالراي على خلاف النصوص عليه
بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا
بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح وهذا الكلام مفسر لا يقبل التاويل اجيب بان
مدار هذا الحديث على الزهري وانه قد عمل بخلافه فلم يصح وان صح فلا نسلم انه
لا يقبل التاويل فان الزهري حمله على ان الرجل كان يعرض عليه المراة فيقول هي
طالق يريد بذلك تحريمها عليه فقال صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح ورده الحديث
الى المرسل دليل على انه يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله مروي عن سعيد بن
المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب النخعي والشعبي وسالم بن عبد
الله وهؤلاء الائمة الثقات لا يجتمعون على خلاف نص لا يحتمل التاويل ولا يتوهم انه لم
يبلغ اليهم او لم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى عنهم بخلافه ولئن سلمنا انه لا يقبل
التاويل فنحن نقول بالموجب فان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح كما ذكرنا
ولهذا اي ولان المعلق ليس بسبب في الحال لا يجوز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفا
بالمال قبل الحنث لانه يقع الاداء قبل ان يصير الايجاب سببا كالكفارة بالصوم فان
قيل فقد فرق الشافعي رحمه الله بينهما فلا يصح قوله كالكفارة بالصوم اجاب
الشيخ بان فرقه باطل لان كلامنا في حق الله تعالى وحق الله تعالى فعل الاداء الذي هو
العبادة لا عين المال انما المال آلته وعلى هذا لا فرق بين المالي والبدني وانما
يقصد عين المال في حقوق العباد فان الواجب فيها مال لانتفاعهم به بجلب نفع
او دفع ضرر ولقائل ان يقول لو كان المقصود في المالي نفس الفعل كالبدني لما
تادى المالي بالنائب كما لا يتادى البدني به واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان المقصود اذا كان هو الفعل والفعل انما يكون عبادة اذا باشره
العبد باختياره على خلاف هوى نفسه وفعل النائب باختيار النائب لا باختياره
فيقع عبادة عن النائب كالصلوة والصوم ويمكن ان يجاب عنه بان النيابة انما
جازت نظرا الى الآلة فان شرع المالية لدفع حاجة الفقير وهو يحصل بالنائب
وما يحتاج اليه المكلف من الفعل فقد التفي عنه بالاستنابة التي هي فعله باختياره
عند حصول ما جعل الفعل فيه عبادة لاجله وهو دفع الحاجة واما البدني
كالصلوة فليس كذلك وانما هو مجرد اتعاب النفس بامتثال المامور به وذلك
لا يحصل بفعل غيره وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان الله تعالى

اباح نكاحها حال عدم الطول ولم يحرم حال وجوده فان التعليق بالشرط لا يوجب
نفي الحكم عند عدمه فيجعل الحل ثابتا بالايات الموجبة لحله قبل وجوده • قيل المعلق
بالشرط يثبت عند وجوده وما يثبت عند وجود شي لا يتصور وجوده قبل ذلك
الشي فالمعلق لا يثبت وجوده قبل وجود الشرط • اما الاول فظاهر لان الحكم يثبت
عند وجود الشرط • واما الثانية فلانه لو ثبت قبله لزم ثبوت الحكم في الحال ومعلقا
بالشرط منتظرا فيكون ثابتا في الحال غير ثابت فيه وهو باطل بالضرورة • واجيب
بان حل الوطي غير ثابت قبل النكاح بل متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليس فيها
هذا الشرط الزايد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية واما نحن فيما ادعي
من التضاد فيما هو موجود واما فيما هو معلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم
الواحد متعلقا بشرطين وفيه نظر لان كلامنا في ان نكاح الامة يجوز قبل
طول الحرة وعنده وحل الوطي فتعلقه بشرط النكاح لا مدخل له في ذلك واما
الجواب ما نذكره في احزاب حمل المطلق على المقيد ان شا الله تعالى قال
رحمه الله قال زفر رحمه الله ولما ابطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقايه
فاذا حلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثنتا لم يبطل اليمين وكذلك العتق واما شرط
قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح فاذا وقع الترجيح بالملك
جاز زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط
لا محالة وزوال الملك في المستقبل سوا • الا ترى ان التعليق بالنكاح يجوز
وان كان الحل للحال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق الطلا
ق في المطلقة ثلثا بنكاحها • زفر رحمه الله بني عدم بطلان التعليق بالتنجيز
على بطلان الايجاب في المعلق بالشرط فقال لما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل
لبقايه يعني ان الايجاب لما لم ينعقد سببا في الحال لم يشترط بقا المحل لبقا •
الايجاب المعلق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة
اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك لا يبطل بزوال المحلية ايضا لتوهم حدوثه
عند وجود الشرط كما في الملك فاذا حلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثنتا لم
يبطل اليمين وكذلك العتق فاذا قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها
قبل دخولها الدار لا يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت
وملكها الحالف فدخلت الدار عتقت • فان قيل لو لم يشترط الملك والمحل حال
بقا التعليق لما اشترط حال الابتدا فيصح ان يقال للاجنبية او للمطلقة ثلثا طلقتك
ان دخلت الدار فانت طالق واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة
انما كان راجعا الى المحل في الابتدا والبقا فيه سوا كالحرمة في النكاح ولان عدم
الانعقاد شامل للحالين جميعا • اجاب الشيخ بان اشتراط الملك في الابتدا ليس لحاجة
الى المحل بل لانعقاد هذا الكلام يمينا لان المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب
الجزا في مقابلته فلا بد ان يكون الجزا غالب الوجود عند فوات البر ليحصل
الحمل على البر والمنع عن فوته وذلك بقيام الملك حال وجوده الشرط وفي حال
وجوده وجود الملك متردد قد يوجد وقد لا يوجد فشرط الملك في الابتدا
ليترجح جانب وجود الملك على عدمه في تلك الحال باستصحاب الحال فينعقد
اليمين لظهور فايدتها فاذا وقع الترجيح في الحال وصار الملك غالب الوجود عند

بالملك ح

فوات

فوات البر صار زوال الحل في المستقبل بايقاع الثلث وزوال الملك بالابانة [illegible]
في المستقبل سوا من حيث ان كل واحد منهما زواله لا ينافي وجوده عند وجود الشرط
لا محالة لاحتمال ان يحدث كل منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال
الملك بنا على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل ايضا بنا عليه • قيل قوله الا ترى
توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعني بطلان الايجاب باعتبار عدم اتصاله
بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقايه والدليل على عدم اتصاله بالمحل تعليق
طلاق المطلقة ثلثا بنكاحها ولو كان التعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق
وفيه بعد لان بطلان الايجاب لعدم الاتصال بالمحل مما لا نزاع له من اصحابنا
لاتفاقهم على ذلك فلا يحتاج الى توضيح ولعله توضيح الى اشتراط الملك في الابتدا
ليس لاحتياجه الى المحل بل لينعقد الكلام يمينا فانه لو كان لاحتياجه الى المحل لما
جاز هذا التعليق لعدم اتصاله بالمحل وصح التعليق بالمطلقة ثلثا لعدم الملك
والحل في الحال بخلاف الاجنبية فان حل التزوج بها ثابت في الحال فاذا جاز ذلك
باعتبار كون الملك موجودا عند وجود الجزا ابتدا فلان يجوز بقا اولى لان
البقا اسهل من الابتدا قال رحمه الله وطريق اصحابنا رحمهم الله لا يصح الا
ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله ليشترط قيام محله فاما قيام هذا الملك فلم يشترط لطلاق
لما قلنا انه ليس يتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك والطريق في ذلك ان تعليق الطلا
ق بالشرط شبهه بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد للبر ولا بد من ان يكون البر مضمونا ليصير واجب
الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب
يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك ههنا تثبت
شبهة وجوب الطلاق وقد زمانا وجدلا يستغني عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح
تعلق بما هو علة ملك الطلاق فيصير قد زما ادعيناه من الشبهة مستحابه فيسقط
هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسالة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلث منصوصة
في كتاب الطلاق وفي الجامع ايضا نص في نظيره وهو العتاق • اعلم ان علمانا في
ابطال التعليق بعد التنجيز طريقين • احدهما مبني على فوات الجزا والثاني على بطلان
المحلية واختاره الشيخ وزيف الاول بيان الاول ان اليمين يبطل بفوات الجزا كما
يبطل بفوات الشرط كما جعل الدار بستانا او حماما في قوله ان دخلت الدار وهذا
لان افتقار اليمين الى الجزا اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزا ولما بطلت بفوات
الشرط ففوات الجزا اولى وقد فات الجزا فيما نحن فيه لانها انما صحت باعتبار الملك
القايم ولم يبق في ملكه الا الثلث وقد استوفاه فبطل الجزا ضرورة فبطلت اليمين وبهذا
علل محمد رحمه الله وهو صحيح على اصله لان الزوج الثاني لا يهدم الطلقتين والطلقة
عنده واما الشيخ فينقض بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها واحدة او ثنتين
ثم عادت اليه بعد زوج اخر وجد الشرط يقع الثلث عندهما ولو تعين طلقات
ذلك الملك لما وقع الا ما بقي منه واما الطريق الثاني فلا يصح الا ان يثبت للمعلق ضرب
اتصال بالمحل فاذا ثبت ذلك اشتراط قيام محله ففواته يستلزم فوات مشروطه
فيبطل اليمين ثم اشار الشيخ الى فساد الطريق الاول بقوله فاما طلاق هذا الملك
وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك يعني ملك الطلاق فلا يتعين للجزا وصحة التعليق
بل الجزا طلاق مملوك له عند وجود الشرط سوا كان هذا الملك او ملكا حادثا لما

ف

قلنا ان الايجاب المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا
ليصح باعتبار ملك هذه الطلقات دون غيرها والطريق في اثبات الفرق من الانفا[؟]
ان التعليق له شبه بالايجاب وشبهة الايجاب تقتضي شبهة المحل • اما الاول فلما بينه
الشيخ بقوله ان اليمين تعقد للبر ولا بد ان يكون البر مضمونا بلزوم الجزاء عند فواته ليصير
واجب الرعاية تحقيقا للمقصود وهو تأكيد ايجاب المحلوف عليه فاذا حلف بالطلاق
مثلا كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده وهو الموجب
الاصلي ويصير مضمونا بقيمته عند الفوات وفي حال قيام المغصوب تثبت للقيمة شبهة
الايجاب حتى صح الابراء والرهن والكفالة بها ولو لم يكن لها شبهة الثبوت بوجه لما صحت
هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب فكما ثبتت
لها شبهة الوجوب ثبت شبهة وجوب الطلاق الذي هو الجزاء وشبهة الشيء تثبت
في محله لا في غير محله واذا ثبت هذا فنقول محلية الطلاق بطلت بايقاع الطلاق لان
محلية الطلاق بمحلية النكاح ولا شيء من محلية النكاح بموجود عند الحرمة الغليظة •
اما الاول فلان الطلاق في المحارم وامة نفسه غير مشروع • واما الثاني فبقوله
تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واذا فاتت محلية الطلاق بالكلية بطل
اليمين ولا يلزم تعليق الطلاق بالنكاح فان شبهة الايجاب ثابتة لكونه تعليقا ولا
محل هناك اصلا لان النكاح بمنزلة علة ملك الطلاق لترتبه عليه فهو بمنزلة علة العلة
ولها شبهة العلة وحقيقة الايجاب اذا تعلقت بالعلة كقوله ان اعتقك فانت
حر بطل لمقارنة المزيل مع الزوال مع ان المزيل يقتضي سبق الثبوت وزوال الزنا[؟]
لا يكون زمان الثبوت فكذا شبهة الايجاب بشبهة العلة اعتبارا بالحقيقة ولا يلزم
ما لو قال ان طلقتك فانت طالق فانه يصح وان كان تعليق الايجاب بالعلة لان الطلاق
متعدد والتطليق ليس علة للمجموع بل للواحدة فلا يلزم تعليق الشيء بعلته واذا كان
كذلك كان اقتضاء شبهة الايجاب معارضا لبطلان الايجاب بتعليقه الى علته •
فسقط ما ادعيناه من الشبهة السابقة على الشرط وهذا معنى قوله فتصير وذلك[؟]
ما ادعيناه من الشبهة اي شبهة الثبوت مستحقا به اي بما وطا بالتعليق بالنكا[ح]
وهذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة
واذا اسقط بقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى
ببقائها فان في كلام الشيخ نظرا من اوجه • الاول ان قوله لا يصح الا بضرب اتصال بالمحل
يناقض قوله بل هذا الشرط حال بينه وبين محله وبدون الاتصال بالمحل
لا ينعقد سببا فان السلب الكلي يناقض الايجاب الجزئي • الثاني لا نسلم ان هذا الاتصال
متنوع لان المراد به الاتصال من حيث الافضاء والتأثير ولا تنوع فيه • الثالث لو ثبت
الاتصال بوجه لثبت الحكم كذلك لان المانع من ثبوته انما كان عدم الاتصال واذا اتصل
السبب ثبت الحكم بقدر اتصال السبب لان ثبوت الحكم بقدر ثبوت سببه ثم قوله
واما قيام هذا الملك فلم يتعين معارضا بان بقاء[؟] واما المحل في الحال فكذلك لان المحل
يقتضي محلا سواء كان ذمة الحالف او ما هو في الحال او ما يحصل عند وجود الشرط
بل الاخير اولى لان كمال السببية انما يحصل عند وجود الشرط فاعتبار ذلك اولى •
وقوله لما انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك معارض بان التعليق ليس
بتصرف في المحل باعتباره بل باعتبار السبب وكما ان السبب يستلزم المحل يستلزم الملك

يصح ح

لعدم صحة

لعدم صحة طلاق الاجنبية مع قيام المحل • ولا بد من كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية •
فيه تشكيك وهو ان البر انما يصير واجب الرعاية ان لو انعقدت اليمين وجوبا لم
لا يجوز ان يكون منعقدة استحبابا حتى لا يجب رعايته لا يقال ايجاب الشرع الكفارة على
الحانث يدل على انعقادها وجوبا لان ذلك على خلاف الاصل اذ هتك حرمة اسم الله
ذنب وارتفاعه بالتوبة يكون فايجابه الكفارة مخالف للقياس وايضا الشارع •
اوجبها في اليمين بالله واليمين بالطلاق وغيره تعليق وهو ليس بيمين حقيقة لان اليمين
تحريم المباح وهاهنا لا يخلو اما ان يكون تحريم الدخول المباح للمراة وذلك لا يتعلق
بالحالف او تحريم المراة المباحة على نفسه عند وجود الشرط بحسب ما يؤول اليه •
وهو مجاز ولا يلزم من وجوب رعاية اليمين الحقيقة رعاية المجازية • وقوله كالمغصو[ب]
ليس بسديد فان قيمة المغصوب قضاء معقول لانه مثل معنى على ما عرف والطلا[ق]
ليس بمثل معقول للبر لا صورة ولا معنى ولا عقلا ولا شرعا ولا يلزم من وجوب رعا[ية]
اليمين الحقيقة لشبهة ثبوت ما هو مثل شبهة ثبوت ما هو غير مثل من كل وجه •
وقوله يثبت به شبهة وجوب الطلاق في الحقيقة بيان لضرب الاتصال وهو
لا يكاد يصح لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت فيكون ضرب الاتصال ليس
بثابت فلا يكون بيانا لما ادعي ثبوته والا تناقض وعلى هذا لا نسلم ان شبهة الايجاب
تقتضي المحل ولئن سلم فلا نسلم اقتضاء المحل بحسب الحال فان شبهة الايجاب يكفي له
شبهة المحل وذلك ثابت باعتبار عوده بنكاح بعد التحليل او بقائه بذمة الحا[لف]
والجواب ان المراد بقوله يثبت بالايس بطريق ذكر الخاص وارادة العام اي يلا[قي]
المعلق بالمحل لضرب من الاتصال وهو الجواب عن السؤال الاول اذ لا مناقضة
بين عدم الاتصال الكلي والتلبس الجزئي على انا لا نسلم ان المراد من الاول السلب
الكلي وعن الثاني ان المذكور في لفظ الشيخ ضرب اتصال ولا يلزم من اطلاق الضرب
التنوع بل انما اريد ما هو بعرضية ان يكون سببا • وعن الثالث بانه كذلك فانا م[ا]
قائلون بشبهة وجوب الطلاق كما مر ذكره وذلك القدر لا يستغني عن المحل • وعن
الرابع بالمنع فانا لا نسلم ان قيام المحل في الحال غير متعين كالملك لانه لما ثبت للمعلق
شبهة الايجاب استلزم المحل لا محالة • وعن الخامس ايضا بالمنع بما مر في باب الاستعا[رة]
ان الاستلزام من جهة المسبب لا عكسه ولهذا لم تتم الاستعارة هناك • وعن السا[دس]
وهو التشكيك بانه تشكيك في الامور الضرورية لان كون البر فيما ليس بمعصية واجب
الرعاية بالاجماع فصار ضروريا شرعا والتشكيك في مثاله غير مسموع • وعن السابع
وهو قيمة المغصوب بان المماثلة بين المسلمين انما هي في لزوم كل منهما عند فوات
الاصل ولا تفاوت بينهما في ذلك على ان هذا الكلام مبني على الفرق بين المسلمين •
وهو غير مسموع عند الشيخ وعامة المحققين كما يجيء وعلى هذا البحث نقض اجمالي بصور
مسائل مذكورة في المطولات فليطلب هناك **قال** رحمه الله والعدم من
هذه الجملة قال الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة •
بطريق الدلالة لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى كما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة • وكما قيل في
نصوص العدالة واذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذا
ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي •

ق

لف

س

عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم
في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك
اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما ذهب اليه
الشافعي رحمه الله من حمل المطلق على المقيد وهو ابعد مما سبق لان فيما سبق اضافة
النفي الى الموجب لا غير وههنا اضافة النفي الى الموجب في محل النص وفي غيره وابطال
الاطلاق بما هو ساكت فكان خطأ من وجه والمطلق ما تعرض للذات دون الصفا[ت]
لا بالنفي ولا بالاثبات ومعناه الدال على الحقيقة من حيث هي اي لا بشرط شيء فصار
عبارة عن الكلي الطبيعي فلا يكون عاما لان العموم لا بد له من افراد والمقيد ما يقابله
وهو الدال على الحقيقة مع قيد مثال المطلق رقبة ومثال المقيد رقبة مؤمنة
والتكليف بالقصد الاولى انما يقع بالمطلق لان الفرض اعتباره لا بشرط شيء وهو
بهذا الاعتبار محمول فيكون جزءا للموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه لكن لما كان في ضمنه صار الشخص مقصودا بالتكليف بالتبعية ومعنى حمل المطلق
على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد فيصير النصان كنص واحد
وهو على ستة وجوه لان المطلق والمقيد اما ان وردا في الحكم او في غيره والثاني
على قسمين السبب والشرط والمراد من السبب ما يتوقف عليه وجوب الشيء لا السبب
المحصل لتناول اقسام السبب والعلة ومن الشرط ما يتوقف عليه وجوده تقليلا
للاعتبار والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد
منهما اما ان يكون في حادثة او في حادثتين وضرب الاثنين في مثلها اربعة وقد وقع
لي في الانوار اعتبار الاقسام خمسة بجعل ما هو غير الحكم من السبب والشرط قسما
واحدا تقليلا للاعتبار وتركه هنا للاختصار مثال ورودهما في السبب قوله صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد او عن كل حر وعبد من المسلمين ومثالهما في الشرط
قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ومثا[ل]
اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثال تعددهما تقييد الصوم بالتتابع في كفارة
القتل والطلاق لا الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة
قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين رقبة مؤمنة في كفارة القتل ومثال عكسه
قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيد بكونه قبل التماس والاطعام
مطلق عن ذلك وكلام الشيخ شامل لهذه الاقسام بعضها صريحا وبعضها دلالة فاذا
كانت الحادثة واحدة وهو المذكور في الكتاب اولا وكان الحكم متحدا اسند الشيخ
الحمل فيه الى الشافعي رحمه الله ولم يخالفه احد من اصحابه واذا كان متعددا اسنده
الشارحون الى بعض اصحابه وقيد الشيخ ذلك الحمل بطريق الدلالة اشارة الى ما هو
المختار عند اهل التحقيق منهم من ان ذلك بطريق القياس لكن سماه دلالة لانه قياس
جلي ومن اصحابه من ذهب الى انه بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذي يسبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات لكن هذا الاختلاف بينهم فيما اذا كان ورودهما في حكمين في حادثة واحدة

واما اذا

واما اذا كان في حكم واحد فالمذكور في الشروح انه لا حاجة فيه الى القياس وان الحمل فيه
متفق عليه بين اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله والظاهر ان الحمل ليس اختيار الشيخ
على ما سنبين ان شاء الله واما قوله بطريق الدلالة فيمكن ان يكون تعلقه بالقسمين كما
عنده ويمكن ان يكون راجعا الى احدهما واستدل على ذلك بالمعقول والمنقول
وقدم الاول لان النقل يحتمل التاويل فكان اضعف منه اما الاول فقوله
لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا ووجهه ان الاطلاق والتقييد وردا على شيء
واحد لا يكون مطلقا ومقيدا للتنافي بينهما فلا بد من اعمال احدهما واهمال الاخر
والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى واما الثاني فمثل قوله صلى الله عليه وسلم
في خمس من الابل شاة فانه محمول على قوله في خمس من الابل السائمة شاة ومثل نصوص العدد
فان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مطلق عن قيد العدالة محمول على قوله
واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود مطلق محمول
على قوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وظهر من هذا ثلثة اقسام قسمان من الحكم وقسم
من الشرط ثم قال واذا كانا في حادثتين يعني والحكم واحد مثل كفارة القتل وسائر الكفا[رات]
فان الرقبة في الاولى مقيدة بقيد الايمان وفيما سواها مطلقة عنه فكذلك ايضا
يعني يحمل المطلق على المقيد قياسا عند المحققين ودلالة كالاول عند آخرين وفصل
هذا انما قبله لان القيد ههنا يفيد النفي عن محل من المنصوص عليه عند عدمه وعن
نظايره ايضا واستدل على ذلك بقوله لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى
التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه في المنصوص عليه فقيد الايمان
يوجب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في غيره من الكفارات
لانها جنس واحد وكلتا مقدمتيه مبنية على ما سبق له في التنصيص بالوصف فان
قيل الصوم في كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة اليمين وكفارة اليمين شرع بها
الطعام ولم يلحق بها فيه كفارة القتل وكذلك اعداد الركعات نقصت في بعض الصلوات
عن بعض ولم يلحق البعض بالبعض في الزيادة مع ان الكل جنس واحد وكذلك وظائف
الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التثليث والمضمضة والاستنشاق في
الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفة الطهارة الخفيفة
وغسل جميع البدن وظيفة الغليظة ولم يلحق الاول بالثانية مع اتحاد الجنس ونحو ذلك
التفاوت في الحدود والشهود في الزنا وغيره ولو كان اتحاد الجنس علة الالحاق لالحق
بعض هذه الاشياء ببعض واللازم باطل فالملزوم مثله اجاب بان التفاوت
بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وما كان كذلك لا يوجب النفي اما الاول فلان اسم
الشهرين وثلثة ايام والركعتين والثلث والاربع واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام
واما الثانية فظاهرة مما سبق فاذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص عليه لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية العدم محال فهذا احتجاج من ذهب الى الحمل قياسا
واما من قال بالحمل من غير قياس فشبهته ان اهل اللغة يتركون التقييد اكتفاء بذكره
في موضع كقوله نحن بما عندنا البيت والقران كله كالكلمة الواحدة فالذكر في بعضها
ذكر في غيره وهذا فاسد لان القران كالكلمة الواحدة في انتفاء الاختلاف لا في ذلك
عبارة انه على المعنى ولانه لا يحصل له عن ورود ما ذكرنا على القائسين والاصل في كل
كلام ان يحمل على الظاهر ويجوز ان يكون حكم الله في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقييد

فلأن ذلك بالحمل بلا دليل ظن ويشبه لعكسه وظهر من هذا قسمان آخران أحدهما أن يكون
الحكم واحدا والحادثة متعددة والثاني ما ورد عليه وهو أن يكون الحكم متعددا والحا
دثة فصارت الأقسام خمسة وبقي قسم آخر وهو ما ورد في السبب وسنذكره قال
رحمه الله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد أبدا لقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبد
لكم تسؤكم فنبه أن العمل بالإطلاق واجب وقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أبهموا
ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في أمهات النساء ولأن
المقيد أوجب الحكم ابتداء فلم يحظر المطلق لأنه غير مشروع لا لأن النص نفاه لما قلنا إن
الإثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل
وما قلناه عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الإطلاق من المطلق بمعنى معين معلوم يمكن العمل
به مثل التقييد فترك الدليل إلى غير الدليل باطل مستحيل الظاهر من كلام الشيخ أن
حمل المطلق على المقيد من المقيدات غير جائز بدليل قوله أبدا وهذا مخالف لما ذكره
الشارحون نقلا عن التقويم والأسرار والمبسوطين والميزان وشرح التأويلات
وعامة نسخ أصول الفقه من أن حمل المطلق على المقيد إذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة
واجب بالاتفاق فيكون قوله عندنا راجعا إلى نفسه ومن تبعه فيكون من أصحابه
رحمه الله وهو الصواب لأن الدلائل الدالة على امتناع الحمل مطلقة وما يوهم الحمل
في بعض الصور فله جواب صحيح والعمل بالإطلاق واجب فيجري دلائل الامتناع على
إطلاقه وذلك لأن الحمل يوجب إلغاء الواجب العمل وإلغاء الواجب العمل ممتنع
فالحمل ممتنع أما الثانية فظاهرة وأما الأولى فلأن في الحمل إلغاء إطلاق المطلق
وهو دليل واجب العمل بوجوه الأول قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم
تسؤكم أي لا تسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن تكاليف شاقة عليكم إن أفتاكم بها
وأمركم بتحملها تسؤكم فتعرضون أنفسكم لغضب الله بالتفريط فيها ووجه
الاستدلال به أن الوصف في المطلق مسكوت عنه وما هو مسكوت عنه فالسؤال
عنه منهي عنه فالسؤال عن الوصف في المطلق منهي عنه أما الأولى فظاهرة وأما
الثانية فلأن بقاءه على الإبهام مراد بهذا النص وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف حكم المطلق
على غير وجه الإطلاق إزالة للإبهام كما في السؤال فيكون منهيا عنه والنص لا بد
فيه من الإعمال فتعين العمل بالإطلاق ولقائل أن يقول ما ذكرتم يدل على أن
يكون السؤال منهيا عنه عن المبهمات ولا نسلم أن المطلق مبهم لظهوره بالحمل
على المقيد والجواب أن الدليل يدل على أن السؤال المنهي عنه إنما هو عن
المطلق وأمثاله وذلك لأن السؤال إما أن يكون عما هو معلوم قطعا أو غير معلوم
قطعا أو عما هو معلوم من وجه دون وجه وهذا تقسيم حاصر لا سبيل إلى الأول
لأنه لا يحتاج إلى السؤال بالضرورة ولا إلى الثاني كالمجمل والمتشابه عند من يرى تأويله
فإن السؤال عنه واجب فلم يبق إلا أن يكون النهي عن السؤال عما هو معلوم من وجه
ممكن العمل به كالمطلق فإن السؤال عنه يكون تعمقا يوجب الحرج يؤيده قصة بقرة بني
إسرائيل ويؤيده حديث الأقرع بن حابس والثاني قول عبد الله بن عباس رضي
الله عنهما أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله أي أطلقوا ما أطلق الله ولا تقيدوا والحرمة
في أمهات النساء بالدخول بالبنات واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب
بالدخول بالأمهات وهو أي العمل بالإطلاق قول الصحابة رضي الله عنهم في أمهات

النسا

النساء لورود النص فيها مطلقا وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره من اشتراط الدخول
في البنت لثبوت الحرمة في الأم فلا نسلم أنه كان بطريق الحمل لجواز أن يكون بطريق
العطف فإنه يقتضي المشاركة في الخبر الثالث أن النص المقيد يوجب الحكم ابتداء
وعدم جواز المطلق ليس بإيجاب المقيد ابتداء بل لأنه غير مشروع فالنص المقيد لا يوجب
عدم جواز المطلق أما الأولى فلأنه دليل والأصل فيه الإعمال في الحكم المانع وأما
الثانية فلأن الإثبات لا يوجب نفيا صيغة يعني عبارة وإشارة ولا دلالة لأن النفي
ضد الإثبات وضد الشيء لا يثبت بدلالته لأنه ليس من مفهوم الموافقة ولا اقتضاء لأن
إثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فإنه لو صرح بالجواز عند
عدم الوصف لا يختل الكلام لا شرعا ولا عرفا فيصير الاحتجاج به بلا دليل وما قلنا
من امتناع الحمل فكذلك عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له فإن لكل واحد من المطلق
والمقيد معنى معلوما متعينا صالحا للتكليف به لما عرف أن المطلق لا يتعرض للمشخصات
وإنما المشخصات من ضرورة التكليف لأمر أن التكليف بالمطلق صحيح فأي متعدد من المقيد
الداخلة تحت المطلق أتى به المكلف كان إتيانا بالمطلق لوجوده في أي متعدد وجد
والمقيد متعرض للمشخص الخاص ولا بد من المشخص الخاص في الخروج عن عهدة المقيد فإذا كانا
مفهومين صالحين للتكليف بهما ويمكن العمل بكل واحد منهما يجب لأن الدليل
الشرعي مهما أمكن العمل به وجب بإجماع العلماء فترك الدليل إلى غير الدليل باطل
مستحيل وفي هذا الكلام رد لقول من قال المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل فرد من الأفراد
الداخلة تحته على البدل من غير ترجيح البعض فكان كالمشترك فلا يجب العمل به إلا بالبيان
بدليل قصة أصحاب البقرة فإنهم لم يعملوا بإطلاقه من غير بيان ولما ذكرنا من أن كل واحد
له معنى معلوم صار ذلك مردودا قال رحمه الله ولا نسلم له أن المقيد بمعنى
الشرط ألا ترى أن قوله من نسائكم معرف بالإضافة فلا يكون القيد معرفا بمحل بشرط
ولأنا قلنا إن الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداء فأما العدم
فليس بمشروع ولأنا إن سلمنا له النفي ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره
إلا إذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة بالسبب وهو القتل فإنه أعظم الكبائر وفي
الحكم صورة ومعنى حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الظهار دون القتل فبطل
الاستدلال هذا جواب عن قول الشافعي رحمه الله أن القيد زيادة وصف يجري
مجرى التعليق بالشرط وتقريره أنا لا نسلم أن القيد بمعنى الشرط وذكر السند بقوله
ألا يرى وبيانه أن الشرط على نوعين شرط صريحا وشرط دلالة فالأول ما يدخل على
المعروف والمنكر كقوله هذه المرأة إن تزوجتها فهي طالق وإن تزوجت امرأة فهي
طالق والثاني ما يدخل على الثاني فقط كقولك المرأة التي أتزوجها فهي طالق والقيد
إن كان بمعنى الشرط لا يكون إلا دلالة وحينئذ يجب أن يكون منكرا حتى يتعين الحمل
عليه والقيد قد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن
النساء معرفة بالإضافة إلينا فلا يكون القيد معرفا لاستحالة تعريف المعرف فلا بد
من إقامة الدليل على أن القيد المتنازع فيه مثل قيد الإيمان في مسألتنا بمعنى الشرط
ولئن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط لكن لا نسلم أن الشرط يوجب النفي بل الحكم الشرعي
إنما يثبت بالشرع ابتداء كما ذكرنا لأنه عدم شيء يحقق بناء على عدم شيء آخر لأن العدم
ليس بمشروع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تجز في كفارة القتل لأنها لم تشرع كفارة

لعدم صح

اب

ظا

ف

كالم يجز دفع الشاة فيها واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب ويمكن تعديته ولكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المحل المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناط والمفارقة بينهما ثابتة في السبب والحكم صورة ومعنى اما السبب فلان القتل غير الظهار واليمين صورة وهذا ظاهر ومعنى لان القتل اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين ومنع بان القتل الخطا ليس من اعظم الكبائر واجيب بان الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم من الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطا واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل عمدا اعظم من الغموس فانه كما لا فرق بين القتل الخطا واليمين المعقودة كذلك لا فرق بين العمد والغموس ولئن سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطا واليمين المعقودة على ان هذا مخصوص لعدم الالحاق باليمين دون الظهار والصواب ان يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن فقد صح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل قوله لانها اي الكفارات جنس واحد وهو مدار دليله على انا نقول لا تفاوت بين كفارتي القتلين عندكم وتساوي الموجب دليل تساوي الموجب لان الحمل بقدر الدليل وقد سلم ان القتل العمد اعظم من الظهار واليمين وانما النزاع في القتل الخطا فلزم ان يكون كذلك ويعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا بالشرك وهو امارة التغليظ وقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل واما حكما فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ولذا حكم اليمين وجوب التخيير فيه بانه الكفارة باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلثة ايام فكل منهما مفارق لحكم القتل صورة واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في اليمين مع القتل الى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا كان كذلك فلم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل القياس لكان البدل لنا لان التحرير في اليمين نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون احف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ اليمين اولى من اخذ حكمه من القتل

قال رحمه الله فان قال انا اعدي القيد الزائد ثم النفي يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق فصارت التعدية لعدم لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا فكان هذا العد مما سبق وهذا امر ظاهر التناقض هذا متصل بقوله واما العدم فليس بشرع ومعناه سلمنا ان العدم ليس بشرع ولكن انا لا اعديه بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي يثبت به في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه واجاب الشيخ بقوله ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا وتحقيقه انا ان سلمنا صحة تعدية القيد الى المطلق لا يثبت به النفي ايضا لانه لا يستلزم النفي لان امتناع صحة التحرير بالكافرة في كفارة القتل ليس بمنع القيد لما قلنا ان

القيد يوجب الحكم ابتداء من غير تعرض للنفي وانما هو لكونه غير مشروع في المقيد فلو فرضنا تعدية القيد الى المطلق وثبت به النفي كانت التعدية لاجل معدوم لا يصلح حكما شرعيا ولا لازما له حتى يثبت باستلزامه لابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو جواز التحرير المنصوص عليه في المطلق بالاطلاق فيل حاصل كلام الشيخ ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فثبت موجبه وبقي ما وراءه على العدم وههنا بالتعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقدير افيثبت موجبه كل واحد فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالمقيد هذا ما فهم من كلام المصنف ولكن يلزم اجتماعهما في حكم واحد وفي حادثة واحدة وذلك يوجب الحمل كما مر فكان الجواب الصحيح ان الاستدلال والتعدية فاسد للمفارقة الا ان المصنف تسامح فيه لان التعدية لما تسدت لا يلزم اجتماعهما في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل في جوابه وهذا الحاصل كما ترى لا حاصل له لانه ليس مفهوم كلام الشيخ على ما ذكرنا من مفهوم كلامه فانه لم يجتمع في المطلق نصان ابدا وجواز التحرير بالمؤمنة فيه لجواز التحرير بالكافرة بالاطلاق لا بان كل واحد ثابت بدليل خلاف الاخر فانه عمل بمقيد لا بالمطلق واذا ظهر ما ذكرنا ظهر ان هذا الوجه من العمل بالعدم ما سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيه العمل بالمسكوت من غير ابطال حكم موجود وفي هذا الوجه وجد الامر وهذا اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لابطال الحكم شرعي امر ظاهر التناقض لان فيه اعتبار ما وجب اهداره واهدار ما وجب اعتباره وعلى هذا لا يكون المراد بالتناقض ما هو المصطلح ويجوز ان يكون مراده التعدية لاثبات الحكم الشرعي وهذه التعدية لابطاله فتكون مناقضة للتعدية الشرعية

قال رحمه الله فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبا الفاسق اوجب نسخ الطلاق وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه هذا جواب عما استدل به الخصم من حديث السائمة وغيره وتقريره ان اسقاط الزكوة عن السائمة ليس باعتبار ان الوصف يوجب الحكم عند عدمه لكن السنة المعروفة وهي قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة في ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ الاطلاق ولذلك قيد العدالة في الشهود بقوله ذوي عدل منكم لم يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب نسخ اطلاق نصوص الشهادة وفيه بحث لان المراد بالنسخ ان كان هو المصطلح المذكور في باب البيان فذلك يقتضي تاخر الناسخ وذلك غير معلوم على ان تقييد المطلق ايضا نسخ عندنا فالفرق بين النسخين حتى جاز احدهما دون الاخر وان كان المراد به غير ذلك فلم يذكر في الكتب فلا بد من تصويره اولا ليتكلم عليه والجواب ان المراد بقوله اوجب نسخ الاطلاق اما ان يكون نسخ المطلق او نسخ صفة الاطلاق فان كان الثاني وهو الظاهر يختار ان المراد من النسخ غير المصطلح وهو اهمال احد الدليلين بالاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا في السنة المعروفة والامر بالتثبت في نبا الفاسق سالمين عن المعارض فعملنا به فسقط النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا بها ايضا وان كان الاول يختار ان المراد

ب

طلاق

ب

هو المصطلح قوله فذلك يقتضي تاخر الناسخ مسلم قوله وذلك غير معلوم ان اريد به انه
غير معلوم للخصم فمسلم وجهله لا يضرنا وان اريد به مطلقا فممنوع لان علماءنا رحمهم الله
ذكروا في كتبهم قاطبة وانهم لسوا من اهل الاهواء والبدع فدل ذلك انهم عرفوا تاخره
وتقييد المطلق وان كان نسخا عندنا لكنه بالمفهوم وقد عرف مما تقدم ان المفهوم
ليس بحجة وهو المهرب من حمل المطلق على المقيد ولقايل ان يقول ان تقييد المطلق
بالخبر المشهور مشهور عندكم فلو كان الامتناع لكونه مفهوما لما جاز ذلك كما لم يجز
في الاثنين وجوابه سياتي ان شا الله تعالى وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفي الجواز بدون التتابع في كفارة اليمين بل التتابع في كفارة اليمين
ثبت زيادة على النص المطلق بحديث مشهور وهو قراة عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات فانها كانت مشهورة في السلف فتعلم في الجانب
فيجوز الزيادة به قال الغزالي هذا ضعيف لانه ان نقله قرانا فهو خطا قطعا لانه
وجب على النبي عليه السلام تبليغ القران الى جماعة تقوم الحجة بقولهم فلا يجوز مناجاة
الواحد وان لم ينقل قرانا احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل واحتمل
الخبر وما تردد بينهما لا يجوز العمل به وقال صاحب الكشف هذا الكلام واه لان
ابن مسعود رضي الله عنه نقله وحيا مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم متلوا
فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم شرطه وهو التواتر بقي كلامه مسموعا منه عليه
السلام فكان بمنزلة خبر رواه عنه عليه السلام **وقوله** وجب على الرسول
تبليغه قلنا مسلم ولكن لم قلتم انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله على القلوب نسخا
لتلاوته سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه ابقا لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقا حكمه بهذا الطريق وقد قبلنا
خبر عايشة رضي الله عنها بنسخ النظم لخبر ابن مسعود رضي الله عنه مع حفظه النظم وتلقيناه
بالقبول وكيف يحمل على انه نقلنا على مذهبه اذ لا يظن باحد من اعوام المومنين
ان يزيد من عند نفسه حرفا في القران بنا على ذلك فكيف يظن بمن هو من كبار الصحابة
وفقهايهم ذلك ولقايل ان يقول لو سلمنا ان قراة ابن مسعود رضي الله عنه بمنزلة خبر
المشهور لكنها لا يكون فوق الوحي المتلو وانتم لم تجوزوا نسخ الاطلاق كما في قوله واستشهدوا
شهيدين من رجالكم بالمقيد المتلو في قوله واشهدوا ذوي عدل منكم فكيف جوزتم
ذلك بالمشهور ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس من خواص المشهور في شي وانما منشاه
عدم جواز اجتماع المتضادين في حكم واحد حتى لو تحقق في الاثنين ابطلنا اطلاقه ولو
تحقق في جزي الواحد فكذلك لان الاطلاق والتقييد اذا اجتمعا في حكم واحد ولا يمكن
اعمالهما ولا اهمالهما جميعا عملنا بالمقيد لا بطريق الحمل بل بابطال الاطلاق لان التقييد
اذا ثبت لرجحه بكونه يبطل الاطلاق والى هذا اشار الشيخ فيما بعد بقوله فاذا ثبت
التقييد بطل الاطلاق **قال** رحمه الله ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطران
النبي صلى الله عليه وسلم قال ادوا عن كل حر وعبد مطلقا وقال في حديث اخر ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين وعملنا بهما بخلاف كفارة اليمين فانا لم نجمع بين قراة عبد الله
ابن مسعود وبين القراة المعروفة لتجوز الامران والفرق بينهما ان النص في كفارة
اليمين ورد في الحكم وهو الصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده
بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب

والحكم
٢

الجمع

الجمع بينهما هذا جواب عما يقال اسقطتم الاطلاق بقراة ابن مسعود رضي الله عنه فلزمكم من ذلك
ما قلتم في صدقة الفطر من وجوب العمل بالمطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين وجمعتم بينهما في الوجوب على كل من الحر والعبد المسلمين والكافرين على خلاف
كفارة اليمين فانكم ما جمعتم بين القراتين لتجوز الامران وهل هذا الا اضطراب في العمل
او تحكم صرف وتقرير الجواب ان ذلك لا يلزمنا فيما قلنا من سقوط الاطلاق بقراة ابن مسعود
رضي الله عنه للفرق بينهما وذلك لان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم
في وجوده لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر
دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في الاسباب فان بعض السبب لا يمنع البعض الاخر
عن السببية وفيه بحث اما اولا فلان في قضا رمضان الاطلاق وهو قوله تعالى فعدة
من ايام اخر والتقييد وهو قراة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعات وردا
في الحكم ولم يعملوا به بالمقيد واما ثانيا فلانه اجاب بين المسكلتين بالفرق والفرق
على مذهبه باطل واما ثالثا فلانه قال لا يقبل وصفين متضادين والمتضادان هما
الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وقال في
تفصيل المسوخ الاثرى ان الاطلاق عبارة عن العدم والعبارة التقييد عبارة عن الوجود
فهما متناقضان او بينهما تقابل العدم والملكة فلزم التنافي بين كلامي الشيخ واما
رابعا فلان الاسباب اذا لم تزاحم لزم جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص وذلك باطل واما خامسا فلان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله قد حملا
المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وترادا وقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يجري التحالف بينهما حال هلاك السلعة واما سادسا فلان
نقال الحمل واجب والا لزم الغا المقيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
حكمه يفهم من المطلق واما بطلان اللازم فلانه لم يبق في ذكره فايدة **والجواب** عن
الاول ان قراة ابي شاذة فلم تقاوم المتلو وعن الثاني انا ما كان مثله يجوز ذكره على
سبيل الممانعة فيندفع كما سنذكره وعن الثالث انه اراد من المتضادين المتقابلين
مجازا وتحقيقه ان الحكم المتصور حال عدمه يحتاج الى سبب ما يوجد به ولا تنافي بين
الامور الصالحة لذلك انما اذا وجد فلا يكون الا باحدها فيقع التزاحم انما هو قبل تحققه
على عدم صلاحه لذلك وسياتي لهذا زيادة توضيح وعن الخامس ان نفي التحالف عند
هلاك السلعة لم يكن بالحمل باشارة النص فان قوله ترادا يدل على قيام السلعة اذ التراد
لا يتصور الا حال قيام السلعة فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما يدل عليه النص الاخر وعن
السادس انا لا نسلم ان حكم المقيد يفهم من المطلق لان المطلق لا دلالة له على الافراد وحكم
المقيد العمل بفرد خاص على سبيل التعيين لا يشمل عمومه والمطلق ليس كذلك **قال**
رحمه الله وهذا نظير ما سبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد
معلقا ومرسلا لان نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي مرسلا من ذلك لان
الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتدا وجوده فهو متعلق اي معدوم متعلق
بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا
للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين وذلك جايز في كل حكم قبل
وجوده بطريقين وطرق كثيرة اي العمل بالمطلق والمقيد الوارد بن في السبب

غير حمل المطلق على المقيد باعتبار عدم المزاحمة في الاسباب نظير ما سبق ولما كان ذلك
مستلزما لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اراد ان يحققه ليندفع
ذلك فقال وهذا نظير ما سبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم
الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا على معنى جواز وجوده معلقا ومرسلا واستوضح
ذلك بقوله مثل نكاح الامة فانه تعلق بعدم طول الحرة بالنص الذي تلوناه من قبل
ومع كونه معلقا بذلك الشرط بقي مرسلا وهذا لان الارسال والتعليق يتنافيان
وجودا فان الموجود المعلق بالشرط عند وجوده لا يمكن ان يقع مرسلا عنه وكذلك
العكس واما قبل وجوده فهو معدوم ويحتمل ان يكون وجوده عند وجود الشرط
ويحتمل ان يوجد قبله كذلك الحكم اذا كان على العدم الاصلي كان محتملا للوجود والعدم
لم يتعدد لجاز ان يكون سبب وجوده امرا او اخر واما بعد الوجود باحدهما فلا
يمكن ان يوجد بغيرها لئلا يلزم تحصيل الحاصل وهذا كلام في غاية السداد وما
اشفق الشيخ على الطلبة في ارشاده للطايف هذه الاعتبارات العقلية جزاه الله
عن الطلبة خيرا قال رحمه الله وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة
اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال الاصل متعارض
لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقا قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل
ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت
بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك لمعنى ذكرناه في
موضعه. لما فرغ من جواب ما يرد نقضا على اصلنا اورد ما هو نقض على اصل الخصم
وقال ان صوم كفارة اليمين غير متتابع عنده عملا باطلاق قوله فصيام ثلثة ايام ولم
يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع وهذا منه تناقض فانا عند
الشافعي بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان اصلا واحدا في المقيدات وهنا
الاصل متعارض فان صوم القتل والظهار متتابع وصوم التمتع مقيد بالتفرق وحمله
على احدهما ليس باولى من حمله على الاخر فبقي على اطلاقه. اجاب الشيخ بقوله ليس
كذلك فان صوما مقيدا بالتفرق غير موجود في كلام الله تعالى وصوم المتعة ليس بمتفرق
بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل
الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرف انه غير مقيد فعدم جواز صوم السبعة قبل ايام
النحر لانه غير مشروع لا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا
في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله
وكصوم رمضان قبل الشهر لما ذكرنا في موضعه تقريره هذا ان ما اضيف الى وقت كصلوة
الظهر وصوم رمضان كان الوقت سببا له وظرفا لادائه فلا يجوز تقديم الحكم على
السبب واذا ثبت انه غير مقيد لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ولم يحمل فكان
متناقضا هذا ما ذكره الشيخ وزيد على ذلك ما قيل لا نسلم عدم الاولوية فان الحمل على
الظهار اولى لان فيه تحريم المباح كاليمين ولئن سلمنا عدم الاولوية فان صوم المتعة
مقيد بالتفريق لكن لا نسلم انه يصلح مقيدا للصوم في اليمين لانه ليس من جنس الكفارات
ليتعدى حكمه اليه بل هو نسك بمنزلة اراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه
فلم يكن المقايسة فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل قال رحمه الله
والاحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة العزيمة في الاحكام الشرعية

اسم لما

اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت
في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة وعد
باب العزيمة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والاسماء
معاد لها لان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينا
وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد موكد في العصيان. وقال
جل ذكره فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتنبي على اليسر والسهولة
يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة الاشكال وقلة الرغائب. لما فرغ من اقسام
الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان العزيمة والرخصة لان الاحكام لا تخلو عنهما وبين في
هذا الباب اقسام كل منهما فظاهر كلامه يدل على انحصار الاحكام فيهما وكذا تفسير
العزيمة والرخصة بما فسر على ما تبين ولكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه
لان الاباحة لم يذكرها فيه وفي اقسام الرخصة فلم يكن منحصرا فيهما واليه ذهب بعض
الاصوليين وعرف العزيمة بما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس وغيرها
والرخصة بما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فاختص العزيمة بالواجبات
على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عنها من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر
الاحكام فيهما واما الشيخ فانه قد عرفهما على وجه يؤدي معنى الحصر وذلك لانه قال
العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها اي الاحكام وفسر الاصالة بقوله
غير متعلق بالعوارض ويدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك
كالحرمات وبين سبب تسميتها بذلك بقوله سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها
من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد من جهة كونها حقا لصاحب الشرع ومعنى
ان صاحب الشرع شرعه حقا له بحكم انه الهنا ونحن عبيده من غير نظر الى العذر والحال
انه نافذ الامر واجب الطاعة اي مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول
فكان في نهاية التوكيد لا بعذر العباد على رفعها ثم عرف الرخصة بانها اسم لما بني على
اعذار العباد وفسره بقوله وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فقوله ما يستباح
يشمل الحدود وغيره. وقوله بعذر لاخراج ما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم
احتراز عن مثل الصوم عند فقد الرقبة في الظهار فان عند فقدها لا يكون القول
قيام السبب لاستحالة التكليف بما ليس في الوسع بل الظهار موجب لها في حال
والصوم في اخرى. واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة فالقول بالاباحة
مع قيام السبب المحرم قول بتخصيص العلة وهو باطل عند الشيخ وان اريد به الاباحة
مع قيام الحرمة فذلك جمع بين المتنافيين. واجيب بان المراد معنى يأتي وهو ان
يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة بدليل قوله تعالى فمن اضطر في
مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمغفرة انما تكون عند قيام الحرمة
لكنه لا يؤاخذ بالحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة لجواز
العفو وفي هذا الجواب نظر لان الذي يعامل به اي بتلك الحرمة معاملة
المباح ولا يكون مباحا هو القسم الذي يكون السبب المحرم والحكم اعني الحرمة قائمين
وهو احق نوعي الحقيقة كما سنذكره. واما القسم الاخر وهو الذي لا تكون الحرمة
فيه قائمة كتناول الميتة حال المخمصة والاكراه فهو مباح لا محالة ولان النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان يؤتى عزائمه. وقال

صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر ان عادوا فعد وما هو المحرم لا يكون محبوب الله ولا يجوز
امره صلى الله عليه وسلم به • وعن بعض اصحاب الحديث انه ذهب الى ان الرخصة لا يجوز
ان يكون حرام التحصيل وصححه الميزان وقال يجب ان يكون هذا قول اصحابنا فان معنى
الرخصة اليسر والسهولة وذلك في سقوط الخطر والعقوبة ويمكن ان يجاب عنه • اما
عن الاول فبان كلامنا في تعريف حقيقة الرخصة والقسم الاخير مجاز على ما سياتي •
واما عن الثاني فبان النصوص محمولة على ما لم يكن الحكم وهو الحرمة قائما توفيقا بين
الادلة وانما قلنا ان كلامه يفيد معنى الحصر لانه كما ترى دائر بين ان يكون مبنيا
على الاعذار وان لا يكون وكل ما دار بين النفي والاثبات فهو محصور لا محالة والجواب
عن عدم ذكر الاباحة ايضا وان كانت داخلة في العزيمة لوكادة شرعها اذ السابق
العباد اهمها لكن الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب
من العزائم • قوله والاسمان معادلان بيان مناسبة التسمية فان الاسمين
يدلان على ما هو المراد من معنى العزيمة والرخصة شرعا فكانا اسمين شرعيين وفي
فيهما المعنى اللغوي اما العزم فلانه القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينا
في قول الرجل اعزم ان افعل كذا اذا نوى ذلك • وعن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
لامراته اسما عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي تت فيه وافطرت وقالت
ما كنت لابتعه حنثا فان عرفته يمينا لغة فقولها صحيحة وان عرفته شرعا فكذلك
وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اي قصدا موكدا في العصيان • وقال جل ذكره
فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي اولوا الحزم والراي للصواب يعني فاصبر
على اذى قومك تظفر بالثواب كما صبروا وظفروا وخصهم لوكادة ثباتهم على
الصبر عند توجه البلاء عليهم وقوة صبرهم فهم اصحاب الشرائع كنوح وابراهيم
وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام فعلى هذا يكون من للتبعيض وقيل الرسل
كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله لنا رسولا ما كان ذا عزم وحزم وعلى هذا يكون
للبيان قيل هو الصحيح واما الرخصة فلانها تنبي على اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا تيسرت الاصابة بكثرة الاشكال وقلة الرغاب • قال رحمه الله
والعزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول الشرع وان
كانت متفاوتة في انفسها • اما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة • قال الله تعالى
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرايض
في الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة تثبت بدليل لا شبهة
فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى
ضرب من التخفيف ففي التقدير والتناهي يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية
واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط • قال الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علينا هو الوصف الخاص يسمى به او لما لم يفد •
العلم صار كالساقط عليه الا كالمحمل ويحتمل ان يوخذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لاضطرابه وهو في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين •
الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والاضحية •
والوتر والسنة معناها الطريق والسنن ويقال سن الما اذا صبه وهو معروف
الاستقاق وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة

في اللغة

في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ما شرع له الجهاد •
وسمي ولد الولد نافلة لذلك • العزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل
لان الحكم اما ان يكون ثابتا بدليل مقطوع به اولا والاول هو الفرض والثاني اما ان
يستحق تاركه العقاب اولا والاول هو الواجب والثاني اما ان يستحق الملامة اولا والاول
هو السنة والثاني النفل وهي حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه فرض
ان كان ثابتا بدليل مقطوع به وواجب ان دخل فيه شبهة وسنة او نفل ان كان
دونه كترك ما قيل فيه لا باس به ودخل في القسم الاخير الاباحة فهذه اصول الشرع
اي المشروع او المشروعة كما تقدم في اول الكتاب يريد بذلك انها الاحكام التي
شرعت ابتداء في الدين من غير نظر الى الاعذار فكانت من العزائم لانها شرعت
جبرا للنقصان في الفرائض او قطعا لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض •
فقال انها كلها من العزائم لوكادة شرعيتها وان تفاوتت في انفسها بدليل ان النفل
شرع ابتداء لا يتغير بعذر العبد وما ذكروا هو المقصود من الاداء ولا كلام فيه
اما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة • قال الله تعالى سورة انزلناها وفر
اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا وقد روعي في الفرايض كلا المعنيين •
فهي مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه فهي مقطوعة
عن احتمال عدم الثبوت مثل الايمان فانه يعتقد تصديق ما جاء به محمد صلى الله عليه
وسلم من عند الله حتى لو زاد ونقص من ذلك لا يجوز فان الرجل لو قال انا او من بما جاء
به من عند الله ومن عند غير الله لا يكون مومنا ولذا غيره من الصلوة والزكوة والصوم
والحج وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وفي هذا الاسم اي اسم الفرض •
اشارة الى شيئين الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير والمقدر ايسر من غيره
والله ان يامر عباده ليشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فرد ذلك الى المقدر دليل
على تخفيف وتيسير والى شدة المحافظة والرعاية لانه لما وجب علينا مقدرا كيلا
يضيع علينا صار موذيا لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة
عليه • واما الواجب فهو ماخوذ من الوجوب الذي هو السقوط • قال الله تعالى
فاذا وجبت ومعنى السقوط فيه انه ساقط علينا هو الوصف الخاص اي كون الوجوب
ساقطا في حق العمل وصف مختص به لا يوجد في الفرض ومعناه انه سقط عنه احد
نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازما فسمي بالوجوب تمييزا بينه وبين
الفرض او سمي به لانه لما لم يفد العلم صار كالساقط عليه اي على المكلف بدون •
اختياره ليس مثل ما يحمل بالاختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يحمل عن
اختيار وشرح صدر ويحتمل ان يكون الواجب ماخوذا من الوجبة وهي الاضطراب
سمي به الاضطرابه قيل فسر المصنف الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب وهو •
خلاف ما في كتب اللغة لان فيها الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط وهو صوت وقع
الحايط ونحوه • واجيب بانه يجوز ان يكون المصنف قد اطلع على ذلك في بعض الكتب وقد
علم من دليل الحصر انه في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل
الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والاضحية والوتر • واما السنة
فمعناها لغة الطريقة مرضية كانت او غيرها وسنن الطريق محجته والسنن الصب
برفق فان اخذت منه السنة فمعناه ان الماء ينصب ويجري فيه جريان الماء من غير •

الفراج ولا التفات الى شيء آخر وهو اي هذا اللفظ في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين
واما النفل فهو في اللغة اسم للزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة
على ما شرع له الجهاد من اعلاء دين الله وكبت اعدائه وتحصيل الثواب في الآخرة وسمي
ولد الولد نافلة كذلك اي لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل
الولد من صلبه والحافد زيادة عليه • واعلم ان عبارة الاصوليين قد اختلفت في تحديد
هذه الاقسام فقيل الفرض ما يعاقب على تركه ويثاب على فعله • واعترض عليه بالصلوة
في اول الوقت فانها تقع فرضا ولا يعاقب على تركه وبان ترك الفرض قد يعفى وقيل
ما يخاف ان يعاقب على تركه وقيل ما فيه وعيد لتاركه • واعترض عليهما بترك الصلوة
في اول الوقت وترك الصوم في السفر وقيل هو ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على
تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح •
فان كل واحد منهما قد ثبت بدليل قطعي لقوله تعالى وافعلوا الخير وكلوا واشربوا
واحترز بقوله واستحق الذم على تركه منهما وبقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول
الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر على عزم القضاء لان ذلك
ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم وبقوله من غير عذر المسافر والمريض اذا تركا الصوم
وما قبل الاقامة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر ولو بدل لفظ الظني
بالقطعي لصح حد الواجب وصحح بعضهم هذا التعريف • ولقائل ان يقول اذا كان
المندوب والمباح جاري الثبوت بدليل قطعي على ما ذكرتم لجواز ان الواجب به احدا
فتبديل الظني بالقطعي في تعريف الواجب لا يجدي نفعا لجواز ان يكون من الموجبات
ما هو ثابت بدليل قطعي على التقدير فيكون خارجا عن التعريف ولا نسلم ثبوت المندوب
والمباح بالدليل القطعي وما ذكرتم من الآيتين فلا دلالة فيه لان المراد بالدليل القطعي
ما لا يحتمل التاويل وعدم احتمال التاويل في الآيتين ممنوع فان المامور به في الآيتين
من منافعنا فهو لنا لا علينا وحينئذ يكون ماولا بان الامر فيهما للندب والاباحة
والاولى ان يكتفى في تعريف كل واحد بما ذكره الشيخ اما في الفرض فبقوله مقطوعة ثبت
بدليل لا شبهة فيه فما كان ثابتا بمثله قلنا بفرضيته وما كان بخبر قطعي لمعارض او تاويل
او لكونه خبرا واحدا فهو واجب ولا يضر ثبوت السنة بمثله لان الاشتراك في التسمية
باعتبار الاشتراك في معنى غير لازم فكم من مسمى باسم لمعنى اشترك فيه ولم يعم تسمية به هو
كالقارورة فانها سميت باعتبار قرار المائع فيه وغيرها من الظروف تشاركها في
ذلك ولم تسم بها وهذا بناء على ان المذكور في هذه الاقسام تعريف لفظي ليس بحد ولا رسم
ولهذا قال اسم لكذا واسم لكذا غاية ما في الباب انها بعد اشتراكها في المعنى تميز كل
منها عن الآخر بالمزاحم وهو ثابت فان ترك الواجب يستلزم خوف العقاب دون
السنة قال رحمه الله فاما الفرض فحكمه اللزوم علما بالعقل وتصديقا
بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرائع ويكفر جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله
من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد فاما متاولا فلا
وانكر الشافعي رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا ان انكر الاسم فلا معنى له بعد
اقامة الدليل على انه خالف اسم الفريضة وان انكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدليل
نوعان ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت

الدليل

الدليل لم ينكر تفاوت الحكم وبيان ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن
في الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة عين •
الفاتحة فلم يجز تغيير الاول بالثاني بل يجب العمل بالثاني على انه مكمل لحكم الاول مع قرار
الاول وذلك فيما قلنا وكذلك اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك
الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب
والسنة المتواترة فقد اخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق
المستقيم ما قلنا • لما فرغ من بيان اقسام العزيمة ذكر احكامها فقال فاما الفرض •
فحكمه اللزوم علما بالعقل فان العلم الاستدلالي بالاشياء انما يكون بالعقل وتصديقا بالقلب
فانه محل الاعتقاد اي يجب اعتقاد حقيته لكونه ثابتا بدليل مقطوع به وهو اي الاعتقاد
على هذه الصفة هو الاسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا وعملا بالبدن اي يجب
اقامته بالبدن حتى لو تركه بلا عذر ولا استخفاف به كان عاصيا لا كافرا لانه ترك
ما هو من اركان الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله ويكفر جاحده
اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا ادعاه كافرا ومنه قوله لا تكفروا اهل قبلتك واما الاكفار
من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان جائزا في اللغة كذا في المغرب واما حكم الوجوب
اي الواجب فلزومه عملا بمنزلة الفرض واما في العلم على اليقين فليس مثله لما في دليله
من الشبهة ولهذا لا يكفر جاحده لكن يفسق تاركه اذا تركه استخفافا باخبار الآحاد •
بان لا يرى العمل بها واجبا فاذا تركه بالتاويل فلا يفسق لان التاويل سيرة السلف
والخلف في النصوص عند المعارضة • واعلم ان عبارة الكتب في تارك الواجب مختلفة
ففي كلام شمس الائمة ما يدل على ان تاركه مستخفا يفسق ويضلل وغير مستخف ولا متاول
يفسق ولا يضلل وعلى ذلك عامة الكتب وفي التقويم ما يدل على انه لا يضلل ولا يفسق •
الا في تركه مستخفا والمذكور في الكتاب ساكت عن التضليل فقيل معناه يفسق تاركه
ويضلل اذا استخف موافقة لعامة الكتب وللشارحين • فان قيل الواجب كما يثبت بخبر
الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول ايضا فما وجه تخصيصه بخبر الواحد • اجيب
بانه للغلبة فان غالب الواجبات ثبت به فلا يجوز ان يكون التفسيق عند الاستخفاف
عند الشيخ في اخبار الآحاد لا غير فان رد العام المخصوص والمأول لا يوجبه عنده
لاختلاف العلماء في حجيته والخبر المشهور يوجب التضليل عنده لانه في قوة المتواتر
وهذا قريب وانكر الشافعي رحمه الله هذا القسم اي الواجب فلم يفرق بين الفرض •
والواجب وقال هما مترادفان بل الواجب والفرض ما يذم تاركه شرعا سواء ثبت
بطريق قطعي او ظني لان اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فتخصيص •
الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم فان الفرض لغة التقدير سواء كان مظنونا
او مقطوعا • وقلنا ان انكر الشافعي رحمه الله كون الفرض والواجب متباينين •
لغة فلا معنى لانكاره لما بينا من مباينة احدهما للآخر وان انكر الحكم اي التفرقة من
حيث الحكم فكذلك لثبوت التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني •
اذ المدلول يثبت على حسب دليله وحكمه بالتحكم ونمنع لانا نخص الفرض بعينه
باعتبار معنى القطع والواجب نفسر باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي قلنا ولا •
يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه المذكور في الفرض فكيف
يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة وبيان ذلك اي بيان التفاوت

ان النص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اوجب قراءة القران
في الصلوة بالاتفاق ولان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فتعين ان يكون
فيها وهذا النص يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج
بها وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب عين الفاتحة
فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب بل على وجه
يكون مكملا لحكم الاول مع قراره وذلك فيما قلنا بان يجعل الواجب دون الفرض
من مكملاته حتى يكون قراءة الفاتحة واجبة لا فرضا • فان قيل ما دون الاية مخصوص
منها بالاجماع مع كونه قرانا يكفر جاحده والعام المخصوص دون الخبر الواحد مجوز
تخصيصه • اجيب بان جواز التخصيص بالاجماع ممنوع ولئن سلم لزم عدم جواز ضم
شي الى الفاتحة لان المخصوص لا يكون خارج المحل كما فيما دون الاية وهو باطل بالاجماع
وانما لم يجز بما دون الاية لانه لا يسمى • ورد بان تعريف القران صادق عليه فيكون
قرانا عرفا ولهذا قيل بعدم حرمة قراءته على الجنب والحائض ويكفر جاحده لكونه
من القران حقيقة وذلك عمل بالحقيقتين • ورد بان تعريف القران صادق عليه فيكون
قرانا عرفا وقيل في جوابه القران يتناول عرفا ما هو معجز فلا يتناول ما دون الاية
ورد بان الفرض يتادى بالاية القصيرة عنده وهي ليست بمعجزة اذ الاعجاز لا يتعلق
بما دون السورة وقيل فيه ايضا ان التلفظ بما دون الاية القصيرة لا يسمى قراءة
لغة ولا المتلفظ به قاريا لغة ولهذا اشترط ان يكون الاية القصيرة كلمتين او اكثر ولا
يتادى الفرض باية هي كلمة واحدة لكن في الصحيح واذا كان كذلك لم يدخل ما دون
الاية في النص لان التلفظ به ليس بقراءة لانه قراءة فقد خص من النص فاما التلفظ
باية قصيرة يسمى قراءة لغة فيتادى به الفرض عنده عملا بالحقيقة المستعملة وعندهما
لا يسمى قراءة عرفا اذ لا بد في العرف من التكلم بسورة او ثلث ايات قصار او اية طويلة
لاطلاق لفظ القراءة فلا يتادى بما دونها عملا بالحقيقة العرفية احتياطا فتبين من هذا
ان النص غير مخصوص ورد بان التعريف المخصوص المذكور للقران صادق على ما دون
الاية فيكون حقيقة عرفية وبانه يستلزم ان لا يكفر جاحده وهو باطل • وذكر صاحب
البدائع في شرح المجمع في وجهه ان اطلاق الاية يقتضي فرضية ما يطلق الاسم عليه
وذلك بالاية حاصل وبما دونها ايضا الا ان ما دونها قد يتلفظ به للتبرك كالحمد لله
وبسم الله فلم يكن قراءة القران من كل وجه وبالاية الكاملة قارئ من كل وجه هذا ما ذكره
والحق ان يقال كلمة ما ليست بموضوعة للعموم وانما هو احد محتملاته كما تقدم والمراد
به ههنا هو المطلق لانه لو كان عاما والعموم لا يكون الا بالجزئيات لا بالاجزاء لزم
ان يكون للقران افراد حتى يتناول ما تيسر من القران واللازم باطل فالملزوم مثله
والايات اجزاؤها والعموم ليس باعتبارها والمطلق ينصرف الى الكامل وما دون
الاية ليس كذلك والكفر جاحده عملا بالحقيقة • فان قيل سلمنا انها ليست مخصوصة
لكن خبر الفاتحة مشهور فيجوز به الزيادة به على اصلكم • اجيب بانا لا نسلم شهرته
لان المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول وقد اختلف التابعون في هذه المسألة
سلمنا ذلك لكن الزيادة انما تجوز بالمشهور اذا كان محكما وحديث الفاتحة يحتمل •
لان مثله قد يستعمل لنفي الجواز ولنفي الفضيلة كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد
فان قيل ان كان خبر واحد فهو معارض باحاديث مثله كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة

الاجزاء

الاجزاء ولو بفاتحة الكتاب رواه ابو داود • وما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
لا صلوة الا بقراءة فاتحة الكتاب او غيرها • وما روي انه صلى الله عليه وسلم علم الاعرابي
اركان الصلوة الى ان قال قل الله اكبر ثم اقرا ما تيسر او ما معك من القران ومثله لا يكون
قطعي الدلالة والوجوب يثبت بخبر واحد قطعي الدلالة • اجيب بان المعارضة تقتضي
المساواة بين الحجتين وليس ما روي في القوة مثل حديث الفاتحة لانه اصح متنا واقوى
مقرون بما يدل على نقصان في الوصف مكررا وهو قوله عليه السلام فهي خداج فلم يبق
المعارضة بنفي الدلالة وافاد الوجوب ولذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد
اوجب التعديل وكذلك الكتاب اوجب الطواف والخبر اوجب الطهارة وقد تقدم
البحث فيهما في اول الكتاب واذا ثبت هذا فلا يجوز التسوية بين الكتاب وخبر الواحد ولا
رد الخبر فمن رد الخبر كالروافض وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة
المتواترة في اثبات الفرضية كما ذهب اليه اصحاب الظاهر من اهل الحديث فقد اخطأ
في دفع الخبر عن منزلته ووضع الاعلى عن رتبته وانما سواء السبيل ما قلنا • فان قيل اثبات
الفرضية بخبر الواحد لا يستلزم التسوية بينه وبين الكتاب لان التفرقة بينهما ثابتة لان
الكتاب والخبر المتواتر يفيدان العلم بخلاف خبر الواحد وذلك كاف في ثبوت التفرقة
بينهما • اجيب بان هذا اعتراف بثبوت مدعانا لانا لا نعني بالفرض الا ما كان دليله
يوجب العلم وبالواجب الا ما كان دليله يوجب الظن قال رحمه الله وكذلك
السعي في الحج والعمرة وما اشبه ذلك وكذلك تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة واجب
ثبت بخبر الواحد فاذا صلى في الطريق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا
بخبر الواحد فان لم يفعل حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب لاجل
وقت العشاء وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل ولا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم وخبر
الواحد لا يوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا يفسد العشاء وكذلك الترتيب في الصلوة
واجب ثبت بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت صار معارضا لحكم
الكتاب بتغيير الوقتية سقط العمل به وثبت كون الحطيم من البيت بخبر الواحد
فجعلنا الطواف به واجبا لا يعارض الاصل • ذهب الشافعي رحمه الله الى ان السعي بين
الصفا والمروة ركن في الحج لانه صلى الله عليه وسلم سعى وقال لاصحابه ان الله كتب عليكم
السعي الا فاسعوا وقلنا قال الله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما وذلك يقتضي الاباحة لا الايجاب الا انا تركنا ظاهره في حق الايجاب فبقي ما وراءه
على ظاهره كذا في بعض الشروح ولا حاجة الى هذا التطويل فان الجواب يحصل بان
يقول هذا خبر واحد وهو لا يفيد الفرضية وقول الشيخ في الحج والعمرة يجوز ان يكون
العمرة مرفوعة ويقدر بكلامه ولذلك السعي والعمرة ومعناه العمرة واجبة لا فريضة
وقال الشافعي رحمه الله هي فريضة كالحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة فريضة كفريضة الحج وقلنا هذا ضعيف عن
اثبات الفرضية لكونه خبرا واحدا وتاويل لفظة الفريضة انه فريضة عملا وهو
الواجب قوله وما اشبه ذلك اي المذكور كصدقة الفطر والاضحية
وقراءة التشهد والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لان هذه الاشياء ثبتت بخبر الواحد
فلا يلزم القعدة الاخيرة فانها فرض وقد ثبتت بخبر ابن مسعود رضي الله عنه لان الخبر الموجب
لها التحق بالمجمل الكتاب ويجوز ان يقال انه فرض عملا لا علما حتى لا يكفر منكرها كما لك

وابي بكر الاصم وكذلك تاخير المغرب اي مثل ما ذكرنا من الاحكام تاخير المغرب الى العشاء
بالمزدلفة في كونه واجبا ثبوته بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة رضي الله عنه
كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق اي في طريق المزدلفة فقال
الصلوة يا رسول الله فقال عليه السلام الصلوة امامك ومراده الوقت او المكان
لان الصلوة فعل المصلي ولا يتصور امامه فثبت ان التاخير واجب فلو صلاها في
الطريق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لانه صلاها قبل وقتها او
في غير مكانها فوجبت الاعادة كما في سائر الصلوات عملا بخبر الواحد فان لم يعد
حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب الى وقت العشاء ووقت
العشاء قد انتهى فالعمل اي التاخير قد انتهى اما الاول فلانه وجب لتحصيل الجمع بينهما
في الوقت كالظهر والعصر بعرفة واما الثانية فلان وقتها ينفد بطلوع الفجر
لا محالة فلو اوجبناها بعد الطلوع لحكمنا بفساد ما ادى قطعا فان حكم الكتاب
القطعي جواز المغرب في وقته والحكم بفساد المؤدى قطعا لا يكون الا بقطعي
وخبر الواحد لا يوجب ذلك ولا يعارض حكم الكتاب قوله فلا يفسد العشاء يجوز
ان يكون التاء مفتوحة اي العشاء الاولى يعني المغرب المؤداة ويجوز ان يكون مضمومة
اي لا يفسد ذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخرة لانها ليست بفائتة بيقين
والاول اظهر ولقائل ان يقول ان كان علة عدم الاعادة بعد طلوع الفجر معارضة
الخبر حكم الكتاب فقد عارضه في التاخير الى وقت العشاء فان حكم الكتاب الجواز في
وقته وحكم الخبر التاخير وقد جوزت تلك المعارضة ولا فرق بين معارضة ومعارضة
وكذلك الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله صلى
الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث وما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى
الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام الحديث
وانه يوجب العمل لا العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر عند سعة الوقت
لا معارضة وامكن الجمع بين الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين
كتابا موقوتا وبين الخبر وهو ما روينا بوجوب الجمع فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت
صار معارضا لحكم الكتاب بتغيير الوقتية اما عند ضيق الوقت فلان الوقت ثابت لها
سعتها فالضرورة بفوت الترتيب ان قدم الوقتية ويبطل العمل بالخبر او بفوت
الاخرى عن الوقت ان قدم الفائتة ويبطل العمل بالكتاب فوجب ترجيح الكتاب بتقديم
الوقتية فان قيل العمل به عند سعة الوقت ايضا يوجب رفع الكتاب فان الكتاب
يجوز الاداء في الحال والخبر لا يجوزه اجيب بان ذلك لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله لانه
يقول بالفساد الموقوف والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز واما ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فقد قالا لا ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان
تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز بخبر الواحد اولى لما لم يجز
تفويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا وفيه نظر لان ابا حنيفة
رحمه الله يقول بالفساد الموقوف ولان المباح ترك الصلوة مختارا فيكون الجواز
مرتفعا في اول الوقت هو تفويت فعل الاداء لا الجواز الذي لو وقع الفعل به لم
كان صحيحا واجاب شيخ الاسلام خواهر زاده عن اصل السؤال بانا ما رفعنا الجواز
بل اخرناه لانه اذا لم يقدم الفائتة لزم ترك العمل بالخبر ولو قدمناها لزم تاخير

الوقتية

الوقتية يعني اول الوقت والتاخير اهون من الابطال فوجب القول به وتحقيقه ان التنافي
واقع بين التاخير وعدمه لا الجواز وعدمه وخبر الواحد يقتضي تاخير الوقتية عن اول
الوقت والكتاب لا يقتضي عدمه وفي تقديم الفائتة عمل بهما فوجب قبل هذا الجواب
سائل الطرف ابي حنيفة وصاحبيه فيكتفى به عن غيره وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان
يريد بعدم رفع الجواز عدمه مطلقا او عدمه في اول الوقت قبل تقديم الفائتة
والاول مسلم وليس بمحل النزاع والثاني ممنوع لان الجواز مرفوع في ذلك الوقت
عند علمائنا بالاتفاق ولعل الصواب في الجواب عن اصل السؤال ان الجواز المطلق
ثابت بالكتاب فان المامور به اذا اتى به يثبت به صفة الجواز عند المحققين واما
تقييده بالوقت فثابت بالسنة فان الاوقات ثبتت بحديث جبرائيل وغيره فجاز
ان يعارضه حديث اخر في التقويم والتاخير فيترجح باعتبار من الاعتبارات كامكان
الجمع بينهما في تقديم الفوائت على الوقتية وكتحصيل الجمع في تقديم العصر على وقته
بعرفة وتاخير المغرب بالمزدلفة واما ان يعارض الجواز المطلق كما في ضيق الوقت
فانه منع الجواز في كل جزء من اجزاء الوقت ما دام في الوقت سعة فلو منع فيه ايضا
لكان ذلك منعا للجواز المطلق وانه باطل فهذا هو الجواب عن السؤال المذكور
في تاخير المغرب بالمزدلفة بقوله ولقائل ان يقول واما عند كثرة الفوائت فلانها
في معنى ضيق الوقت لتاديته رعاية الترتيب الى تفويت الوقتية كما في ضيق الوقت
فان قيل لما تعين اخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها لزم عدم جواز تقديم الفائتة
فلو قدم الوقتية على الفائتة في سعة الوقت فانه لا يجوز اجيب بان المنع عن تقديم
الوقتية عند سعة الوقت لمعنى مختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع
فيوجب الفساد ولقائل ان يقول لا اسلم ان المنع عن تقديم الوقتية لمعنى مختص
بها بل لوجوب الترتيب وجواز التنفل او عمل اخر لانه لم يؤد الى تفويت الترتيب
وذكر صاحب الهداية ان تقديم الفائتة جائز لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها
بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها
الثابت بالحديث ولقائل ان يقول اذا كان الاداء قبل وقتها الثابت بالحديث
لا يجوز التاخير فلان لا يجوز التاخير عن وقتها الثابت بالكتاب لكونه قطعيا اولى ويجاب
بان التاخير عن الوقت جائز على معنى انه تفرغ الذمة من الواجب واما التقديم عليه
فليس بجائز لتقدم المسبب على السبب **قوله** وثبت كون الحطيم من البيت اسم
لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه حطم من البيت
اي كسر فعيل بمعنى مفعول او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله فكان فعيلا بمعنى
فاعل ثم يجب على الطائف ان يطوف وراءه ولا يدخل الفرجة في طوافه لانه من
البيت بخبر الواحد وهو ما روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت
ركعتين ان فتح الله مكة على رسوله فجاءها النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ليلا
الى البيت فقصدها خزنته وقالوا انا نعظم البيت في الجاهلية والاسلام ولا نفتح بابه
في الليالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها الحطيم وقال صلي هاهنا
فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان
قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل عليه السلام وادخلت
في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولكن

عنه ان قابل الا فعل ذلك فجعلنا الطواف بالحطيم بهذا الخبر واجبا لا فرضا من الاصل
اي لا شيئا وبه حتى لو تركه امر باعادته من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق
العمل بالخبر ولو رجع بلا اعادة اجزاه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران
حول البيت مع تمكن النقصان ولو توجه في صلوته الى الحطيم لا تجوز صلوته لان كونه
من البيت بخبر الواحد فلا يتادى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة
قال رحمه الله وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها
طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي صلى
الله عليه وسلم وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي عليه السلام
قال ذلك في ارش ما دون النفس في النسا انه لا يتنصف الى الثلث لقول سعيد
ابن المسيب السنة وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها و
فلا تتقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى
وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي
صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان من
كتاب الصلوة اختلفت فيه فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس كما قلنا واذا قيل
يعيد فذلك من حكم الوجوب لا خلاف ان حكم النص الاتباع لانه صلى الله عليه وسلم
شرع فيما سلك من طريق الدين وكذلك الصحابة بعده لكن اتباع السنة خال عن صفة
الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين كالعيد والاذان والاقامة والجماعة
فحينئذ يكون بمنزلة الواجب لانها طريقة امرنا باحيائها قال الله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة وقال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه عليكم بسنتي
الحديث فيستحق اللائمة اي الملامة بتركها في الدنيا الا ان السنة اي لكن الاختلاف
في ان الراوي اذا قال من السنة كذا اهو مختص بسنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم او يحتمل سنته وسنة غيره فعند اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور
اصحاب الحديث يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه اخذ صاحب الميزان
وقال الكرخي من اصحابنا والصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبه اخذ القاضي ابو زيد وشمس الائمة والشيخ ومن تابعهم وكذا
الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا والشيخ صحح مذهب الشافعي بالنقل
عنه فانه قال في ارش ما دون النفس في النسا انه لا يتنصف الى الثلث بل المراة تساوي
الرجل اذا كان الارش يقصر عن ثلث الدية فان زاد عليه فحالها فيه على النصف من حال
الرجال لما حكي عن ربيعة انه قال لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امراة قال
عليه عشر من الابل قلت فان قطع اثنين قال عليه عشرون قلت فان قطع ثلثة
اصابع قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع قال عليه عشرون من
الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها فقال اعراقي انت فقلت
لا بل جاهل مسترشد او عاقل متثبت فقال انه السنة وهذا اللفظ المراد به سنة
رسول الله عليه السلام ومراسيل ابن المسيب مقبولة عنده فكان هذا بمنزلة حديث
مسند يجب العمل به وقال ذلك ايضا في قتل الحر بالعبد فان عليا رضي الله عنه
قال ان من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد فكانت محمولة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم
واستدل على ذلك بان النبي صلى الله عليه وسلم هو المقتدى والمتبع على الاطلاق

بلفظ السنة على الاطلاق لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذه طاعة فانه يفهم انه طاعة
الله ورسوله واما اضافتها الى الغير فمجاز لاقتدائه فيها به عليه السلام فيحمل
على الحقيقة عند الاطلاق وعندنا يعني نفسه ومن هو على مذهبه في ذلك ان السنة
مطلقة لا قيد فيها ولا تتقيد بلا دليل والدليل على اطلاقها على سنة غير النبي عليه
السلام قول السلف سنة العمرين واستدل ايضا بقول النبي عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبقول علي رضي الله عنه جلد رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة
لا يقال انه مجاز ونحن نقول به لانه دعوى بلا دليل والاصل في الكلام الحقيقة واما
ما ذكر ربيعة بانه شاذ وانه لو وجب بقطع ثلث اصابع منها ثلثون لما سقط بقطع
الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تاثير القطع في ايجاب الارش لا في اسقاطه فهذا
مما يحيله العقل وقول السعيد انه السنة محتمل يجوز ان يريد به سنة نفسه او
سنة غيره من الصحابة لان التامل في الدين لاثبات الحكم والاستنباط معنى طريقة
حسنة فيطلق عليه السنة كما يقال سنة العمرين كيف وكذا في كبار الصحابة خلافه
ومثل هذا الحكم الذي يحيله العقل لا يمكن اثباته بالشاذ النادر وعن قول
علي رضي الله عنه ان هذا اللفظ محتمل والاستدلال به لا يصح ثم السنن نوعان سنة
الهدى اي سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهية
واساءة ونوع دون الكراهية وهي كالاذان والاقامة والجماعة والسنن الراتبة
ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها ياثم وفي
بعضها يجب القضاء وفي سنة الفجر لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفرض ولا
واجب وسنن تاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهية وهي الزوائد كسير النبي صلى الله
عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده وكتطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وسائر افعاله التي ياتي بها في حال القيام والركوع والسجود وافعاله خارج
الصلوة من المشي والركوب واللبس والاكل فان الاولى ان ياتي بها ولا يصير بتركها
مسيئا وعلى هذا اي على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل الاذان فقيل
يكره القعود في الاذان ويكره ان يؤذن وهو جنب وهو من اثار سنة الهدى وقيل
ولو صلى اهل مصر بلا اذان ولا اقامة فقد اساؤوا لانهم تركوا ما هو من سنن الهدى
وقيل لا باس بان يؤذن واحد ويقيم اخر وهو من اثار الزوائد لما قلنا ان ترك سنة
الهدى يستوجب الاساءة والكراهة وترك الزوائد لا يستوجبها قوله واذا قيل
يعيد قال محمد رحمه الله لا يؤذن للصلوة قبل وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
وهو الاعلام بدخول الوقت لم يحصل وهذا من حكم الوجوب قال رحمه
الله واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وكذلك قلنا ان ما زاد
على القصر في صلوة السفر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزائم
ولذلك صح راكبا لانه على ما شرع بلا لزوم الحجر لا محالة فلازم اليسر وهذا القدر
من جنس الرخص قال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب
ان يبقى كذلك غير لازم وقد عمم انه وقلت انا ان ما لم يفعل بعد فهو مخير فيه لكن
المؤدى حكما له كالمظنون وقلنا نحن ان ما اداه فقد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره
محترم مصون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان

اعني المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة. واما حكم النفل فان بيان تعريفه
قد تقدم والمراد بذكره ههنا بيان حكمه وثنا في قوله فما يثاب المرء بصدد ربه ويتذكر
واما حكم النفل فانه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب اي عدم المعاقبة عليه ولذلك
ولان حكم النفل ما ذكرنا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة المسافر وهو الشفع الثاني
نفل لان العبد لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فلا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر
ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه مع انه لو اداه
وقع فرضا لان المراد بالترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه لو
ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه ولا يلزم ان الزيادة على الايات
الثلث في القراءة تقع فرضا مع انها يثاب عليها ولا يعاقب على تركها لان كونها
فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر منه اذا شرع فيها فانها تنقلب فرضا بالمشروع وان لم يكن قبله
فرضا فاما الامر بالصلوة فيتناول افعالا مقدرة فالزيادة عليها لا تدخل
تحت الامر فلا يقع فرضا والنفل يشرع دائما لا يسقط بعذر فلذلك جعلناه
من العزائم وهذا بيان جعله من العزائم وقد تقدم كلامنا في اول البحث. فان قيل
لا نسلم شرعيته على الدوام لانها لم تشرع في الاوقات المكروهة قلنا هي مشروعة
فيها والنهي لا ينافي الشرعية عندنا كما تقدم ولذلك اي لشرعيته دائما صح
قاعدا وراكبا بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة مع القدرة على النزول
لانه على الوصف الذي شرع وهو الدوام يلازم الحرج فلا يمكن اقامته اناء
الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة
فاذا لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذا جوزنا اداءه على اي وصف نشط قائما
او قاعدا او راكبا وهذا العذر اي شرعيته قاعدا وراكبا بلا عذر ليس من جنس
الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فيظهر
له شبه من هذا الوجه بالرخصة ويجوز ان يكون تاخيرا ايضا عن الباقية لانه
لم يخلص عزيمة. قال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وهو انه
غير لازم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك غير لازم بعده لان حقيقة الشيء لا تتغير
بالشروع ولهذا هو نفل بعد الشروع ويتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا
للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة عندكم ويباح له الافطار
بعذر الضيافة فعلم انه لم يكن واجبا بعد الشروع واذا كان كذلك كان مخيرا
في البقاء كما كان في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا كان مخيرا حل له الترك ويبطل المؤدى
ضمنا حكما للتخيير لا بصنعه فلا يضمن بالقضاء كمن شرع في صوم او صلوة على ظن انه
عليه ثم افسده فانه لا يجب القضاء عليه. وقلنا المؤدى صار لغيره مسلما اليه
اي صار حقا للغير وحق الغير محترم اي حرام التعرض بالافساد مضمون عليه لانه
فالمؤدى حرام التعرض بالافساد مضمون عليه. اما الاول فلان الشارع في
النفل قد تقرب الى الله باداء الجزء ولهذا لو مات كان مثابا عليه. واما الثانية
فبالنص والاجماع فوجب صيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان
ولا سبيل الى حفظه وصيانته اولى كونه مضمونا الا بالزام الباقي واذا نظرنا الى
غير المؤدى لزم ان لا يلزم لانه في ذاته نفل فوجب ترجيح ما قلنا من الزام الباقي

وكونه مضمونا بالافساد بالاحتياط في باب العبادة. قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة
لان ما شرع فيه عبادة صلوة او صوم وثبت انها لا تتجزى فلا يكون طاعة الا بانضمام الباقي
اليه ولئن سلم كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل
بقاؤه فكما وجد انقضى ولا يتصور التغير بعد الانعدام ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة
باعتراض الموت حتى ينال به الثواب باجماع الامة ولئن سلمنا كون اداء الباقي شرطا
لبقائه فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال لان الابطال فيما مضى من الافعال
محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عنه فلا يكون مضافا الى فعله كما في الطوف
ومن احرق حصائد نفسه فاحرق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض
جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له وكمن صلى الظهر لا يحل له
ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة ويبطل الظهر حكما لما دخل له. واجيب بانا لم ندع
ان المؤدى صوم او صلوة في الحال بل من افعالها على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما
وصلوة فيكون المؤدى متقربا الى الله به فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله
وما بعده ضرورة الاتحاد لجعل عبادة وكل جزء يتقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة
ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فانعقد المؤدى عبادة وقلنا
هكذا عملا بالدليل بقدر الامكان ولا نعني بقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم
لانه خلاف النص والاجماع. قال الله تعالى اولئك حبطت اعمالهم. وقال
ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد النهي عما لا يتصور وبالاجماع ان الردة تبطل الاعمال
المتقدمة وقد اعطي لها حكم التمام بعد الفراغ. واما في اعتراض الموت فجعل في
التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لان الموت منه لا يبطل
على ما عرف في مسئلة المهاجر في قوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الاية وقولهم



الامتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت
الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد عنده فهذا الفعل لا محالة
فعل مفسد الا ان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف
المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط
القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل
وكذا شق زق نفسه وفيه مائع لغيره فانه اتلاف. ومسئلة احراق الحصائد
وسقي الارض لا يلزم لان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى هبوب الريح ورخاوة
ارضه بدليل انفصال ذلك عن فعله عادة بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان الماء كثيرا يعلم ان الارض لا تحمله
او كان في يوم ريح لاضيف اليه فيضمن ما افسد. واما مصلي الظهر لو راح الى
الجمعة يبطل ولكن ابطاله عن نهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه كهادم المسجد
ليبني احسن منه فانه لا يعد ساعيا في خرابه. قال رحمه الله وهو كالنذر
صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء
الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك. هذا استدلال
بالنذر على ما ادعاه من الوجوب بالشروع ووجهه ان المشروع كالنذر في ان
كل واحد منهما صار حقا لله لكن النذور صار له تسمية والمشروع فيه فعلا ولما

وجب لصيانة ادنى الامرين وهي التسمية اقواهما وهو ابتدا الفعل فلان يجب لصيانة
اقواهما وهو ابتدا الفعل ادناهما وهو بقاوه اولى • اما بيان ان الافعال
اقوى من الاقوال فلان المشقة فيها اكثر ولهذا كانت الصلوة واجبة على العاجز
عن الاقوال القادر على الافعال دون العكس ولان النيابة في الاقوال جارية
دون الافعال • واما بيان ان البقا اسهل من الابتدا فلان الابتدا لا يتحقق بدون
سببه والبقا قد لا يحتاج الى ذلك بل يبقى بالاستصحاب ولهذا كانت النية في ابتدا
الصلوة فرضا لا في بقايها والشهود في ابتدا النكاح شرطا دون بقايه والجواب
عن قوله ان حقيقة النهي لا يتغير بالشروع انه ممنوع قوله ولهذا لا تادى به هو
الفعل غير صحيح لان النية قبل صيرورته واجبا قوله ولو انه كان يؤدى بالنفل
لاسقط للواجب ان اراد به واجبا غير ما شرع فيه فهو غير موجبه لانا لم ندع انه قضا
واجب اخر وان اراد به ما شرع فيه فلا نسلم انه غير مسقط • قوله ولا يمنع صوم النفل
صحة الخلوة ممنوع بل يفسد به ذكره ابو المعين في طريقته وفي الجامع الصغير لقاضي
خان رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ولئن سلم فانما لا يمنع الصحة لان لزوم القضا
انما هو لضرورة صيانة المودى عن البطلان والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فيظهر في حق الصايم ولا يتعدى الى غيره حتى تفسد الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة
عن ابانة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دعي احدكم الى الطعام
فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صايما فليصل اي فليدع له بالخير والبركة
ولئن سلم فالافطار رخصة والعزيمة في الحظر وهو كمطل يقربه صبي يغرق وهو قادر
على انقاذه ابيح له قطع الفرض لصيانة الصبي عن الهلاك • وفيه ابطال حق الله لحق الادمي
فلان فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم واذا ثبت هذا لم يكن نحو
في الباقي فلا يحل له الترك ويكون الابطال قصدا لا ضمنا فلا يجوز قياسه على الصوم
والصلوة المظنونين على ان القياس في المظنونين ما قاله زفر الا ان العلما استحسنوا
وقالوا ان سبب الوجوب الشروع وهو متى صادف الواجب لغى لان الوجوب لا يتكرر
في واجب واحد وذلك لان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله لان ذلك ليس في
وسعه وعنده انه شرع في الواجب ولو شرع في الظهر ثم افسده لا يجب عليه شي بعد
الشروع والافساد فكذا هذا قوله والسنن كثيرة يعني لا يحتاج الى ايراد النظاير
فانها كثيرة في كل باب في الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على
ما تضمنها كتب الفروع قال رحمه الله واما الرخصة فاربعة انواع نوعان من الحقيقة
احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة
فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على اجرا
كلمة الكفر انه يرخص له اجراوها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قايمة لوجوب
حق الله في الايمان لكنه رخص لعذره وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة
ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان
الادا قد صح وليس التكرار ركن الا في جواز كلمة الكفر هنا حقه ظاهرا فكان له تقديم
حق نفسه وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فيبقى
عزيمة وصار بها مجاهدا • ما يطلق عليه اسم الرخصة اربعة اقسام نوعان من الحقيقة
احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر والحصر فيها استقرائي وقيل

في دليل

في دليل الحصر انها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو
الحرمة فهو الاحق والا فهو الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان
لم يشرع ثانيا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر والاحق ان يكون افعل التفضيل من
حق الشي اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان
تفعل كذا نصر الحجاز اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر
كذا قالوا وفيه نظر لان كون الشي حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى او اولى
والاولى ان يحمل من حق لك بالضم ويكون معناه اطلاق اسم الرخصة على احدهما احق
من الاخر والتسمية بوصف المناسبة وعدمها • قال صاحب المفتاح واعتبار الشي
في التسمية منزلة اقدام ربما شاهدت فيها ما تعجب • اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اي سقطت المواخذة به مع قيامهما جميعا وهذا هو الكامل
في الرخصة لان الحرمة لما كانت قايمة بسببها استباح الاقدام عليه من غير مواخذة كان في
اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة
لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك • ولقايل ان يقول اذا كان المحرم قايما
وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جايز •
والجواب انا عرفنا بالرد والتقسيم ان الرخصة الكاملة لا تعدو الامر هذا النوع
وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لا سبيل الى
الاول والا لكان موجبه عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت
بدليل راجح مع عدم وجود المعارض رخصة دفعا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى
الثاني لانه لا يخلو اما ان يقال يتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل
اولا والاول لا يكون رخصة والا لكان كل فعل بقي على النفي الاصلي قبل ورود
الشرع رخصة لكونه عملا بالنفي الاصلي وهو ممتنع • والثاني اما ان يقال بالوقف عن
الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لا رخصة • واما
ان يقال بالتخيير بين العمل بالجواز والتحريم كما هو مذهب اخرين فيستلزم ان لا يكون اكل
الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل الاكل متعين كما •
سيجي وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو ذا •
الاشبه بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وا
بعد ذلك دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جايز في العوام اما الرخصة فليست
الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة
جايز وذلك مثل المكره على اجرا كلمة الكفر انه رخص له اجراوها مع طمانينة القلب
والعزيمة في الصبر اي في الامتناع عنه حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة اي ثابتة لا تنكشف
بحال وكل حرمة لا تنكشف بحال فرخصها اولى • اما الثابتة فظاهرة لا محالة واما الا
فلوجوب ضده فان حق الله في الايمان واجب لدوام وجود موجبه وهو وحدانيته وصفاته
لكنه اي اجراوها رخص لعذره ولكن العبد رخص له الاقدام على الاجرا لعذره •
وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح
وحق الله لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من
كل وجه لانه لما اقره مرة فقد صح والتكرار ليس بركن فقال لا ادري ما تقول فقال
وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله لا رما يقو

يفوته الايمان في اجراء كلمة الكفر فوات الصورة من وجه لا فيه هتك الحقه ظاهرا فاذا كان لا بد
تقديم حقه باجرائها رخصا وقلبه مطمئن بالايمان وله ان يبذل نفسه حسبة اي طلبا
للثواب في دينه وهي فعلة من الحساب وفي الصحاح الحسبة بالكسر اسم من الاحتساب
بالاجر عند الله ومعناه الاجر لاقامة حقه اي حق الله وحق دينه فهذا اي بذل النفس
في اقامة حق الله مشروع قربة كالجهاد فبقي عزيمة وصار بها مجاهدا لانه لما بذل نفسه
ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله وهو عين الجهاد والاصل فيه ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتشهد ان محمدا
رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال
للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله قال نعم فخلى سبيله
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما
الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه وما روي من قصة عمار وخبيب ان المشركين
اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ما وراءك يا عمار قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت
الهتهم بخير فقال عليه السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان
عادوا فعد اي فان عادوا الى الاكراه فعد الى الرخص او الى طمانينة القلب فانه لا يظن
برسول الله صلى الله عليه وسلم ان يامر احدا بالتكلم بكلمة الكفر واخذوا خبيب بن عدي
وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر الهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب
الهتهم ويذكر محمدا بخير فاجمعوا على قتله فسالهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاجابوه
فصلى واوجز ثم قال اني اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل فسالهم ان يلقوه
على وجهه ليكون ساجدا حين يقتلوه فابوا فرفع يده الى السماء وقال اللهم اني لا ارى
ههنا الا وجه عدو فاقرا رسولك مني السلام فلما صلبوه حول وجهه الى القبلة
فجاء جبريل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقراه سلام خبيب فدعا له رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء هو رفيقي في الجنة فظهر ان الامتناع
والاخذ بالعزيمة اولى قال رحمه الله وكذلك الذي يامر بالمعروف
اذا خاف القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه فان صبر حتى قتل فهو
العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر
انه اذا قتل تفرق جميع الفسقة وما كان غرضه لا تفرق جمعهم فبذل نفسه كذلك
فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم لان جمعهم
لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا ولذلك هذا القسم المكره
على اتلاف مال الغير رخص له لرجحان حقه في النفس واذا صبر حتى قتل كان شهيدا
لقيام الحرمة وهو حق العبد ولذلك اذا اصابته مخمصة فصبر وكذلك صائم
اكره على الفطر ومحرم اكره على جنايته وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق
المحرمة له امثلة كثيرة الامر بالمعروف لمن يامر بالصلوة مثلا كالمكره على اجراء كلمة الكفر
في جواز الرخص في كون الاخذ بالعزيمة اولى لما قلنا من مراعاة حقه الذي يفوت
من كل وجه اذا اقدم دون حق الله من كل وجه ومن ان الصبر حتى يقتل عزيمة لان
الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى حكاية عن لقمان وامر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور والنهي

عن المنكر

عن المنكر مثل الامر بالمعروف الى اشار الشيخ في التعليل بقوله لان حق الله في حرمة المنكر
باق واذا كان باقيا تكون رعايته حسبة من العزائم وهذا لان في بذل نفسه اقامة
المعروف من حصول المقصود لان غرض الامر بالمعروف تفريق جمع الفسقة والظاهر
انه اذا قتل تفرق جمعهم لانهم مسلمون معتقدون لما يامرهم به فلا بد من ان ينكي
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك يصير مجاهدا بخلاف
الغازي اذا بارز رجلا وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم بقتل او هزيمة فان
ذلك مكروه لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا قال في السير
الكبير لو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر او ينكي فيهم فلا باس
بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم واحد من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استاذنه على
ما روي انه صلى الله عليه وسلم راى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال
وهب انا يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم راى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة
فقال وهب انا لها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم
وقتل وان لم يطمع في نكاية يكره له ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها في التهلكة من غير
نفع للمسلمين قوله ولذلك هذا اي لثبوت الحكم في المكره على القتل بثبوته فيمن
اكره على اتلاف مال الغير فانه رخص له الاتلاف لرجحان حقه في نفسه لان حقه يفوت
صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان
السبب الموجب وهو ملك الغير والحكم وهو حرمة التعرض قائمان لان الحرمة ما له
لعصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة فيما فرض الجهاد
فكان شهيدا قال محمد رحمه الله فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله فقيده
بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد نصا معينا فيها وانما قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى
تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا
قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وليس بصحيح لان
فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان
الاستثناء للوفاق لانه بالقياس لا للوفاق اثبت في معنى تلك المسائل من كل وجه و
لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء ان شاء الله ولذلك اذا اصاب الانسان مخمصة
رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة معها رعاية لحقه كيلا يفوت
حقه صورة ومعنى بخلاف حق الغير فانه ينجبر بالضمان لكن الصبر عنه عزيمة لقيام
موجب الحرمة مع الحرمة حتى لو مات كان ماجورا ولذلك صائم اكره على الفطر في نهار
رخص له الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله يفوت الى بدل وهو
القضاء لكن لو صبر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى لم يسقط في الوجوب
فكان باذلا نفسه لاقامة حق الله وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان
مريضا او مسافرا ولم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار فصار
رمضان في حقهما كشعبان وكالمضطر في فصل الميتة وكذلك المكره على الجناية على
الاحرام فان حقه يفوت صورة ومعنى بالقتل بلا بدل وحق الله الى بدل وهو القضاء فيجوز
له الترخص والاخذ بالعزيمة اولى لما فيه اعزاز الدين وكذا ما اشبه ذلك من العبادات

كالصلوة والحقوق المحترمة مثل الاكراه على الدلالة على مال نفسه او على مال غيره رخص له الدلالة
ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن اثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة • قال
عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد وامثلته كثيرة قال رحمه الله واما
القسم الثاني فما يستباح بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر
رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخي حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه واما
تكمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخي
بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه •
والتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدي الى معنى الرخصة من وجه فلذلك
تمت العزيمة على ما نبين في اخر هذا الفصل ان شاء الله • وقد اعترض الشافعي رحمه
الله عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا بظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم
فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم
حتى اقام الصوم حقا لله لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصائم مغيرا للمشروع •
فصار به مجاهدا • واما القسم الثاني فهو دون الاول في كونه رخصة فهو الذي
يستباح بعذر مع قيام السبب للصوم والمحرم للفطر وهو شهود الشهر والخطاب
فان الشهود سبب نفس الوجوب وان الخطاب العام بها وهو قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه مقارن بشهود الشهر فيكون وجوب الاداء ثابتا ولهذا
لو ادى وقع فرضا بخلاف الزكوة في اول الحول حيث لا تقع زكوة الا بعد الحول لكن
السبب اي سبب وجوب الاداء لما تراخي حكمه وهو وجوب الاداء من غير ان يتعلق
بشيء كانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان حرمة الافطار هناك لم تتاخر
عن السبب فكذا كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة •
المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا
الوجه احدث شبها بالمجاز لكن تراخي الحكم وحل الافطار بعد تمام السبب رخصة
حقيقة فكان هذا القسم دون القسم الاول حيث لا مدخل للمجاز في الاول دونه اما
انه ليس بمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلو كان معلقا لما جاز الاداء قبله •
واللازم باطل فالملزوم مثله • واما الدليل على تراخي الحكم فلانه لو مات قبل ادراك
عدة من ايام اخر لقي الله ولا شيء عليه ولا يلزمه الامر بالفدية ولو كان الوجوب
ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف
كالمكره على الفطر في رمضان لو مات قبل ادراك زمان القضا لزمه الامر بالفدية
فعلم ان الحكم غير ثابت في الحال وفي قول الشيخ من غير تعليق اشارة الى نفي قول بعض
اصحاب الظواهر ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضا عند
ادراك العدة سواء صام في السفر او لا وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة
رضي الله عنهم قالوا انه علق الوجوب في حقه بادراك العدة فلا يجوز قبله كما لا يجوز
من المقيم قبل رمضان • وقد قال صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في
الحضر • وعند اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء لو صام عن فرض الوقت جاز لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر والمقيم ومقتضاه الوجوب وقوله
ومن كان مريضا الاية لبيان الرخص بالفطر فينتفي به وجوب الادا لا جوازه لان

في الاحاديث الدالة على الجواز كثيرة وفيه نظر لان انتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز
عندنا • والصواب ان يقال الخطاب العام تناول المسافر وغيره بوجوب الصوم •
وحرمة الافطار • وقوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر
خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب
العمي عاد على موضوعه بالنقض على انا لا نسلم ان المرض معلق بالعدة حتى لا يوجد الا
بها لان تقدير الاية والله اعلم ومن كان مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر
كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية اي فحلق او قصر بدليل
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كان الامر كما ذكر لكان هناك عسرا
وجوب الافطار ووجوب القضا بادراك العدة والحديث محمول على ما اذا اجهده
الصوم عملا بالدلايل بقدر الامكان واذا لم يثبت التعليق كان القول بالتراخي بعد تمام
السبب رخصة فابيح له الفطر لكن العزيمة وهو الصوم في السفر اولى عندنا لكمال سببه
وهو شهود الشهر وتاخر الحكم غير مانع عن التعجيل كالدين الموجل وللتردد في الرخصة فان
اليسر لم يتعين في الفطر بل العزيمة تؤدي معنى الرخصة لاشتمالها على يسر موافقة المسلمين
لذلك اي لتاديه معنى الرخصة تمت العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع تحقق
معنى العزيمة وهو اقامة حق الله وتحقيقه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها
وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان هذا التاخر ثبت
رفقا بالمسافر وتيسيرا له وفي الصوم نوع تيسير فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر
فتمت وكملت كما في القسم الاول • وقد اعترض الشافعي رحمه الله عن ذلك فجعل الاخذ
بالرخصة اولى اعتبارا بظاهر تراخي العزيمة • قال اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة
من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز قبله كما قال اصحاب الظاهر الا انه ترك في حق عدم الجواز
بالاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية التاخير نظيره قول من قال اداء الصلوة
في اخر الوقت افضل لتقرر وجوب الادا فيه وينبغي ان لا يجوز قبله الا انه ترك في حق عدم
الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في افضلية التاخير • ولنا ما ذكره الشيخ رحمه الله من كمال السبب
والتردد في الرخصة وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المسافر يترخص بالفطر
وان صام فهو افضل وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكى الناس اليه •
ثم افطر فدل على ان الصوم افضل الا ان يضعفه الصوم وهو استثناء من قوله كانت
العزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا
نفسه بما صار به مجاهدا امر غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق لانه اخر عنه نصا وفي
ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه يتضمن يسرا
فاما على وجه يؤدي الى الهلاك فغير مشروع فكان فعله تغييرا للمشروع • قيل ولقايل
ان يقول كان الواجب ان يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل عادي
نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون
اولى وان ادى الى الهلاك • ويمكن ان يجاب عنه بان شرع الصوم لارتياض النفس لطاعة
الله فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدي الى اتلافه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل
على المعادات بمنعها عما تشتهيه لا بقتلها لان قوله من النفس المومنة والكافرة قوله
فلم يكن اي لم يكن المسافر نظير من بذل نفسه لقتل الظالم يعني مثل المقيم المكره على
الفطر بالقتل اذا صبر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله لان القتل هناك صدر من المكره

فلم يكن الصابر بالصوم مغيرا للمشروع بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك
فعل المجاهدين فصار به مجاهدا وما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم من صام في السفر
فقد عصى ابا القاسم • وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فعلى تقدير
ثبوته محمول على حال خوف التلف عن نفسه **قال** رحمه الله واما اتم نوعي المجاز
فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق
مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا • اما اتم نوعي المجاز وهو
النوع الثالث من اصل التقسيم فما وضع عنا من الاصر والاغلال والاصر هو الاعمال
الشاقة والاحكام المغلظة مثل قتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال
المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في الكشاف • وروى ان الاصر في بني اسرائيل كان
في عشرة اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين
صلاة في اليوم والليلة وزكوتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الما
ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد وحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم
عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار
تنزل من السما وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو
مكتوب على باب داره • وعن عطا كانوا بنوا اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح
وغلوا ايديهم في اعناقهم فربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة
واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة
تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم ورحمة عليهم ثم تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة تسمية مجازية لان ما لم يجب علينا وجب على غيرنا
كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة عليه
تجوزا الا ان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والفسخ **قال**
رحمه الله واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث
سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون
القسم الثالث مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وذلك ان اصل البيع
ان يلاقي عينا موجودا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى
لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان الدليل الميسر لتعيين لو قوع العجز
عن التعيين فوضع عنه اصلا وكذلك المكره على شرب الخمر او الخنزير او الميتة او المضطر
اليها رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا اصبر صار اثما لان حرمته ما ثبتت الا
صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه •
لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم فكان هذا اسقاطا للحرمة فاذا
فاذا صبر لم يصر موذيا بحق الله تعالى فكان مضيعا دمه الا ان حرمة هذه الاشيا
مشروعة في الجملة • القسم الرابع من انواع الرخص هو ما سقط عن العباد باخراج
السبب عن كونه موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ما سقط مشروعا في الجملة اي في
غير محل الرخصة فمن حيث سقوطه في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا
اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي الحكم والسبب مشروعا في الجملة اخذ شبها
بالحقيقة وضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها م

فكانت

فكانت جهة المجاز اقوى مثاله ما روي انه كان من عادتهم ان يبيعوا ما لا يملكونه ثم يشترونه
ثم يسلمونه فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ورخص في السلم للحاجة وذلك ان الاصل
في البياعات ان يلاقي البيع عينا موجودة للقدرة على التسليم وهذا حكم باق مشروع
لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا بالنص حتى كانت العينية مفسدة للعقد فلم يبق تعيينه
في السلم مشروعا ولا عزيمة تاليذا القوله مشروعا او في الكلام تقديم وتاخير وهذا اي
سقوط التعيين اصلا لان شرعية السلم والتيسير متعين في سقوط العينية فشرعيته متعينة
في سقوطها • اما الاول فلان البيع سلما دليل العجز فان عن العاجز لا يبيع الشي بأوكس الاثمان
والعاجز يقتضي التيسير والتخفيف • واما الثانية فلان المبيع اما ان يكون عينا او غيره
ولا تخفيف ولا تيسير في اشتراط التعيين فتعين السقوط تيسيرا فوضع التعيين عنه اصلا ولذلك
المكره اي ومثل السلم المكره على شرب الخمر او اكل الميتة او الخنزير والمضطر اليها او وكذلك
المكره والمضطر في الاقدام على الفعل مرخص • واختلف العلما في حكم الميتة والخمر والخنزير
ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا تحل في هذه الحالة ولكن يرخص له في الفعل •
ابقا للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي
الشافعي • وقال بعضهم يرتفع في هذه الحالة وهو ما ذكره الشيخ في الكتاب وفايدة الاختلاف
يظهر فيما اذا اصبر حتى مات لا يكون اثما عند الفريق الاول ويأثم عند الثاني وفيما اذا
حلف لا ياكل حراما فتناول هذه الاشيا في هذه الحالة حنث عندهم دون هولا فعلى قول
هولا كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة
في محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا احتجوا على ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وبقوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شي من المحرمات في مجاعة غير
مايل الى ما يوثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق لذذا فان الله غفور لا يواخذه باكل ما
حرم عليه رحيم باولياية في الرخصة لهم في ذلك قاله ابن عباس رضي الله عنه وقد دل اطلاق
المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة كما في الاكراه على الكفر وبان خبث هذه
الاشيا باعتبار صفات فيها ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فتبقى
الحرمة ورخص الفعل للضرورة واستدل الشيخ بالمعقول على سقوط الحرمة بقوله
لان حرمته اي حرمة المذكور او حرمة كل واحد ما ثبتت الا صيانة لعقله عن الاختلال
ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر ونفسه اي صيانة لنفسه عن الميتة ولا صيانة
لها عند خوف فوات الكل فلا حرمة للاشيا عنده اما الاولى فبقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون • وقوله رجس من عمل الشيطان • وقوله تعالى ويحرم عليهم
الخبايث والحكم اذا ترتب على مشتق دل على علية المشتق منه • واما الثانية فلان في فوات
الكل فوات البعض بالضرورة فاذا سقط المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس فكان
هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشيا فاذا اصبر حتى مات لم يصر
موديا بحق الله تعالى بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل المقصود بالحرمة فكان اثما يويده
ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكله دخل النار **قوله** الا ان حرمة
هذه الاشيا مشروعة في الجملة استثنا من قوله لان الحرمة ساقطة او من قوله فسقط
المحرم وهو بمعنى لكن يعني لكن حرمة هذه الاشيا مشروعة في الجملة فلم تكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية • واستدل بعض القايلين بعدم

الشيخ بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة والاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت حالة الضرورة على ما كانت وهذا الاستدلال على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة حالة الاضطرار بالنص ايضا قال قيل لم لا يجوز ان يكون التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا تاكلوا منها شيئا الا ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم وفي تقديره فهي محرمة عليكم الا ما اضطررتم لم يرد لرفع الحرمة والاصل عدمه فلا يوجب الاباحة اجيب بان سوق الكلام لا يدل على ذلك ولا حاجة الى ذلك الاضمار بل المعنى واي غرض لكم في ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد بين ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة كقوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا اي في جميع الاحوال الا حالة التوبة ولا يصح التقدير الذي ذكره الا باضمار الاحوال ايضا فان استثناء ما اضطررتم من قوله فلا تاكلوا منها لا يصح الا باعتبار الاضطرار وهو يعم الجميع فان جميع المحرمات المذكورة في اية التحريم يجوز اكلها عند الاضطرار فلو لم يضمر الاحوال في الصدر ههنا لادى الى استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قيل اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه مستثناه بقوله الا من اكره ولم يدل على الاباحة

فالجواب انا لا نسلم استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل استثناؤه على ثبوت الحل ولما كان الاستدلال بالاية على ما رايت من احتمال التقدير والبحث ترك الاستدلال بها **قال** رحمه الله ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص اذا عفى فمن يلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة للتيسير وقد تعين اليسر في القصر بيقين ولا يبقى الاكمال سوى انه محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في زيادة العمل فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال الفطر والجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا للعبد كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جزاء بخلاف التخيير في انواع الكفارات ونحوها لانه يختار الارفق عنده اي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط اي ليس برخصة حقيقة بل اسقاط للعزيمة وهي الاربع حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلنا هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل ثبت به هذه الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن يعلى بن امية قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عمر رضي الله عنه

اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي رواية انها صدقة فالضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر ووجه الاستدلال انه صدقة تصدق بها والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض اما الاول فلما سماه النبي صلى الله عليه وسلم صدقة واما الثانية فلان التصدق من اسباب التمليك والتمليك على نوعين مفترض الطاعة وغير مفترضها فاذا كان المملك غير مفترض الطاعة فان كان التمليك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقوله لامراته وهبتك طلاقك او تصدقت به عليك وكقول ولي القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك القصاص فانه لا يقبل الرد فيقع الطلاق ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط وان كان المملك مفترض الطاعة فالتمليك سواء كان من القسم الاول او الثاني فانه لا يقبل الرد فلا يرتد به سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تمليك منه لا يقبل الرد من العباد او علينا كما نحن فيه وذلك لكونه مفترض الطاعة وما نحن فيه من سقوط شطر الصلوة وهو من القسم الذي لا يرتد بالرد ممن لا يلزم طاعته فلان لا يرتد ممن يلزم طاعته اولى ونوقض باسقاط الكف عن اجراء كلمة الكفر فانه يرد عند الاكراه على الاجراء واجيب بانا لا نسلم سقوط الكف بل هو باق ولكن رخص له الترك مع بقائه مشروعا وكان واجبا عليه لو تركه كان مثابا فسقط هذا الوجوب بالرخصة وهو لا يحتمل الرد ايضا قيل والمراد مما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكته وقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل ارتد لان الدين يحتمل التمليك ممن هو عليه ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وهذه بالنسبة الى ما كان المملك غير مفترض الطاعة صحيح واما بالنسبة الى المفترض فانه ليس كذلك لانه لكونه كذلك يستوي بالنسبة اليه الجميع فلا يكون قابلا للرد فهو اسقاط محض والمراد من قوله فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة شرعت للتيسير وقد تعين اليسر في القصر فلا يبقى الاكمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان تمام الثواب في اداء العبد جميع ما عليه لا في زيادة العمل قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا اعتبر احسن العمل لا اكثره ثم المسافر في جميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط اصلا والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا للعبد كان ربوبية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما ذكره بقوله وانما للعبد اختيار الارفق لاحتياجه الى نفع يعود اليه او دفع ضرر عنه والاختيار الخالي عن ذلك ليس الا لله لاستغنائه فاثبات الاختيار الخالي عن ذلك يرجع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية واما بطلان اللازم فبقوله ولا شركة له اي للعبد فيها اي في الربوبية

واستوضح بقوله الا يرى ان الشرع تولى وضع الشرائع حدا بعد حد وامر الله تعالى على قدر
ما اراد من اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعبد في ذلك اختيار فلا يكون
له في وضعها شركة فان المشروع في السفر تعلق القصر باختيار العبد وانه ثابت
واجيب عنه بانا لا نسلم ذلك بل المشروع الذي ابتلينا بفعله الصلوة لا القصر فانه
سقوط والعزم لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين واربعا الينا وانما
الينا الاداء لا غير بخلاف التخيير في انواع الكفارة اي كفارة اليمين ونحوها كالتخيير في جزاء
الصيد والتخيير في الحلق بعذر بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك
لان من له الخيار يختار ما هو الارفق عنده فكان التخيير متضمنا للرفق **قال**
رحمه الله ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتاخير بقوله تعالى
فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم وانما اسقاط البعض في هذا نظير التاخير
والحكم هو التاخير واليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب
السفر ويخف عليه من وجه لشركة المسلمين فهي من اسباب اليسر والتاخير الى ايام
الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الرفق بمرافق الاقامة
والناس في الاختيار مختلفون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا
وللعبد اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهي وصار الصوم اولى لانه
اصل قد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذي وعدناه في اول هذا
الفصل واما تمسك الشافعي رحمه الله في هذا الباب بظاهر العزيمة والرخصة
كما هو دابه في ذكر حدود الفقه والله اعلم اي ولان لفظ التصدق هو الذي
يدل على الاسقاط لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص وهو قوله تعالى فعدة
من ايام اخر جاء فيه بالتاخير لا بالصدقة بالصوم وانما اسقط البعض في هذا اي في صورة
النزاع نظير التاخير في الصوم والتاخير ثابت بالاسمية سا فكذا القصر في الصلوة
قوله والحكم هو التاخير لهذا اشارة الى جواب دخل تقريره اذا كان اسقاط البعض
نظير التاخير فكما لم يجز الاكمال كذلك ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر وتقرير الجواب
الحكم هو التاخير واليسر متعارضان لان الصوم يشق عليه من وجه لسبب السفر
ويخف عليه من وجه اخر وهو شركة المسلمين فانها من اسباب التخفيف واليسر
كما قيل البلية اذا عمت طابت والتاخير الى ايام الاقامة يشق من وجه وهو الانفراد
ويخف من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار مختلفون
فصار التخيير لطلب الرفق والاختيار انما ثبت ضرورة طلبه وللعبد هذا النوع من
الاختيار فاما مطلق الاختيار فلا يثبت للعبد لانه الهي وقد ابى لهذا زيادة على
ان شاء الله العزيز **قوله** وصار الصوم اولى يجوز ان يكون جواب دخل اخر
تقريره على هذا التقرير ينبغي ان يكون الصوم في السفر والافطار فيه مستويا وانتم
تجعلون الصوم اولى وتقرير الجواب وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام
السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا لما بينا انفا وهذا هو الذي وعده الشيخ
في اول فصل الرخصة بقوله فكذلك تمت العزيمة على ما بين في اخر هذا الفصل
والشافعي رحمه الله تمسك في هذا الباب يعني باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة
والرخصة فانه ذهب الى ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات
الوقت قضاها اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر وفي قول له يقضي ركعتين

في السفر

في السفر لا الحضر وتمسك على ذلك بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة الاية قال شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون
الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره
فانه لو اقتدى بمقيم لزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر
يتنفل بها كالشاك وفي حق الصوم فانه بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط
اصل الفرضية **والجواب** ان لفظ الجناح وان كان بظاهره يفيد ما قاله لكنه
لما كانوا الفوا الاتمام وكان مظنة ان يخطر ببالهم ان في ذلك نقصانا نفى عنهم
الجناح لتطيب انفسهم ويطمئنوا اليه والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر
الامكان وهو نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر
فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ لا جناح لكن جعل الشافعي
ومالك رحمهما الله الطواف ركنا بما لاح لهما من الدلائل ولا نسلم ان الوقت في حق
المسافر سبب للاربع ولزوم الاربع بالاقتداء بالمقيم للتبعية فانها تغير كنية الاقامة
ولهذا كان مقتصرا على الوقت حتى لو اقتدى بعد الوقت لا يتم كما لا يتغير بنية الاقامة
واقتداء مصلي الفجر بمصلي الظهر غير صحيح كما عرف في موضعه والجواب عن الصوم وقد
تقدم **قال** رحمه الله ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان شاء صلى اربعا
وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي الاصل عند الاذن وانهما مختلفان
في المعنى فاستقام طلب الرفق وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة ثم
وهو معسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو
مروي في النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء به لا محالة
لان ذلك يختلف في المعنى احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا هما سواء
فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش والقيمة من غير خيار بخلاف العبد لما
قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا فيما
ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهرا لازما والفضل كان برا منه والله اعلم ويتصل
بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود
في جنس الاحكام فاخرناه هذا جواب دخل اخر تقريره العبد المأذون بالجمعة مخير
بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين فلم لا يجوز ان يكون المسافر
كذلك تقرير الجواب ان الجمعة هي الاصل عند الاذن يعني لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب
عليه الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تخلف عنها بعذر كان مكروها ولئن سلم
انه مخير بينهما لكن التخيير انما صح لكونهما مختلفين في المعنى بدليل ان احدهما لا يتادى
بنية الاخر واقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه غير صحيح وان الجمعة لها من الشرائط
ما ليس للظهر فاستقام طلب الرفق واما القصر والاتمام فان الرفق متعين في
القصر كما تقدم **قوله** وكذلك من قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد لما ذكرنا
في الجمعة لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر
كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروي
عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر وفي ظاهر الرواية يجب الوفاء بالنذر لا محالة لان
ذلك اي صوم السنة والثلثة تختلف في المعنى فان اتفقا صورة احدهما وهو صوم

للتبعية

السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة • والثاني اي صوم الثلث كفارة لما
لحقه من حلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق
عنده وذكر في الهداية ان هذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه اما اذا كان
بشرط يريد وقوعه نحو ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء
بالنذر لا غير هو الصحيح • وفي مسئلتنا اي مسئلة ظهر المسافر هما اي القصر والاكمال
سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط والضمير راجع الى المفهوم لا المذكور كقوله
تعالى انا انزلناه في ليلة القدر كذا في بعض الشروح ويجوز ان يكون راجعا
الى المذكور لا بما مذكورا في المسئلة في صدر البحث فصار اي ما ذكرنا من تخيير
القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة نظير المدبر اذا جنى في لزوم الاقل
من الارش ومن القيمة على المولى من غير خيار له لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة
لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فانه خير المولى
بين الدفع والفداء وان كانت قيمته اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء
يختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق
كتخيير العبد المأذون في الجمعة بينها وبين الظهر **قوله** ولا يلزم تخيير موسى عليه
السلام بين جواب اجرى تقريره خير موسى صلى الله عليه وسلم بين ثمان سنين وعشر
سنين وذلك تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فلم لا يجوز ان يكون مسئلتنا
كذلك وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الزيادة على الثمان كانت واجبة بل المهر
رعي ثمان سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا
فمن عندك وفي مسئلتنا نقول بذلك فان الفرض ركعتان والزيادة تبرع من العبد
الا ان الاشتغال بالنفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض وبعد اكماله قبل انهاء
التحريمة مكروه **قوله** ويتصل بهذه الجملة اي بما تقدم من الاقسام حكم الامر
والنهي في ضد ما نسبا اليه يعني ضد المأمور به والمنهي عنه ولم يقل في ضدهما
لانه يوهم ان للامر اثرا في ضده وهو النهي وعلى العكس فيفسد المعنى اذ لا انه لا حكم
لهما في ضد انفسهما بالاجماع فاما ضد المأمور به هل للامر اثر في المنع عن ضده
وكذا في النهي فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه • **قوله** وهذا تابع بيان
وجه التأخير عن ذكر الامر والنهي المقصودين ومن الناس من جعل ذلك من الاستدلالات
الفاسدة فذكره في بابها **قال رحمه الله باب حكم الامر والنهي في
اضدادهما** اختلف العلما في ان الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم
يقصد ضده بنهي فقال بعضهم لا حكم له فيه اصلا • وقال الجصاص يوجب النهي
عن ضده ان كان له ضدا واحدا واضداد كثيرة • وقال بعضهم يوجب كراهة ضده
وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له
حكم في ضده فعلى هذا ايضا • قال الفريق الاول لا حكم له فيه بوجه • وقال
الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء
منها • وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار
يحتمل ان يقتضي ذلك • اختلف العلما الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب
وموجب النهي التحريم في حكمهما في اضداد ما نسبا اليه فالامر بالشيء اذا لم يقصد

ضده نهي

ضده بنهي وقيد بذلك احترازا عما اذا قصد كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
فان الضد في مثل ذلك حرام بلا خلاف • ذهب امام الحرمين والغزالي وابو هاشم ومن تابعه
من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا • وذهب بعضهم كابي الحسن وعبد
الجبار الى ان الامر يوجب حرمة ضده • وقال بعضهم يدل على حرمة ضده • وذهب
عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء يوجب النهي
عن ضده سواء كان له ضد واحد كالامر بالايمان فانه يوجب النهي عن الكفر او اضداد
كثيرة كالامر بالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها وهو يوجب النهي
عن الجميع • وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهو مختار
الشيخ وشمس الائمة وصدر الاسلام ومن تابعهم والفرق بين قوله يوجب وبين قوله
يقتضي ان الايجاب يستعمل فيما يكون الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة
والاقتضاء يستعمل فيما يكون الحكم ثابتا بالاقتضاء • قال الجصاص وابو منصور وشمس
الائمة وابو اليسر واصحاب الشافعي المسئلة مصورة فيما اذا كان يوجب الفور فاما
اذا كان على التراخي فلا تظهر المسئلة هذا الظهور واما النهي عن الشيء فعلى هذا الاختلاف
ايضا فقال الاولون لا حكم له فيه بوجه • وقال الجصاص ان كان له ضد واحد
كان امرا به مثل وهذا بالاتفاق كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد
كثيرة لم يكن امرا بشيء منها • وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث انه يكون امرا
بالكل • وقال عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير
عين • وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى
الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك وقد اختصرنا هذا في تحرير المذاهب
على ما اورده الشيخ وذكرنا في الانوار مستوفى بادلتها فليطلب ثمة **قال**
رحمه الله احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت
لا يصح دليلا الا ترى انه لا يصلح لما وضع له فيما يتناوله الا بطريق التعليل فلغيرها وضع
له اولى • احتج القائلون بان لا حكم لاحدهما في ضده بان كل واحد من القسمين ساكت عن
غيره والساكت عن الشيء لا يصلح دليلا • اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما بينا في التعليق بالشرط
انه لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجوده لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبله فكذا
الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي واستوضح هذا بقوله الا ترى
انه اي الامر بالشيء لا يصلح دليلا لما وضع له وهو طلب المأمور به وايجابه فيما لم يتناوله
الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله
اولى بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة اي بيعوا فموجبه ايجاب التسوية
كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشيا الستة ولا دلالة له على ثبوت موجبه
في غير هذه الاشيا الا بطريق التعليل فلما لا يصلح دليلا في غيرها تناوله لما وضع له فلان
لا يصلح دليلا على ما لم يوضع له فيما لم يتناوله اولى يعني قول هؤلاء الذم والاثم على ترك
الامر باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم
وكذا المدح والثواب على ترك المنهي عنه باعتبار انه لم يباشر المنهي عنه لا بمقابلة فعل
الضد قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلوة باعتبار انه لم يصل لا باعتبار القيام به
او الاكل او الشرب وكذا المدح في ترك المنهي عنه الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى
استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا مما يرده العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم

العمل كيف والعدم الاصلي غير مقدور اصلا • وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويكسبون
وكذا المدح على ترك المنهي عنه ليس على العدم الذي ليس في وسعه بل الامتناع الذي هو
مقدوره واورد قوله تعالى لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة
واجيب بان المراد الكف عن الصلوة او المراد لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد
كفر وهو فعل فالعقوبة عليه وفيه نظر **قال** رحمه الله واحتج الجصاص
بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك
من ضرورات حكمه • واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد
واحد كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان •
كل اضداده الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المامور
به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع • قال واجمع الفقهاء
ان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ثم كان ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار • واتفقوا ان
المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط • واحتج الفريق
الثالث بان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا كل واحد من القسمين ادنى ما يثبت
به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه • واحتج الجصاص على ما ذهب اليه
بان الامر بالشيء وضع لوجود الشيء المامور به ولا وجود له مع الاشتغال بضده • اما
الاول فلان الامر لطلب ايجاد المامور به على ابلغ الجهات ويلزم منه الوجود وقد تقدم
ذلك في بحث الامر • واما الثانية فظاهر لان الاشتغال باي ضد كان من اضداده مفوت
لما هو المطلوب ولهذا استوى ما له ضد واحد وما له اضداد كثيرة فصار ذلك حراما
بمقتضى حكم الامر • فان قيل الاشتغال بضد المامور به يفوت المامور به والحاصل
من الموكد تبيين انتفاء الامر بالشيء وليس بمستقيم لان انتفاء المامور به لا يستلزم انتفاء
الامر به **فالجواب** ان الغرض من الامر بالشيء وجوده كما مر واذا فاتت الفائدة
لم يبق للامر اعتبار لعدم ترتب الفائدة وما لم يكن معتبرا فهو كالمنفي فجعله منتفيا
مبالغة • واما النهي عن الشيء فانه للتحريم اي وضع لاثبات الحرمة واعدام المنهي عنه
بابلغ الوجوه ومن ضرورته فعل ضده ان كان واحدا كالحركة والسكون فيكون
النهي حينئذ امرا بضده فاما اذا تعدد فليس من ضرورة الكف عنه الاتيان بجميع اضداده
فلا يمكن ان يجعل امرا بجميعها ولا يمكن اثبات كونه امرا بضد واحد لان بعض الاضداد •
ليس اولى من بعض بخلاف الامر لان في اثبات المامور به ترك جميع الاضداد وهو
متصور الا ترى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المامور به
والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع فلا يكون امرا بجميعها ولا
بان الضد الذي يكون قربة او مستحبا عادة او دافعا للضرر باجزاء ومتوقع او جالبا
لنفع كذلك هو اولى ولهذا خلوا الاضداد عن مثل ذلك • قال الجصاص اجمع الفقهاء
على ان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في
ارحامهن اي من الحيض او الحبل ثم كان ذلك امرا بالاظهار ولهذا وجب قبول
قولها فيما تخبر به لانها مامورة بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار •
واتفقوا ايضا على ان المحرم منهي عن لبس المخيط لما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين

الا ان لا يجد

الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط
لان المنهي عنه وهو المخيط اضداد كثيرة فليس ضد المخيط شيء واحد وهو غير المخيط كالاظهار
للكتمان • واجيب بان الاظهار والكتمان ليس لهما انواع بخلاف المخيط وغيره فان لكل
منهما انواعا • قال شمس الائمة وقول من يقول النهي عن الشيء يكون امرا باضداده يؤدي الى
القول بانه لا يتصور من العبد فعل كل مباح وسنة وندب فلو قال لا تاكل كان
امرا بترك الاكل فيجب عليه ما يحصل به ترك الاكل من القراءة والتكلم والمضمضة •
والذهاب والبول والغائط وفي اتفاق العلماء على ان الاقسام اربعة واجب وندب
ومباح ومحظور دليل على فساد هذا القول • واحتج الفريق الثالث وهو الذي يقول
انه يوجب كراهة ضده بما احتج به الجصاص من غير انه قال يثبت بالنهي الثابت في ضمن
الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى ما يثبت بهما وبما مقصودان لان الثابت
بضرورة الغير لا يكون كالثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد •
لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة
وكان الامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المامور به فيثبت به كون المامور به سنة
في قوة الواجب **قال** رحمه الله واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان •
هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء هاهنا انه ضروري غير مقصود
فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع • واما قوله ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن فليس بنهي بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره
من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الا بشهود
وانما هو اخبار النسخ وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فبناء على ما ذكرنا
للفريق الثالث ان الثابت بضرورة الغير لا يساوي الثابت بنفسه وهو اي الذي
اخترناه ان هذا اي النهي الثابت بالامر والعكس لما كان ضروريا سميناه اقتضاء •
وليس المعنى من الاقتضاء جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع
من حيث ان كلا منهما ثابت بالضرورة فيثبت بمقدار ما تندفع به الضرورة وهو
الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضي مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة
الكلام وعلى هذا يكون النزاع بين الشيخ وبين من يدعي الاستلزام لفظيا قيل وبهذا
خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه
لكنه ثابت اقتضاء والاقتضاء طريق صالح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بالاطلاق
وليس هذا نظير التعليق فانه لا يثبت الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورته ان لا
يكون موجودا قبل وجود الشرط والعدم قبل وجوده عدم اصلي والعدم الاصلي •
غير مفتقر الى دليل فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام في
الامر فيقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى النهي مضاف اليه فلهذا قد يثبت
مضافا الى الامر اقتضاء • ولقائل ان يقول الاقتضاء الذي هو طريق صالح لاثبات
المقتضى **قوله** واما قوله تعالى فلا يحل لهن جواب عن تمسك الجصاص باجماع
الفقهاء في فصل النهي ومعناه ان الاية ليست بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون الامر •
بالاظهار ثابتا بل نسخ له اصلا اي رافع لجواز الكتمان لانه صيغة نفي لا نهي مثل قوله تعالى

لا يحل لك النساء فانه ليس نهي عن التزوج بل هو نسخ لقوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها
للنبي او للاباحة المطلقة في حقه صلى الله عليه وسلم فان ازواجه لما اخترن الله ورسوله
بعد نزول اية التخيير جازاهن الله تعالى بقصر نبيه عليه السلام عليهن بقوله لا يحل لك
النساء فلا يصير الامر بالاظهار نهيا بالنهي اي النهي عن الكتمان بل يثبت الامر بالاظهار
باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يبق مشروعا لتعلق احكام الشرع بالطهارة من حل
القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج اخر فصار هذا النص
بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لا يرجع في معرفة ما في ارحامهن الا اليهن
وكذلك غلظ عليهن في الاظهار بقوله ان كن يؤمن بالله اي ليس الكتمان من فعل المؤمنات
لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة وهذا
اي قوله تعالى ولا يحل لهن الاية مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود في
ان كل واحد نفي لا نهي **قال** رحمه الله وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن
مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر
بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود
ولكنه يكره ذكر في التبصرة ان بعض المتاخرين من ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل ولا ادري ماذا اراد به الا
توجه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل
كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما قال ابو هاشم
فان كان الوعيد متوجها بانعدام المامور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى
اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد
من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فلا يتوجه الوعيد بمباشرة الضد
لانه مكروه غير محظور وقال صاحب الميزان وما قاله بعض المشايخ انه يقتضي
كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه واستشعر الشيخ ورود هذا فلوح الى رده بقوله وفائدة هذا الاصل يعني
ما اختاره وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم في ضد المامور به لما لم يكن مقصودا بثبوته ضمنا
كما تقدم لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام
فانه ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد على الركعة ثم قام لم تفسد صلوته بنفس
القعود لكنه يكره فيندفع به قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة تفويت للمامور به
فكان حراما وحينئذ يجوز العقاب عليه ويندفع قول صاحب التبصرة لان الوعيد
لا يتوجه الا بفعل محظور فيتوجه الوعيد به وعلى هذا التقدير لا يكون الضد مكروها
بل يكون حراما محضا **قال** صاحب الميزان هذا فصل مشكل وقال صاحب الكشف
لم ينكشف لي سر هذه المسألة وقد ذكرنا قول صاحب التبصرة لا ادري ماذا اراد به
والحاصل ان هذا الجواب قد بدا لي ما ذهب اليه الجصاص فانهم لم يقل بالحرمة
الا بناء على التفويت ويمكن ان يقال قد تقدم ان الامر اما مطلق عن الوقت واما مقيد
به والمقيد اما مضيق واما موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت
مثلا والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول الوقت وفيها لكن التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند الشيخ رحمه الله بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن

موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفة لامر الشارع
حرام محض فيصح اسناد التحريم اليه وبهذا ظهر الفرق بين مختار الشيخ وقول الجصاص فانه
يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك لان المناسبة بين السبب والمسبب لا بد
منها واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا عنه
وعندنا لما كان على التراخي لم يكن كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت من المذهب يقتضي
الامر المطلق ان يكون ضده مكروها وليس كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه واجيب
بانا لا نسلم انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه خاصة
سببا للثواب ولا شك في ان ترك تاخير الزكوة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه
فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم
انفكاك الملزوم عن اللازم بل جعلناها ثابتة ضرورة فجاز ان يتخلف عنه حيث لم
يكن موضوعا له ولا لازما له لمعارض هو قيد الاطلاق **قال** رحمه الله ولهذا
قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان
العدة لما كان معناها النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الا
عدتان في زمان واحد بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا به اي ولان النهي
يقتضي سنية الضد هذه عدة فروع رتبها الشيخ على ما مهده من الاصل فان المحرم لما
نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن ذلك لما روينا
من قبل كان مامورا بلبس غيره ضرورة واقتضاء فثبت سنية لبس الازار والرداء لانهما
ادنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر
العورة وهو واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى
شيء اخر او قول بخصيص الازار سنة والستر يحصل باعم منه **قوله** ولهذا اي ولان
النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة والاقتضاء لا قصدا قلنا ان العدة التي
بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء معناها النهي عن التزوج يعني القصو
حرمة التزوج وركنها حرمات تنقضي بالمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والامر
بالكف اي الامتناع عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا ليس بمقصود
بل ضروري احترازا عن الوقوع في الحرام فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت سنيته فلا
يمنع تداخل العدتين وهو مذهب معاذ وجابر رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه
الله ركن العدة كف المراة نفسها عن التزوج والخروج والمدة لتقدير الكف الواجب
وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف فالعدتان لا تتداخلان وهو مذهب
عمر رضي الله عنه وصورة المسألة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج اخر ودخل بها ثم فرق
القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما يرى من العدتين ولو كانت حاملا لا
انقضت العدتان بالوضع وعنده يجب استئناف العدة بعد انقضاء الاولى احتج
على ذلك بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن اي يكففن انفسهن عن نكاح اخر في
اجل هذه المدة وبقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فعلم ان العدة فعل
استحقه الزوج عليها والعدة مامور بها والثابت بالامر الفعل لا الحرمة فصار ركنها
كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق
الكف كما في الصوم واذا ثبت ان الركن الكف ولا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة

كالم يتصور اداء صوم من شخص واحد في يوم واحد لا يتصور التداخل والشيخ رحمه الله رتب
جواز التداخل على الاصل المذكور بجعل الحرمات ركن العدة مقصودا والامر بالكف
غير مقصود وهو ثابت عندهم معروف في المطولات ونحن نحتاج الى بيان ذلك ههنا وهو
ان الله تعالى سمى العدة اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع حكم وجد سببه فالعدة
مدة مضروبة لامتناع حكم وجد سببه • اما الاول فلقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن وقوله فاذا بلغن اجلهن وقوله حتى يبلغ الكتاب اجله • واما الثانية
فبالاعتبار بالاجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها وهي مدة
مضروبة لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج بزوج اخر
والخروج • اما الاول فظاهر واما الثانية فلان النكاح حرمها على غير الزوج والطلاق
شرع لازالة ما اثبته النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات وكان ينبغي
ان يثبت في الحال لوجود المقتضي الا ان الشرع ادخل الاجل في حكمه فتاخر انعقاد السبب
الى انقضائه كما في الدين المؤجل واذا تاخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمات
ثابتة في الحال وايضا ذكر الله تعالى ركن العدة بعبارة النهي فقال ولا تخرجوهن
ولا تعزموا عقدة النكاح الاية والثابت بالنهي هو الحرمة وورود صيغة الاثبات
لوجوب العدة بقوله تعالى يتربصن لتاكيد معنى النهي لا لانه ركن والحرمات قد تجتمع
لعدم التضاد فيها كصيد الحرم فانه حرام على المحرم للحرم واحرامه وكخمر الذمي فانه
حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمر الذمي ولصومه ولحلفه واذا
كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج عليها بسبب حق الزوج وبسبب الوطي
بشبهة حقا له ايضا في وقت واحد ثم تنتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول
مقصود كل واحد بانقضائها وهو تعرف براءة الرحم كمن حلف يمينين لا يكلم فلانا اليوم
لزمه يمينان ولو حنث لزمه كفارتان وتنقضي اليمينان بيوم واحد وهذا بخلاف
الصوم لان الركن فيه كف النفس مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فليصمه وقوله
اتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف وانه فعل والمرء لا يتصف بكفين
في زمان واحد كما لا يتصف بجلوسين • واما التربص فمعناه الانتظار والتربص
نفسها ان حملها على الانتظار لكينونة امر كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر فعلم ان
المقصود من الانتظار امر اخر لا نفسه فيصلح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه
قدوم ناس وزوال الحرمات بايام نوقته بيوم واحد فيدل صيغة الانتظار على فعل
وجب لغيره وهو زوال الحرمات قال رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي واما المقصود
بالامر فعل السجود على مكان طاهر وهذا لا يوجب فواته حتى اذا اعادها على مكان طاهر
جاز عنده • ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في
سائر النفل لانه امر بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما احتمال شفع اخر فلا يتعلق به ولا يلزم ان الصوم
يبطل بالاكل لان ذلك الفرض ممتد فكان ضده مفوتا ابدا • اي ولان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده لا تحريمه اذا لم يفوته • قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس
لا تفسد صلوته لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا المراد به السجود على مكان طاهر

بالاجماع

الاجماع وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على
مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا • ولهذا اي ولان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده الا
اذا حصل التفويت به • قال ابو يوسف رحمه الله ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة
في سائر النفل وهي ثمان مسائل لانه مامور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا الا اقتضاء
وضرورة فصار الترك حراما بقدر ما يحصل به تفويت المامور به وهو القراءة وقد
تحقق في الشفع الاول فظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال
اداء شفع اخر في حق هذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا تظهر حرمة الترك في حق
التحريمة فتبقى صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة
وليس من ضرورة فساد الاداء ابطال التحريمة كما اذا افسد الفرض بتذكر الفائتة
ولا يلزم على ابي يوسف رحمه الله ان الصوم يبطل بالاكل في حرمته مع ان التحريم لم
يثبت مقصودا بل في ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض يعني الصوم ممتد حتى كان الكل
فرضا لدخول الكل تحت خطاب واحد فوجود ضده يكون مفوتا لا محالة لفوات امتداده
به كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الارتداد وان قل مفوتا فاما
النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الاخر
قال رحمه الله ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو ظاهر الجواب لان السجود لما كان فرضا صار الساجد
على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في
اركان الصلوة وفي المكان ايضا فيصير ضده مفوتا للفرض • اي ولما قال ابو يوسف
رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في حرمته قلنا ان السجود على مكان نجس
يقطع الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو اعاده على مكان طاهر لا يعتد به لان السجود
لما كان فرضا صار الساجد على النجس بمنزلة الحامل مستعملا له بحكم فرضية السجود والتطهير
عن حمل النجاسة في اركان الصلوة ومكانها فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض اما
ان الساجد على النجس بمنزلة الحامل فلان السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض فاذا
اتصلت بالجبهة صار ما كان صفة لذلك الوضع بمنزلة صفة الجبهة بحكم الاتصال فتصير
السجدة على النجس بمنزلة ما كانت النجاسة على جبهته واما ان التطهر عن حملها فرض
دائم فلان الكف عن حمل النجس مامور به في جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك
فطهر اي للصلوة على ما قيل وقد علم ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اشد من تعلقها
بالثوب فيثبت الكف عنهما وبالسجود على مكان نجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا
كالكف في الصوم وانما قال بحكم الفرضية اشارة الى الفرق بين السجود على المكان
النجس وبين وضع اليدين والركبتين عليها فان بذلك لا تفسد الصلوة عندهما خلافا
لزفر رحمه الله هو يقول السجدة تتادى بهما جميعا فكانت النجاسة في موضعهما كالنجاسة
في موضع الوجه غاية ما في الباب ان السجدة لا بد من وضعهما وهذا لا يدل على الجواز
وانا لا نسلم الساجد حامل للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض
ووضعه على المكان النجس مانع من اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما
وضعهما فليس بفرض فكان وضعهما على النجس كلا وضع فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل
النجاسة قوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف رحمه الله عن ابي
حنيفة رحمه الله ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع لان فرض السجود يتادى بوضع

الا نية عنده وذلك دون قدر الدرهم • واجيب بان الفرض يتادى بوضع الجبهة والا
جبينا كالوطول القراءة والركوع والسجود والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فكان مانعا
قال رحمه الله ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في
النفل لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما على ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة
اداء الركن مع النجاسة • **وقال** ابو حنيفة رحمه الله الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت
بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك في الشفع كله فقد صار الفساد مقطوعا
به بدليل يوجب العلم فتعدى الى الاحرام • اي وكان الفرض المتمد يفوت بوجود
الضد مطلقا • قال محمد رحمه الله احرام الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل وان
كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها مع كونها ركنا شرط
لصحة الافعال • **قال** النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بالقراءة ولو استخلف اميا
بعدما ادى فرض القراءة في محلها تفسد صلوته عندنا لفواتها فيما بقي تقديرا اذ
التقدير في حق الاهل لا في حق غيره فعلم انها فرض دائم حكما فيتحقق الفوات بالترك في
ركعة واحدة فيفسد الافعال ويتعدى الى الاحرام لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال
ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة كالو ادى الركن مع النجاسة •
وسلم ابو حنيفة رحمه الله ذلك الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا عنده
بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه فيصلح للتعدي الى الاحرام وذلك بان تركها
في الشفع كله فاما اذا وجدت في احدى الركعتين فان الفساد ثابت بدليل محتمل
لكون ذلك في محل الاختلاف فان من العلماء من جوز الصلوة بالقراءة في ركعة واحدة
وهو الحسن البصري فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه في
الشفع الثاني وبفساد الاداء اخذا بالاحتياط في كل ولم يعتبر خلاف ابي بكر الاصم •
في تجويزه الصلوة بلا قراءة لانه مخالف للنص القاطع **قال** رحمه الله ولهذا
قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابي يوسف رحمه الله
لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصح مفسدا فصار هذا الباب
اصلا يجب ضبطه يبنى عليه فروع يطول تعدادها • اي ولما ذكرنا ان الفساد
متى ثبت بدليل محتمل لم يتعد الى الاحرام • قال ابو حنيفة رحمه الله في مسافر صلى الظهر
ركعتين وترك القراءة فيهما ان احرام الصلوة لا ينقطع حتى لو نوى الاقامة اتم صلوته
اربعا وقرا في الاخريين لان صلوة المسافر يحتمل ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان
الترك مترددا محتملا لوجود القراءة في الاخريين بنية الاقامة ونية الاقامة في اخر
الصلوة كالنية في اولها ولو كانت في اولها لم يفسد بترك القراءة في الاوليين فكذا
ههنا **قوله** فصار هذا الباب اصلا يعني ان كل موضع يلزم فيه تفويت المامور به
عند مباشرة النهي عنه ثبت في ضمن الامر كانت المباشرة حراما وكل موضع يلزم فيه
ذلك كانت مكروهة وتبنى عليه فروع يطول تعدادها كالاعتاق فانه يبطل بالخروج
بلا ضرورة لان اللبث الدائم يفوت به كالصوم بالاكل وكالصلوة تبطل بالانحراف
عن القبلة بلا ضرورة لان الاستقبال فرض دائم فيفوت بالانحراف وقيس عليه ستر
العورة • واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت
به لكن يقرب الى الفوات وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد جائز لان المامور
به وهو الايتاء الى الفقير لم يفت لكنه يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني •

لاشتغال

لاشتغال الغني بالاداء **قال** رحمه الله **باب بيان اسباب الشرائع**
لما فرغ من بيان المقاصد وتفاصيلها شرع في بيان الوسائل اليها واراد بالشرائع
المشروعات وقد اختلف الناس في هذه الاسباب فذهب عامة اصحابنا وعامة
المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي الى ان الاحكام اسبابا يضاف اليها والشارع لها في
الحقيقة هو الله تعالى وهو اختيار الشيخ ابي منصور • وذهب بعض الاشاعرة الى انكارها
اصلا • وقال الحكم في المنصوص عليه ثبت بالنص وفي غيره تعلق بالوصف الذي جعل
علة له فكان امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى • وذهب عامتهم الى
التفصيل فقال للعقوبات وحقوق العباد اسباب فاما العبادات فلا يضاف الا
الى ايجاب الله تعالى وخطابه احتجت العامة بان اشارات النصوص تدل على ذلك
مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
والاشارة كالعبارة في الافادة • واحتج المنكرون بان الموجب للاحكام هو الله تعالى
كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة
له لا يجوز اتصاف الغير به كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب
قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في
الفروع فيقال اسباب موجبة مجازا لظهور احكامه تعالى عندها ولان الاسباب كانت
موجودة قبل الشرع ولا حكم معها وقد توجد بعد الشرع بلا حكم كما في المجانين والصبيان
وغيرهما ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عن الاحكام • والجواب ان القول به قول باطل
اشارات النصوص واذا جاز ان يجعل الشارع بعض الاوصاف امارة على الحكم جاز ان
يجعل بعض الاوقات لذلك ولا نسلم ان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن
الله تعالى لانا لم نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب لا يتصور الا من مفترض
الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا وطريقا الى الحكم فاضافته الى السبب باعتبار وجوده
عنده لا تمنع من اضافته الى غيره وقولهم كانت الاسباب ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها
موجبة بجعل الشارع لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل الشرع كاسباب العقوبات •
واحتج عامة الاشاعرة وهم المفصلون بان العبادات حق الله تعالى على الخصوص
فيضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها حاصلة بكسب العبد وكذلك المعاملات تضاف الى الاسباب لانها ايضا حاصلة
بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب
بالاجماع فلا يضاف الى شيء اخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل
فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الاداء الى الخطاب • والجواب ان في ذلك تعطيلا
لاشارات النصوص بالراي وهو باطل واذا جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب
بالدليل جاز اضافة الباقي ايضا بالدليل **قال** رحمه الله اعلم ان الامر والنهي
على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب
للاداء وهذه الاحكام اسباب يضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما
الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد •
لما كان الايجاب غيبا عنا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب
جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء
اراد بالاقسام التي ذكرناها كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه موجبا

على التوسع او التضيق او غيرها ومعنى كلامه ان الامر والنهي يا فتيهما انما يراد بهما طلب
الاحكام المشروعة قبل الخطاب واداوها بل هو تولد ومعناه طلب اداء الاحكام
المشروعة والخطاب للاداء وللاحكام المشروعة اسباب شرعية تضاف الاحكام
اليها وضعت تيسيرا على العباد والوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك
اي في حقيقة الايجاب لان السبب حقيقة جماد وصد وحقيقة الايجاب منه محال
وانما وضعت الاسباب تيسيرا على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب
الظاهرة وكر هذا التوضيح اذ الايجاب الذي هو فعل الله تعالى غيب عنا وفي الو
على حرج خصوصا في زمن انقطاع الوحي فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة
تيسيرا ويثبت الوجوب جبرا على معنى انه لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته
بل يثبت بلا اختياره كما يثبت النسب بلا اختياره واما وجوب الاداء بالخطاب فلا ينفك
عن اختيار العبد على معنى انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه
لاستحالة تكليف ما ليس في الوسع لا ان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه
ان اختار وجوبه وجب والا فلا والحاصل ان القدرة لا يشترط لنفس الوجوب ولكنها
تشترط لوجوب الاداء اعني قدرة الاسباب والالات ووجود الاداء متوقف بالاداء
فان قيل هذا لا يستقيم في النهي اذ لا يخاطب باداء المنهي عنه • اجيب بان الواجب
بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه فانتهاؤه وامتناعه اداء موجب النهي قال رحمه
الله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة •
والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة
وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان
كله والاغماء والنوم وان استغرق لا يمنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع •
وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب بالاداء وقالوا
جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف
الى الاسباب شرعية غير الخطاب • اي الدليل على نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء
بالخطاب اجماع الامة على ايجاب الصلوة والصوم على من لا صلاحية له للخطاب كالنائم
في وقت الصلوة فانه يواخذ بها والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون
اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه اذا لم يزد الاغماء على ذلك والخطاب
عنهما موضوع وعلى مذهبنا يجب ان يكون وجوب الصلوة مرفوعا معطوفا على •
اجماعهم والجر يفسد لجعله داخلا تحت الاجماع وليس كذلك فان عند الشافعي رحمه
الله لا تجب الصلوة عليهما وحينئذ لا يصح الاستدلال بها على الخصم الا اذا كان الكلام •
مع من انكر السبب اصلا فحينئذ يكون المراد بالاجماع اتفاق اصحابنا لا اتفاق الجميع •
فحينئذ يصح الاستدلال بهما وفيه نظر لان اتفاق اصحابنا عليه ليس بحجة على غيرهم
وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان فانه يوجب القضاء والخطاب عنه
موضوع وهذا ايضا على مذهبنا • واما قوله والاغماء وان استغرق كل منهما
الشهر لا يمنع الوجوب بهما ولا خطاب عليهما فهو حجة لكون ذلك بالاجماع وقد مر بعض
من ذلك وسياتي تمامه في باب العوارض ان شاء الله وقد قال الشافعي رحمه الله
بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب • وقال الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة
الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب • قال شمس الائمة وقد دل على ما قلنا

قوله

قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الالف واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة
التي اوجبتها عليكم واتوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل ادّ الثمن يفهم منه الخطاب
باداء الواجب بسببه وهو البيع ويفهم من هذا انه جعل اللام للعهد قيل وفيه تامل •
لان الصلوة والزكوة المذكورتين مجمل في الاية وكان هذا المعترض يريد بذلك
انه لو كان معهودا لكان معلوما والمذكور في الاية ليس بمعلوم فليس بمعهود ويجوز
ان يقال اللام اما لتعريف الحقيقة اي الجنس او للاستغراق او للعهد بقسميه اعني
الذهني والخارجي فان كان الاول فهو عبارة عن تنزيل الحقيقة منزلة المعهود بوجه من
الوجوه الخطابية اما لان ذلك الشيء محتاج اليه على طريق التحقيق فهو لذلك حاضر في
الذهن فكانه معهود او على طريق التهكم واما لانه عظيم الخطر معقود به الهمم على •
احد الطريقين فيبنى على ذلك انه فلما ينسى فهو لذلك منزلة المعهود الحاضر واما الغير
ذلك مما هو راجع الى العهد الذهني فصار مآله العهد وان كان الثاني فهو ايضا لا
عن الحقيقة لان معناها حينئذ اقيموا جميع افراد هذا الجنس والبحث عن الجنس ما عرفت
وان كان الثالث فليس هنا الخارجي لعدم الاشارة اليه باللام فلم يبق الا العهد الذهني فثبت
انه معهود وهذا البحث محقق للمراد ولين في المفتاح فعلم بهذه الجملة ان الوجوب مضاف
الى اسباب شرعية غير الخطاب قال رحمه الله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه
وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له حادثا به وكذا اذا
لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه • هذا بيان امارة كون الشيء سببا لاخر فان
السبب انما يعرف بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر
وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان
لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له
حادثا به وبيان ذلك ما قاله ابو المعين حيث قال والوجه الصحيح لترجيح السببية •
على الظرفية والشرطية ان يقول الاضافة للتعريف ولا يحصل هو الا بالاختصاص
وهو تمييز الشيء عن غيره بصفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ففي قولك
صوم الشهر وصلوة الظهر التعريف لهما يحصل بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه
وذلك اما وجوده في الوقت او وجوبه فيه ولا اختصاص لجانب الوجود فان
في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات كالقضاء والنذور والنوافل والسنن •
وكذا الصوم في وقته غالب الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح ويقع عنه
عند مالك والمسافر لو صام عن واجب اخر وقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا •
يتصور الانفكاك بين الوجود والوقت فان الامتناع عن ادائها في الوقت من
جهة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص يقينا فلم يحصل التعريف
يقينا واما الوجوب بالوقت او فيه فمتعين بصرف مطلق الكلام اليه فيصير تعلقها
بالوقت اما بالسببية او بالشرطية وترجح جانب السببية لان الحكم اقوى اختصاصا
واكد لزوما بالسبب من الشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الثبوت به والحدوث
وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف وكذا تعلقه بالسبب من الشرط
بلا واسطة وبالشرط بواسطة فلا شك ان اختصاصه بالسبب حقيقي وبالشرط
جار مجرى المجاز فتصير الاضافة دليلا على هذا النوع من الاختصاص قوله وكذا
اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية فكذا

بملازمة الشيء للشيء وتكرره بتكرره يدل على السببية لان الامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره وهو حادث لا بد له من سبب يضاف اليه وما ثمه
الا الامر والوقت والامر لا يصلح للاضافة اليه لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرا
والتكرارات فتعين ان يكون الوقت سببا والحكم وهو الوجوب مضافا اليه وان
تكرره بتكرره كتكرر سائر الاحكام المتعلقة بالاسباب **قال** رحمه الله فاذا
ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته مضاف اليه
ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجة المعاند
لما اثبت الشيخ رحمه الله ان للشرع اسبابا على سبيل الاجمال شرع في بيان ذلك
على سبيل التفصيل وبدا ببيان سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات **قال**
وجوب الايمان بالله تعالى كما هو يعني الذي يطلق عليه الايمان حقيقة بان يؤمن
بوجوده ووحدانيته وباسمائه قيل اي بتسميته بالحي والعالم والقادر وصفاته
كالعلم والقدرة وغير ذلك فيصدق بقلبه ويقر بلسانه انه واحد وان له اسما
كاملة وصفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيرها وصفات
سلبية تنزهه عن النقائص لا كما زعمت المجسمة انه جسم وصفاته حادثة ولا كما زعمت
المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات مضاف الى ايجابه في الحقيقة كسائر الايجا
لما مر لكنه اي وجوب الايمان يضاف في الظاهر الى حدث العالم تيسيرا على العباد
لان ايجاب الله تعالى غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر تيسيرا علينا وقطعا لحجة المعاند
فانه لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام باجابته فاذا
وضع سبب ظاهر الزمنا الحجة عليه وقطعنا شبهته فربما يقول يوم القيمة ما ثبت
لنا دليل على الايمان فلذلك لم نؤمن فجعل حدث العالم سببا قطعا لذلك لانه
صالح لذلك لانه يدل على الصنع فالحدوث والصنع يدلان على الصانع والمحدث
الكامل المنزه عن النقائص والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة تدل
على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان
على الصانع الخبير **قال** رحمه الله وهذا سبب يلازم الوجوب لانا لا نعني
بهذا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان
الذي هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله على
ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان المقصود به وغيره ممن يلزمه
الايمان به عالم بنفسه سمي عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا
ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به لانه مشروع بنفسه
وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو مقصود به وصحة الاداء تبتني على كون
المؤدى مشروعا وعلى تحقق قيام سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل
قيل هذا جواب عما يتوهم ان يقال لا نسلم ان حدوث العالم صالح لان يكون سببا
لوجوب الايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى فانه امر ازلي يستحيل
ان يتعلق بسبب حادث وتقريره ان هذا اي حدث العالم سبب يلازم الوجوب
الذي هو حكمه فانا لم نجعله سببا لوحدانية الله تعالى الازلية وانما نعني به انه
سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد لانه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وهو ليس بازلي والوجوب لا ينفك عن هذا الامر ولا هذا الامر عنه فجاز ان يكون

سببا ولعل مراد الشيخ بهذا البيان انا قد ذكرنا ان الشيء اذا اضيف الى شيء وتكرر
بتكرره جاز ان يكون سببا له فالامر الذي لا ينفك عن وجوب الايمان ولا الوجوب عنه احرى ان
يكون سببا وقوله ولا وجوب الا على الاهل بيان للتلازم بينهما وتقريره الحدث سبب لوجوب
الايمان ولا وجوب له الا على الاهل فان الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بلا سبب
واما انه لا اهل الا والسبب يلازمه اما انه لا وجوب الا على الاهل فلان الحكم لا يثبت
بدون الاهلية كما لا يثبت بلا سبب واما انه لا اهل له الا والسبب يلازمه فلما ذكر بقوله
لان الانسان المقصود به اي بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب عليه الايمان عالم
بنفسه وكل عالم يدل وجوده على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة لان
العالم سمي عالما لجعله علما على وجوده ووحدانيته فان قيل ما اجرى به سنته انما يذكر
فيما امكن ان يكون الامر على خلافه وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة
زوال الحدوث عن المحدث ولهذا لم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب اجيب بان
معناه ان الله تعالى خالق من هو اهل لوجوب الايمان مع وجود اشياء اخر من وجود
السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على الاهل وان كان يتصور
وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء ومع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه
لكونه عالما بنفسه ثم وجود هذه الاشياء تكرار اسباب وجوب الايمان وقيل الاوجه
ان يقال معناه ان الله تعالى خلق حدوث العالم سببا وامارة على الايجاب الذي هو فعله مع
انه يمكن ان يجعل سببا اخر للوجوب غير لازم كما فعل كذلك في الصوم والصلوة فان الوقت
الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب لثبوت الوجوب بعد مضي الوقت لكنه اجرى سنته
ان يكون سبب الايمان سببا دائما لازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال
وفيه بحث اما في دفع توهم عدم صلاحية الحدث لوجوب الايمان فلان تقريره مشتمل على
المصادرة على المطلوب لانه في بيان صلاحيته للسببية وقد اخذ كونه سببا في ذلك واما
في الجواب الاول عن السؤال على قوله اجرى سنته الى اخره فلان قوله وان كان يتصور
وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء يعني وجود السموات والارض غير مستقيم
لان وجود الحيوان بدون وجود الارض غير متصور ومع ذلك غير دافع للسؤال فان السؤال
على قوله ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته بعدم امكان خلافه مع اقتضاء هذا
التركيب اياه وتكرار اسباب وجوب الايمان لا تعلق له بامكان خلافه واما في الجواب
الثاني فكذلك لان امكان جعل سبب الوجوب امرا غير لازم كما في الصوم والصلوة لا يدل
على امكان خلاف قوله ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه
ولعل الصواب ان يقال انما ذكر قوله وهذا سبب يلازم الوجوب استطرادا لبيان
ان سبب الشيء قد يكون لازما وقد لا يكون ولبناء صحة ايمان الصبي عليه كما ياتي وان
الجواب عن قوله على ما اجرى به سنته الى اخره ان خلاف المذكور بان يخلق شيئا ابتداء بوجود
الاهل مع عدم ملازمة السبب او بعدم الاهل اصلا والاول ان كان مستحيلا فالثاني
ممكن لان عدم العالم كله ممكن لكن اجرى سنته بايجاد من هو اهل لوجوب الايمان ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي صحيح اي فلان السبب يلازم من هو اهله قال علماؤنا رحمهم الله ايمان
الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به وذلك لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما
وجود المقتضي فلان نفس الايمان مشروع وسببه قائم دائم وقد صدر من اهله اما انه
نفسه مشروع فلا نزاع لاحد فيه واما ان سببه قائم فلما ذكرنا ان وجوده علم على وحدانيته

ولا اهل الا والسبب يلازمه فلا وجوب للايمان الا ح

الصائم وامادوامه فلدوام من هو المقصود بالايمان واما صدوره من اهله فلان الكلام
في الصبي العاقل الذي يصدق بقلبه ويقر بلسانه عن معرفة وتمييز وصحة الادا تبتني على كون
المودى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله اذ لو لم يصح حينئذ لكان ذلك لمانع وحجر
من الشارع والحجر عن الايمان غير صحيح ولا ورد به الشرع فوجب القول بصحته وعدم لزوم
الادا لا يدل على صحته كتعجيل الدين المؤجل فانه صحيح قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان
الخطاب بالادا غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر والمريض اذا صاما في السفر والمرض
صح الادا لتحقق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر •
قال رحمه الله واما الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا الوقت الذي تنسب اليه وما بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة
تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه فرق •
وليس السبب بعلة والدليل عليه انها اضيفت الى الوقت • قال الله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك يقال
صلوة الظهر والفجر على ذلك اجماع الامة وتتكرر بتكرر الوقت وتبطل قبل الوقت •
اداؤه وتصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها فقد تقدم ذكر احكام هذا القسم
فيما يرجع الى الوقت • لما فرغ من بيان سبب الايمان ذكر سبب وجوب الصلوة وقال
انها واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت الذي تنسب اليه
ولا فرق بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله وسبب وجوبها في الظاهر الوقت •
والقصاص يجب بايجابه والقتل العمد سببه وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب
الله وملك المال النامي سببه وفي هذا الكلام رد على من فرق بين المالي والبدني •
حيث اضاف وجوب المالي الى السبب دون البدني **قوله** وليس السبب بعلة
جواب عما يقال لا تاثير للوقت في ايجاب العبادة ليكون سببا لها فاما المال فله
تاثير في ايجاب المواساة وللجناية اثر في ايجاب العقوبة وتقريره القول بموجب العلة
يعني نعم لا تاثير للوقت في ذلك ولكن لا نافي السببية لان السبب ليس بعلة عقلية
ليشترط التاثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل امر جعلي وضعه الشارع امارة على •
الايجاب فلا يشترط لصحته التاثير • قال الشيخ في بعض مصنفاته ومسائل هذا افعال
العباد فان الاصل في فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء ولكن الله تعالى •
بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب في الاخرة فكذا هنا والدليل على ان
الوقت سبب للصلوة ان الصلوة اضيفت اليه بحرف اللام • قال الله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس واللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة به لان اللام للتعليل
والاختصاص يقال تاهب للشتاء وتحذ فلان للضيافة لفلان فلا يجوز ان يكون
لبيان السبب لانه داخل على الدلوك وهو الزوال وهو ليس بسبب بالاتفاق بل اراد به
الوقت لان السبب اما ان يكون وقت الدلوك ام جزءا واحدا من الزمان غير موجود عند
الدلوك والاول خلاف المذهب على ما تقدم والثاني فاسد لعدم دلالة الدلوك •
الذي هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعد من غير تعين فاللام
في قوله لدلوك الشمس لبيان الوقت اذ الصلوة الواجبة بقوله تعالى اقيموا الصلوة
لا لبيان السبب ومجي اللام للوقت كثير شايع في الشرع واللغة • قال النبي صلى الله عليه
وسلم المستحاضة تتوضا لكل صلوة اي لوقت كل صلوة • واجيب بان ورود اللام للتعليل

والتخصيص

والتخصيص اكثر من ورودها للوقت وما ذكرت من الزيادات وارد على تقدير كونها للوقت
ايضا لان وقت الدلوك وهو ساعة لطيفة ليس بوقت الصلوة فقط واراده جزء معين من الزمان
لا دلالة للدلوك عليه فما كان جوابكم على تقدير الوقت فهو جواب لنا على تقدير السبب •
وللقائل ان يقول فالاستدلال به لا يكون صحيحا سواء حصل جواب او لم يحصل اما اذا لم
يحصل فلوجود الدافع واما اذا حصل فللتعارض ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرنا اولى
سواء حصل الجواب او لم يحصل لان حمله على ما هو الحقيقة الكثيرة الشايعة اولى • وكذلك
يقال صلوة الظهر والفجر بالاضافة بغير اللام ولم ينكر احد من الامة دلالتها على الاختصاص
وتتكرر بتكرر الوقت وقد تقدم دلالته على المقصود وتبطل اداؤه اي ادا المصلي •
قبل الوقت وتصح بعد هجومه وان تاخر لزوم ادائها الى اخر الوقت ولا خفا في دلالة •
ذلك على السببية وقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت في صدر الكتاب
قال رحمه الله وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب لانه في الشرع •
يضاف الى المال والغنى وتنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغنا
غير ان الغنا لا يقع على الكمال والتيسر الا بمال هو نام ولا نما الا بالزمان فاقيم الحول وهو
المدة الكاملة لاستنما المال مقام النما وصار المال الواحد متجددا بالنما فيه بمنزلة المتجدد
بنفسه فتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير • سبب وجوب
الزكوة ايجاب الله تعالى الغيب عنا في الحقيقة كساير الايجابات وفي الظاهر في حقنا هو ملك
المال الذي هو نصاب اي نصاب وجوب الزكوة لان وجوب الزكوة في الشرع مضاف
الى المال والغنا • قال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم وقال صلى الله عليه وسلم
لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك
مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل وتنسب الى المال بالاجماع يقال زكوة المال من غير
نكير ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان
الادا قبل السبب لا يجوز وبعده جائز اذا صدر من اهله كما تقدم **قوله** غير ان الغنى
جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الادا في الحال
فقال اصل الغنا وان ثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على النما لان الحاجة
الى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج عن قريب واما اذا
كان ناميا فالحوائج تندفع بالنما ويبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيقع به اليسر والغنى فيعتبر •
على الادا فشرط النما لوجوب الادا تحقيقا للغنى واليسر الذي بنيت عليهما هذه العبادة
ولا نما الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاشتمالها على الفصول الاربعة
التي لها تاثير في حصول النما من غير السايمة بالدر والنسل وفي اموال التجارة بالربح •
بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه مقام النما وصار المال الواحد
جواب عما يقال لو كان سبب وجوب الزكوة هو المال النامي لما تكرر الواجب لان المال
لم يتكرر وعدم تكرر السبب يستلزم عدم تكرر المسبب كالبيت في الحج لكن قد تكرر •
الواجب في كل حول فليس المال سببا وتقريره ان المال الواحد تجدد بالنما فيه كالمال
المتجدد بنفسه لانه صار سببا بواسطة النما فتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه •
متكرر المال في التقدير كالراس في صدقة الفطر تجدد بالمؤنة • **قال** رحمه الله وسبب
وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم
في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للادا والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم

سببه بل لاضافة نسبة اليه وتعلقه به وتعلق الحكم بالشي شرعا دليل على انه سببه هذا هو
الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الادا بعد
من المسافر وقد تاخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي بلغ في بعض شهر رمضان وكا
فر اسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد
مرت احكام هذا القسم ايضا • اختلف القاضي ابو زيد وشمس الايمة الى انه مطلق
الشهر يستوي فيه الايام والليالي محتجا على ذلك بان الشارع قال فمن شهد منكم الشهر
فليصمه والشهر اسم للايام والليالي وبان الشرع جعل الشهر سببا لاظهار فضيلة
وهي ثابتة للايام والليالي وبانا قد اتفقنا على ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الصبح ثم افاق بعد مضي الشهر لزمه القضا وكذا نية الفرض تصح في الليلة
الاولى بعد غروب الشمس ونية الفرض قبل وجود السبب لا تصح • قال وبويده قوله صلى
الله عليه وسلم صوموا لرويته وهو نظير اقم الصلوة لدلوك الشمس • وذهب الباقون
الى ان سبب وجوبه الايام خاصة اي الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم • واستدل الشيخ على ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم
في ايامه ووجه الاستدلال ما ذكره ان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للادا
والليل لا يصلح ظرفا له فلا يكون سببا ومراده بالظرف ان يكون محلا لا الظرف
المصطلح الذي يفضل عن الادا فانه شرط لوقت الصوم كما تقدم اما الاولى فلان
سببية الوقت للعبادة تدل على شرف ذلك الوقت بوقوعها فيه والعبادة في الادا
لا في الايجاب فانه صنع الله والادا انما يقع في النهار فالشرف فيها فيكون سببا • واما
الثانية فظاهر لعدم كونه محلا للصوم فيه رد بانا لا نسلم ان صحة السبب تتوقف على
تمكن الادا فان من اسلم في اخر الوقت لزمه الفرض والتمكن من الادا غير ثابت بل الشرط
احتمال الادا في الوقت ولهذا لو اسلم في اخر يوم من رمضان بعد الزوال لم يلزمه
الصوم لانقطاع احتمال الادا في الوقت • واجيب بانا سلمنا ان صحة السببية انما
تعتمد احتمال الادا في الوقت لكن احتمال الادا انما هو في النهار دون الليالي فكانت
النهار سببا فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبة الصوم اليه وتعلقه به وتعلق الحكم
بالشي شرعا دليل على انه سبب هذا هو الاصل في هذا الباب وقد احترز بهذا
عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا وتكرر الصوم بتكرره ونسب اليه فقيل صوم
شهر رمضان اي ايامه لما مر وصح الادا من المسافر بعده اي بعد شهوده والحال
ان الخطاب متاخر عنه وهذا كله كما لا يخفى دليل على السببية **والجواب**
عن قوله ان الفضيلة للايام والليالي ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم
في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او يكون شرفها باعتبار كونها اوقاتا
لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا
للادا كما مر واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة
فباعتبار انه اهل للوجوب مع الجنون كما سياتي الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف
الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم
يوجد • واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل تابع لليوم في حق النية ضرورة
تعذر اقتران النية باول جزء الصوم الذي هو شرط على ما بينا فاقيمت النية في الليل
مقام النية المقترنة باول الصوم للضرورة فيما نحن فيه **قوله** ولهذا اي ولان كل يوم

دابو اليسر ومن تابعهم
الى ان سبب وجوب
صوم رمضان هل
هو الشهر مطلقا
و ايامه
وذهب
شمس
الايمة
ح

سببا لوجوب

سبب لوجوب صومه وجب على صبي بلغ في بعض شهر رمضان او كافر اسلم بقدر ما ادركه
لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام هذا
القسم ايضا في صدر الكتاب **قال** رحمه الله وسبب وجوب صدقة الفطر على
كل مسلم عن راس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل
حر وعبد وبقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشي
تدل على احد وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه •
فيودى عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم انه سبب
وكذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الروس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل
الا بعد الشرط وانما نسب الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب
فلا يحتمل الاستعارة وبيان قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشي يضاف
الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون
بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة وكذلك وصف المونة
يرجح الراس في كونه سببا وقد بينا معنى المونة منه في موضعه • سبب وجوب صدقة
الفطر على كل مسلم عن راس موصوف بوصفين وصف المونة والولاية وكل راس يمونه
المكلف اي يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مونته بسبب ولايته عليه ومعنى الولاية نفاذ
القول على الغير شا او ابى فهو سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا فاذا عدمت الولاية
لم يجب كما في حق المراة والابن البالغ الزمن المعسر فانه لم يجب الصدقة على الزوج والاب
واذا وجدت الولاية وعدمت المونة كما في الصغير اذا كان له مال حتى وجبت نفقته
فيه لم يجب صدقته على الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ثبت ذلك بقول
النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وبقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون
ووجه الاستدلال ان كلمة عن لانتزاع الشي اي لانفصال الشي عن الشي يقال رميت عن
القوس اذا انفصل عنها السهم فهذا حرف عن اول الحديث على احد وجهين بالاستقرا •
اما ان يكون ما دخل عليه سببا ينتزع عنه الحكم كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج
عن ارضه اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشية عن كذا واما
ان يكون محلا يجب عليه الحق فيودى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل عنه العاقلة •
والثاني باطل لاستحالة الوجوب على العبد لعدم تملكه شيا وعلى الكافر لانها قربة
والكافر ليس من اهلها وعلى الفقير لانه ليس على الخراب خراج فتعين ان المراد هو الاول
وهو ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه ولذلك اي ولكون الراس سببا تضاعف
وجوب صدقة الفطر بتضاعف الراس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما
تضاعف بتعدد الراس في وقت واحد وذكر في الاسرار ان الوجوب على العبد على
اصل الشافعي رحمه الله والمولى ينوب عنه كالنفقة لانه صلى الله عليه وسلم قال
ادوا عن كل حر وعبد ولو لم يكن على العبد لكان المولى مودبا عن نفسه لا عن العبد ثم ذكر
في جوابه ان العبد التحق بالبهيمة في باب الولاية والمونة فلا يتحقق السبب في حقه
ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان
مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن
الامر لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك احرارا عما يتعلق بالادمية عليه
والنفقة عليه باعتبار الراس فكذا الصدقة تعلق باعتبار اصل الكلفة الوجوب

عليه وعلى اعتبار العارض على الحول تصح العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي واما
وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الادا الا بهذا الشرط كالنصاب لا يظهر
عمله في ايجاب الزكوة الا عند مضي الحول **قوله** وانما نسبت الى الفطر جواب عما قال
الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب وتقريره انها نسبت الى الفطر
مجازا باعتبار انه زمان الوجوب والنسبة اي الاضافة تحتمل المجاز فان الشي قد
يضاف الى الغير بادنى ملابسة كما يقال حجة الاسلام والاسلام شرطه بلا اختلاف ويقال
نوافل لان لنوافله على سبيل المجاز وانما تضاعف الوجوب بتضاعف الراس فلا
يحتمل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ ولان الوجوب انما يكون
بسبب او علة لا يكون لغيرهما حتى يستعار لها فلا يتصور فيه الاستعارة فلذلك
جعلنا الراس سببا والوقت شرطا وتكرر الوجوب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس
لكن باعتبار تكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة فان المونة ابدا بتكررها فالشرع
جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جا يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب
لاجله قال الشيخ في شرح التقويم الاضافة توجد الى الراس والوقت فكان لكل
حظ من الوجوب فجعلنا الراس سببه والوقت شرطه حتى يثبت لكل اتصال بالوجوب
اذ لو جعلنا الفطر سببا لا يبقى للراس اتصال ولو قيل بجعل الراس شرطا للوجوب
على المولى كما جعل الوقت شرطا للوجوب عليه قلت له حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط
لكنه يتكرر بتكرر الراس بالاتفاق **قوله** ولذا وصف المونة يرجح الراس في كونه
سببا معناه هذه صدقة وجبت وجوب المون لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
اي تحملوا هذه المونة عمن وجبت عليكم مونته والاصل في وجوب المون راس يلي عليه
ويمونه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت وكذلك مونة
الشي ما يكون سببا لبقائه وذلك يتصور في الراس لا في الوقت **قوله** وتحقيقا
معنى المونة فيه اي في هذا الواجب في موضعه يعني به نسخة في الاصول صنفها
الشيخ وذكر فيها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق
عليها وهذه الصدقة مونة شرعت وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال
عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصايم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن
والعبد يحتاج اليهما فهذا معنى المونة فيها ويجوز ان يستدل به على سببية الراس
بوجه اخر وهو ان يقال صدقة الفطر مشتملة على معنى العبادة والمونة قال صلى
الله عليه وسلم صدقة الفطر طهرة للصايم وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى
معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المونة والمناسبة بين الاسباب والمسببات
لا بد منها والوقت المجرد لا يناسبهما جميعا فلا يصلح سببا واما الراس الذي يمونه
ويلي عليه فانه صالح لاشتماله على معنيين يناسبانها فان الولاية تناسب العبادة والمونة
تناسب الغرامة واعلم انه نقل عن الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة اقوال منها
ما نقل صاحب الاسرار وقد مر ذكره ومنها ما نقل ابو اليسر ان السبب عنده
راس يلزمه مونته ونفقته ومنها ما نقل غيره من ان السبب عنده هو الوقت فعليك
طلب الصحيح من كتبه **قال** رحمه الله وسبب وجوب الحج البيت لانه ينسب
اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الادا
ولذا لم يتكرر بتكرره غير ان الادا شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة تشتمل عليها

حله

حله وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح الركوع قبل السجود فلذلك لم يجز طواف
الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط له
لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يتكرر فلم
يجب الا مرة لعدم تجدد سببه وللبيت حرمة شرعا ولهذا كان لما حوله مامنا قال
الله تعالى ومن دخله كان امنا فجاز ان يصير سببا لزيارته شرعا فكان المكان المحترم قد
زار تعظيما لله لان احترامه لله فيكون زيارته تعظيما لله واما الوقت فهو شرط الادا اي
شرط جوازه بدليل انه لم يتكرر بتكرره وتوقف صحة الادا عليه مع عدم التكرر بتكرره
دليل الشرطية فان قيل وقت الحج اشهر الحج والادا في اول شوال غير جايز فكيف
يقال انه شرط الادا اجاب الشيخ بانه شرط غير انه عبادة ذات اركان شرع اداوها
متفرقا منقسما على امكنة وازمنة تشتمل عليها جملة وقت الحج واختص كل ركن بوقت
على حدة كما اختص بمكان معين فما كان مختصا بشي من ذلك لم يصح تغيير ترتيبه فلم يجز
وقوعه قبل وقته الخاص كما لم يجز في غير مكانه كما انه لا يصح السجود قبل الركوع فلهذا
لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت ادا الركن الاعظم ولم يجز رمي اليوم الثاني
في اليوم الاول ولم يجز الوقوف قبل يوم عرفة وما لم يكن مختصا بوقت خاص كالسعي
فانه يجوز في اشهر الحج في اي وقت كان حتى لو سعى في شوال كان سعيه معتدا به فلم
يلزمه الاعادة واما الاستطاعة بالمال بملك الزاد والراحلة فشرط يعني لوجوب
الادا لا لجوازه فان الادا من الفقير صحيح وليست بسبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه
ولا يتكرر بتكرره ويصح الادا دونه من الفقير واستوضح شرطيتها لكونه عبادة بدنية
فلا يصلح المال سببا لها لعدم المناسبة بينهما لكنها عبادة هجرة وزيارة فجاز ان يكون
البيت الذي هو المكان سببا لها لما بينا من المناسبة **قال** رحمه الله وسبب
العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفي العشر معنى مونة
الاراضي لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار السبب يتجدد
وصفه متجددا في التقدير ولم يجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لوصف
العبادة فلو صح التعجيل لخلص معنى المونة فلما صارت به الارض نامية اشبه تعجيل زكوة
السايمة والابل العلوفة ثم اسامتها سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة
الخارج لان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الارض والشي يضاف الى سببه في الاصل
كما تقدم فالبا في قوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية وقد احترز به عن الخراج فان النما
على نوعين حقيقي وهو الخارج وحكمي وهو التمكن من الزراعة وكل واحد منهما يصلح ان يكون
موجبا كما في الزكوة فانها تجب تارة بنما حقيقي وهو نما الاسامة من الدر والنسل
ومرة بنما حكمي وهو كون المال معدا للتجارة والاول السبب للعشر لانه معد لحصول
الخارج والثاني للخراج لانه معد لتحصيل من الدراهم وقال الشافعي رحمه الله
سبب وجوب العشر الخارج وسبب وجوب الخراج الارض لان العشر يتكرر بتكرر الخا
رج وهو دليل السببية ولا يجوز تعجيله فلو كان الارض هي السبب لجاز كالخراج والزكوة قبل
الحول واذا كان سبب كل منهما غير سبب الاخر جاز اجتماعهما في ارض واحدة والجواب
ان العشر مال وجب لله تعالى فيجب ان يكون سببه مالا ناميا كالزكوة والارض هي
الموصوفة بالنما واما الخارج فلا يوصف به للمونة معدا للانتفاع قوله وفي العشر
اي في وجوبه معنى مونة الاراضي وفيه معنى العبادة اما الاول فلانها اي الاراضي

اصل في وجوب العشر ووجوبه لعمارتها والنفقة عليها ومؤنة التي عبارة عن ذلك اما ان
الارض اصل فلان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيمة وسبب بقائه الارض النامية فان
القوت يخرج منها واما ان وجوب العشر لعمارتها والنفقة عليها فلان عمارتها وبقاؤها
بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن الاعداء فوجب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم
هم الذابون عن حريم الاسلام معنى قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون
بضعفائكم فكان الطرف اليهم صرفا الى الاراضي وانفاقا عليها ووجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة الظاهرة واما ان مؤنة التي عبارة عن ذلك فقد تقدم
في صدقة الفطر فهذا معنى المؤنة فيه • واما الثاني فلان الخارج الذي يتعلق به الوجوب
وصف للسبب فصار كالزكوة في تعلق كل منهما بمال نام وفي ان الواجب جزء من النماء
قليل من الكثير وفي كون مصرفهما واحدا ولما كانت الارض التي هي سبب وجوبه اصلا
والنماء الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا
فقلنا مؤنة فيها معنى العبادة **قوله** وصار السبب جواب عما استدل به الخصم
تقديره كما قلنا في النصاب يتكرر الحول وفي الراس يتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في
سنة واحدة لان نماءه تقديري وهو غير متكرر • **وقوله** ولم يجز التعجيل جواب عن قوله لو
كانت الارض هي السبب لجاز تعجيله وتقريره ان التعجيل انما لم يجز قبل الخارج لان الخارج معنى
السبب بوصف العبادة لان الارض به تصير نامية موجبة للعشر فلو صح التعجيل لخلص
معنى المؤنة واللازم باطل فالملزوم مثله • اما بيان الملازمة فلان النماء اذا كان سببا
لوصف العبادة فالتعجيل يؤدي الى حصول السبب قبل السبب وذلك باطل فيبطل معنى
العبادة واذا بطل معنى العبادة خلص مؤنة محضة متعلقة بالارض وحدها وهذا معنى
قوله فلما صارت به الارض نامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل المعلوفة ثم اسامها
فان في الاسامة معنى السببية فلا يجوز التعجيل عليها • واما بطلان اللازم فلانه تغيير
للمشروع وهو باطل بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لكونه مؤنة محضة لا يؤدي التعجيل
فيه الى تغيير وقوله ثم اسامها يجوز ان يكون مصدرا بتقدير ان عطفا على قوله تعجيل
ويجوز ان يكون تعجيل بمعنى ان عجل واسامها عطف عليه **قال** رحمه الله وكذلك
سبب الخراج الا ان النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
فكان سببا للصغار من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا • اي وكما ان سبب العشر الارض النامية
سبب الخراج كذلك لكن بالنماء التقديري لا الحقيقي لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج
فلم يتعلق به بل بالتمكن من الزراعة لئلا يبطل حق المقاتلة واذا كان متعلقا بالنماء
التقديري صار مؤنة فيها معنى العقوبة لانه باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف
عقوبة • اما الاول فقد ذكرناه في العشر واما الثاني فلان الاشتغال بالزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد فكان صالحا لان يصير سببا لضرب من المذلة التي في نوع
عقوبة لان عمارتها من عادة الكفار • قال الله تعالى واثاروا الارض وعمروها ورأى
النبي صلى الله عليه وسلم شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا في بيت قوم
الا ذلوا ولهذا كان الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا
فان قيل الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر • اجيب من وجوه احدها
ان المعتبر في حق العشر اكتساب المال فقط تكرمة للمسلم والثاني ان عمارة الدنيا

من ان العشر يتكرر بتكرر
الخارج وذلك دليل
السببية وتقرير ان
يكون العشر ليس
باعتبار تكرر
الخارج بل
باعتبار
تجدد
الارض
صح

في حق الكافر اصل وفي حق المسلم عارض فلم يعتبر في جعل العشر عقوبة • والثالث ان الاشتغال
بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد سبب المذلة لا نفس الزراعة • قال صلى الله عليه وسلم
اطلبوا الرزق في خبايا الارض والاعراض عن الجهاد في حق المسلم غير متحقق فكان اكتسابا
والرابع ان معنى الزراعة غير معتبر في حق العشر حتى وجب في الخارج بلا زراعة **قوله**
ولذلك اي ولان سببهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان
المؤنة لا تتكرر ولان في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى العقوبة والسبب واحد فيجب
ان كانا مختلفان • وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج ولذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك
مع كثرة احتياجهم لاخذ المال **قال** رحمه الله وسبب وجوب الطهارة الصلوة
لانها تنسب اليها وتقوم بها وهي شرطها تتعلق بها حتى لم تجب قصدا لكن عند ارادة
الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا
الا ترى انه ازالة وتبديل فلا يصلح سببا له اختلف الناس في سبب وجوب الطهارة
فذهب بعضهم الى ان سببها الحدث لانه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء الا من حدث وحرف
من في هذا الموضع للسبب في قوله عليه السلام عمن تمونون فيدل على السببية ولانها تتكرر بتكرر
الحدث لا الصلوة فانه يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة • وذهب الشيخ رحمه الله الى ان
سببها الصلوة وهو الصحيح لان الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة
الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل وتقوم بها اي هي دائرة عليها
وجودا وعدما فانها تجب على من تجب عليه الصلوة وتسقط عمن تسقط عنه الصلوة
وهي اي الطهارة شرط الصلوة فالطهارة مع كونها مسببة عن الصلوة هي شرط لها
تتعلق بها اي الشرط الذي هو الطهارة بالصلوة حتى لم تجب قصدا بل تجب عند ارادة
الصلوة وذلك دليل الشرط فان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا • فان قيل اذا
كانت الطهارة شرطا للصلوة فكيف يجوز ان يكون مسببة عنها والشرطية تقتضي
التقديم وكونها مسببة عنها يقتضي التأخر وهما متنافيان وايضا لو كانت مسببة
عنها لما جاز قبل الوقت لانه يؤدي الى تقدم الحكم على السبب • اجيب بان وجوبها
شرط لجواز الصلوة ووجوب الصلوة سبب لوجوبها فاختلف الجهتان فالصلوة
متقدمة على الوضوء باعتبار الوجوب ومتأخرة عنه باعتبار الوجود واذا كان الطهارة
مسببة عن الصلوة من حيث الوجوب لا يلزم تقدم الحكم على السبب لان الوجوب لا يثبت
قبل الوقت الا انه لما توضأ قبل الوقت واستدام الى حال الاداء لا يجب عليه وضوء اخر
لحصول الشرط كما في ستر العورة واستقبال القبلة وطهارة الثوب قبل الوقت فان
الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واذا ثبت ان سببها هو الصلوة وبها تعلق بالحدث
قلنا ان الحدث شرط بمنزلة سائر شروط الصلوة مما ذكرنا اتفاقا فان من المحال ان يجعل الحدث
سببا للطهارة لانها ازالة وتبديل له وما كان كذلك لا يصلح سببا • اما الاول فظاهر
واما الثانية فلان السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولو كان الحدث سببا للطهارة
والطهارة ازالة للحدث كان الحدث سببا لازالة نفسه واللازم ظاهر البطلان
لاستحالة ان يكون الشيء سببا لازالة نفسه ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر
الحدث حتى لو فرضنا انه تطهر قبل الوقت ثم احدث لذلك لما وجب عليه الوضوء وان
تكرر الحدث بل التكرر بتكرر الصلوة بشرط الحدث **قال** رحمه الله واما اسباب

الحدود والعقوبات فما تنسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات ما تنسب
اليه من أمر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطي وقتل الصيد واليمين ونحوها
وقتل العمد واليمين الغموس واشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة وتفسير ذلك نذكره في
موضعه ان شا الله عز وجل • سبب وجوب الحدود والعقوبات ما نسب كل منها اليه
كالزنا فانه لكونه جناية صلح ان يكون سببا للحد وكالسرقة للقطع والقتل العمد للقصاص
واما اسباب وجوب الكفارة فما اضيفت اليه من امر دائر اي متردد بين حظر واباحة
كالفطر في رمضان فانه من حيث انه يلاقي ملكه مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكقتل الخاطي وفي بعض النسخ وقتل الخاطي فانه من حيث انه لم يقصد القتل بل
قصد الصيد مباح ومن حيث انه مقصر في التثبت محظور وكقتل الصيد فانه من حيث
انه اصطياد ومن حيث انه جناية على الاحرام محظور وكذلك الارتفاق باللبس والطيب
والاهل في حالة الاحرام في ذاته مباح ومن حيث انه جناية على الاحرام محظور • قوله
ونحوها اي نحو المسايل المذكورة يعني مثل الظهار فانه مع العود سبب للكفارة فالظهار
محظور والعود مباح • قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسايهم ثم يعودون لما قالوا
فتحرير رقبة واليمين سبب للكفارة بالاخلاف لاضافة الكفارة اليها • قال الله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا والكفارة وجبت خلفا
عن البر عند الشافعي رحمه الله بصفة كونها مقصودة وتجب الكفارة اصلا لا خلفا عن البر
بشرط فوات التصديق في الخبر فيجب في الغموس عنده • قال الكفارة مواخذة شرعت
سترا للذنب فيتعلق بارتكاب الذنب وهو هتك حرمة اسم الله تعالى والهتك لا يحصل
الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عنها لعدم القصد وبقي الغموس والمنعقدة سببين
لها باعتبار القصد واليه اشار قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما كسبت قلوبكم • وقلنا الكفارات تشتمل على صفة العبادة والعقوبة لكونها في ذاتها
عبادة ولكونها اجزية فاستدعت سببا دايرا بين الحظر والاباحة ولم يوجد ذلك الا
في المنعقدة لعدم صفة الاباحة في الغموس اصلا فيكون سببا بصفة كونها منعقدة
وموجبها البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى لان الاحتراز عنه لا يحصل الا بالبر واذا
فات البر وجبت الكفارة خلفا عنه ليصير كانه لم يفت بأدا الكفارة فهذا معنى الخلافة
فيها • فان قيل الخلف يجب بما يجب به الاصل فلا بد من ان يكون قايما ليجب الخلف
ويقوم مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت وعدمت بالحنث فكيف يصلح سببا
قلنا لا نسلم ان الخلف يجب بما يجب به الاصل وما تقدم من ان القضا يجب بما يجب به
الادا عند المحققين فالمقصود منه ما يتعلق بالخطاب لا بالسبب ولئن سلم ذلك فالشرط
في صلاحيته لسببية الخلف كونه منعقدا لوجوب الاصل مع فواته لا قيامه بعد الفوات
وما نحن فيه كذلك ولئن سلم فانه بعد فوات الاصل يجوز ان يعتبر السبب قايما في
حق الخلف وان انحل في حق الاصل نظرا الى اقامة حرمة اسم الله تعالى يجعل الركن الفايت
بقيام خلفه مقامه فان السببية امر اعتباري ولا محذور في اعتباره لذلك وكذلك
القتل العمد عندنا لا يصلح سببا للكفارة خلافا له لانها لما وجبت بالخطا والقاتل
غير قاصد فلان تجب وهو قاصد اولى لعظم ذنبه وقلنا لا بد من سبب دائر بين حظر واباحة
ولا اباحة في القتل العمد • قوله • وتفسير ذلك نذكره في موضعه اراد به باب اقسام
السبب كما سياتي ان اليمين بالله يسمى سببا للكفارة مجازا • قال رحمه الله وسبب المعاملات

تعلق البقا المقدور بتعاطيها والبقا متعلق بالنسل والكفاية وطريقها اسباب شرعية
موضوعة للملك والاختصاص • وسبب المعاملات تعلق البقا المقدور اي المحكوم من
الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها وبيانه ان الله تعالى خالق العالم وقدر
بقاه الى قيام الساعة وهذا البقا انما يكون ببقا النوع والشخص والاول انما هو
بالتيان الذكور والاناث في موضع الحرث وذلك قد يقع فيه التغالب فيفضي الى الفنا
وانقطاع النسل فان الاب اذا اشتبه تعذر ايجاب المؤونة عليه وليس للام قوة الكسب
في اصل الجبلة فيهلك الولد وينقطع النسل والثاني انما هو بالكفاية وما يحتاج كل اليها
لا يكون حاصلا في يده ولا يحصل الا بالتعارض والتعاون واختلاف انواعه فشرع
لكل واحد منهما طريق مخصوص يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد
شرع للتناسل الازدواج ولبقا النفس الاكتساب بطريق التجارة عن تراض • فان قيل
البقا متعلق بها فكانت هي اسبابا للبقا فكيف يكون البقا سببا لها • اجيب بان وجودها
سبب البقا وتعلق البقا بها سبب شرعيتها واعلم ان ما ذكرنا في بيان اسباب العبادات
هو طريقة القاضي ابو زيد ومن تابعه من المشايخ واما المتقدمون من اصحابنا فقالوا
سبب وجوب العبادات نعم الله علينا شكرا لها وان كان لا يمكن الخروج عن عهدة شكر
نعمه لكثرتها وقلة مدة العمر فالايمان شكر نعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة
شكر نعمة الاعضا السليمة فانه يعرف بالحج بها من المشقة قدر الراحة والصوم شكر
نعمة اقتضا الشهوات والاستمتاع بها والزكوة شكر نعمة المال والحج شكر نعمة البيت
فان الله تعالى اضافه الى نفسه وجعله امانا للخلق ونساهم والى هذا الطريق مال صدر
الاسلام وصاحب الميزان والله اعلم هذا آخر اقسام الكتاب قال رحمه الله

باب بيان اقسام السنة اعلم ان سنة النبي صلى الله عليه وسلم جامعة
للامر والنهي والخاص والعام وساير الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعا للكتاب
في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال
وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنة به وذلك اربعة اقسام قسم في كيفية
الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقسم في الانقطاع وقسم في بيان محل الخبر
الذي جعل حجة فيه وقسم في بيان نفس الخبر • فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم
فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة
صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهي المتواتر • لما كانت السنة تطلق على قول الرسول
وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر يختصان بالقول
وقد الحق الشيخ بآخر هذا الفصل افعال النبي واقوال الصحابة اختار لفظ السنة دون
الحديث والخبر والاقسام التي سبق ذكرها من الامر والنهي والخاص والعام وساير ما ذكر
في اقسام الكتاب ثابتة في السنة اي التي بمعنى القول لان قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة
كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه هذه الاقسام ايضا وبيانها في الكتاب
بيان فيها لانها فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج الى اعادتها وانما يحتاج الى ذكر ما تختص
به السنن وذلك اربعة اقسام والاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه
وسلم • الثاني في الانقطاع الثالث في محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة • الرابع في بيان
نفس الخبر والحصر استقرائي وانما اختص كيفية الاتصال بالسنة لانها تتصل بنا بطرق
ثلثة بالاحاد وهو الكثير وبالشهرة وهو قليل بالنسبة اليها وبالتواتر وهو معدود

وذلك لان الاتصال اما ان يكون كاملا لا شبهة فيه اصلا او لا والاول هو المتواتر والثاني
اما ان يكون الشبهة صورة فقط او صورة ومعنى والاول هو المشهور والثاني هو الآحاد
ولم يوجد للشبهة معنى لا صورة نظير فلم يذكر واما الاتصال في الكتاب فبطريق واحد ليس
الا وهو التواتر **قال رحمه الله وهذا باب المتواتر** الخبر المتواتر
الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع
وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما
اشبه ذلك • الخبر يدل التصور عند المحققين ولعله هو الظاهر وعرفه بعضهم بما تركب
من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة لها خارج تطابقه او لا تطابقه وانما
قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفسي وقال حكم فيه كذا ليخرج ما تركب منهما
بدون نسبة وقيد النسبة بمطابقة الخارج ولا مطابقته ليخرج الانشاءات وتقسيم الى
اقسام سنذكرها في القسم الرابع والتواتر في اللغة تتابع الاشياء واحدا بعد واحد بينهما
مهلة • قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما والمتواتر
في الاصطلاح خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة
تخرج خبر الواحد • وقوله مفيد للعلم يخرج ما يفيد الظن كالمشهور وقوله بنفسه يخرج
خبر جماعة افاد العلم بغيره كالخبر الذي علم فيه صدق المخبرين بسبب القرائن الزائدة على
ما لا ينفك عن التواتر عادة كالقرائن التي لا ينفك عن المتواتر عادة هو الشرائط المعتبرة
فيه او بسبب العقل كخبر جماعة يقتضي البديهة او الاستدلال صدقه او بالحس كالقرائن
التي تكون على من يخبر عن عطشه ولما كان غرض الشيخ بيان المتواتر من السنة قال الذي
اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله اتصالا لا يخرج ما لم يكن افادته بطريق
السمع كالخبر الذي يفيد العلم بالقرائن او بالعقل او بالمشاهدة • وقوله بلا شبهة يخرج
المشهور والآحاد وقوله كالمعاين لم يوجد في غير هذا الكتاب ويحتمل انه ذكره لان بيان
الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم وله شروط بالنظر الى المخبرين والخبر بالنظر
الى السامعين وكل منهما منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه وقد اشار الشيخ
الى ذلك بقوله وذلك ان يرويه قوم الخ فقوله لا يحصى عددهم مما هو مختلف فيه فذهب
قوم الى اشتراطه في التواتر واختاره الشيخ لامكان التواطؤ من قوم محصورين وعند
الجمهور ليس بشرط فان الحجاج مثلا واهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم من اقامة
الصلوة تحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ثم اختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل
هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية تزكى بالاجماع لتحصل غلبة الظن ولو
كان العلم حاصلا بقول الاربعة لم تكن كذلك وقيل اقل ذلك اثنا عشر بعدد النقباء
المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم
بذلك ليحصل العلم بخبرهم • وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وانما خصهم لحصول العلم بما يخبرون وقيل اقل ذلك اربعون اخذا من
عدد اهل الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى عليه السلام على ما قال الله تعالى واختار
موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون وقيل
والصحيح انه لا ينحصر في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل به العلم

معلوم

معلوم لله تعالى غير معلوم لنا فانا قاطعون من غير علم بعدد خاص فانا لا نجد من انفسنا معرفة
العدد الذي حصل العلم بوجود مكة والمدينة وغيرهما من المتواترات عنده والعا
فقطع السبيل الى وجدانه فانه حاصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل
بالتدريج والقوة لا تفي بمعرفة ذلك وادلة الحاصرين مع عدم مناسبتها مضبوطة
فان حصول العلم عقيب عدد معين ليس ضرورة فقد يحصل لقوم دون قوم ولو كان
موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القرائن المعرفة وقوة السماع والفهم به
واختلاف الوقايع • وقوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب بيان لاشتراط ان المخبرين
كثرة يمتنع الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو شرط متفق عليه واما
اشتراط الاسلام والعدالة فقد قال به قوم واختاره الشيخ لان الكفر والفسق
مظنة الكذب والمجازفة فيشترط عدمهما وعند العامة ليس بشرط لان اهل
قسطنطينية لو اخبروا عن قتل ملكهم لحصل العلم بخبرهم قطعا وان كانوا كفارا • وقوله
وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم وهو مختار البعض
لانه اشد تاثيرا في رفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك لما قلنا في خبر
اهل جامع • وقوله ويدوم هذا الحد اشارة الى اشتراط تساوي الوسط والطرفين
في الكثرة والاسناد وانما اشار الشيخ الى هذه الشروط المختلف فيها لانها اقطع
للاحتمال واظهر في الالزام واما الثاني وهو ما كان بحسب السامعين فالمتفق عليه
كونه اهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل
واما المختلف فيه فان من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري وهو ابو الحسين
والكعبي شرط سبق العلم بذلك المجموع على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري
وهو الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر
بخلق الله فان يخلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم
اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط عنده هو
حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم
بهذه الشروط وذلك اي ما ثبت بالتواتر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس
واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك مثل الدية في الجنايات
واعداد الطواف والوقوف بعرفات **قال** رحمه الله وهذا القسم يوجب
علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا
رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان
وقال قوم المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل
ان يختلجه شك او يعتريه وهم قالوا بان المتواتر صار جمعا بالآحاد وخبر كل واحد منهم
محتمل والاجماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار المجوس بقصة زرادشت اللعين واخبار
اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى
بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا
اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا
مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا
مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع
متباينة لا تكاد تقع امورهم الا مختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو مما

واختراع ويبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع
فتعين الوجه الاخر • لما بين تفسيره وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اي
المتواتر يوجب علم اليقين لا الظن ولا الطمانينة بل علما ضروريا بمنزلة المعاينة وهذا
مذهب عامة العلماء • وقال الكعبي والبصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق وامام الحرمين
والغزالي من اصحاب الشافعي انه يوجب علما استدلاليا والمرتضى من الشيعة يتوقف
فيه ومن الناس وهم السمنية والبراهمة من قال العلم بطريق الخبر لا يثبت اصلا وهذا
اي من انكر العلم بالخبر رجل سفيه ناقص العقل لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا
من ماء مهين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بنفسه كذا ذكره
الشيخ ابو منصور لا يقال يجوز ان يكون معرفة نفسه بالولد لانه لما عاين انه خلق
من مائه اعتبر وجود نفسه به لانا نقول ذلك ايضا الخبر فان كون الولد مخلوقا من
مائه ليس بمحسوس ولا معقول فتبين انه بالخبر ولا يعرف دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع
لا سيما فيما يرجع الى الاحكام ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ما هو مهلك
وما هو نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك ولا امه ولا اباه لان معرفة الام والاب
بالخبر لان القيام باموره يحصل من الظئر والملتقط كما يحصل منهما ثم كل واحد يحصل له
معرفة هذه الاشيا قطعا بمنزلة العلم الحاصل بطريق المشاهدة والعيان فصار منكره كمنكر
العيان مثل السوفسطائية ولا كلام معه • وقال قوم المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين
ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم يزيد ونعني بذلك ان جانب
الصدق راجح بحيث يطمئن اليه القلب ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط وانما قالوا
عندهم لانا نوافقهم في ثبوت علم الطمانينة ولكن نفسر الطمانينة باليقين لان اطمئنان القلب
يحصل به واستدلوا على ذلك بان المتواتر صار جمعا بسبب الاحاد وخبر كل واحد منهم يحتمل
الكذب والاجتماع يحتمل التواطؤ فلم يوجد به ما قطع الاحتمال وذلك كاخبار المجوس [illegible]
زرادشت اللعين فانه ظهر في زمان ملك يسمى كشتاسب بلخ وادعى الرسالة من الهين قديم
يزدان واهرمن وامن به الملك واتفق المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر منا عددا ثم خبرهم
كذب بيقين وكاخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام فانهم اتفقوا على ذلك والنصارى وافقهم
على ذلك وعددهم لا يحصى كثرة ثم ثبت كذبهم بالنص قطعا فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع
بالتواتر ولكن يثبت به طمانينة القلب وهذا اي القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة قول
باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبيا ومعجزاتهم لا تثبت لا سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر
فاذا لم يوجب يقينا لا يثبت في زماننا نبوتهم وذلك كفر باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى
بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وصفا اي بوصفه
وذاته من غير توقف على استدلال وتحقيقا اي بدلالة العقل على انه يوجب اليقين من غير
استدلال اما الوضع فانا لا نجد التفرقة بين ما عرفنا بالخبر من ابائنا وبين ما عرفناه عيانا
من اولادنا من غير نظر في امر خارج يدلنا عليه والفاظ الكتاب ظاهرة واما التحقيق فلان
الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع مختلفة متباينة وكلما كان كذلك لا يكاد يقع امورهم الا
مختلفة اما الاولى فظاهرة • واما الثانية فلان العادة تحيل ان يجتمعوا على حكم واحد ومشرب
واحد في زمان واحد فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو اما السماع او الاختراع
الثاني باطل لان تباين اماكنهم وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين السماع
وهذا المقدار من التنبيه كاف في بيان انه يوجب علم اليقين ضرورة فان من انس لكل واحد

ان علمه بوجود مكة وبغداد وغيرهما بخبر التواتر اوضح من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه
المسالة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر في نوع الخطا فعلم ان العلم به ضروري
والتشكيك الذي ذكره ابو الحسين بانه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب
علوم يتوصل بها اليه هو النظري واللازم باطل فان العلم الحاصل بخبر التواتر مفتقر الى العلم
بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي الى توافقهم على الكذب والى
العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون صدقا تشكيك
في الضروريات فلا يكون مسموعا على ان احتياج العلم بخبر التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع
ممنوع بل العلم يحصل بهذه الامور عند حصول العلم بالخبر كما مر قال رحمه الله
والطمانينة على ما فسره المخالف انما يقع بغفلة من المتامل لو تامل حق تامله لوضح له فساد
باطنه فلما اطمان بظاهره كان امرا محتملا فاما ان يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل
الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للماتم لا يقع العلم به عن غفلة عن التامل ولو تامل حق
تامله لوضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر فمما يجب عن دليل اوجب علما بصدق
المخبر به لمعنى في الدليل لا بغفلة من المتامل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
عددا ولا ايمة لا يحصى عددهم ولا اتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقا
وغربا وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفا بعد الزمان ولهذا صار القران معجزة
لانهم عجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعا احتمال
الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان فيه شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاعداء واختلاط اهل
الاتفاق • قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم وذلك مثل سلامة كتاب الله عن المعارضة
زعم الشرع عن ذلك اذ لو كان لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله • قيل هذا جواب
عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولهذا قلنا انه يوجب علم طمانينة
ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع ووجهه ان الطمانينة على تفسير الخصم او على الوجه
الذي فسره به انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتامل في موضع لو تامل حق التامل
وضح له فساد باطنه فلما اطمان بظاهره واكتفى به ولم يتامل في حقيقة الامر كان امرا
كالداخل على قوم جلسوا للماتم اي للحزن والمصيبة لا يقع له العلم به لغفلة عن التامل
ولو تامل حق تامله لوضح له الحق من الباطل لكون الظاهر مخالفا للباطن • واما في
الامر الذي يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل الا تحقيقا لعدم مخالفته للباطن
في الواقع فلا يوجب علم طمانينة بل علم يقين والعلم بالمتواتر من هذا القبيل لانه مما يجب
عن دليل اوجب علما بصدق المخبر به لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة فان
صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا عددا ولا ايمة لا يحصى عددهم ولا اتفق اماكنهم
طالت صحبتهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقت كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقا وغربا
ومثل هذا يقطع توهم المواطاة على الباطل والاختراع من عند انفسهم • فان قيل اجماعهم
على الصدق وصحبته عليه السلام يوهم تصور الاختراع منهم كذلك اجاب الشيخ بانه
لو تصور الاختراع لما تصور الخفا بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم
لدعوة الطباع الى افشا الاسرار فقوله لما تصور الخفا جواب شرط محذوف قوله
ولهذا اي ولان تصور احتمال الخفا منقطع صار القران معجزا لانه تحقق عجزهم عن المعارضة
اذ لو قدروا على مثله لاتوا به ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين كما لم يخف اشتغالهم
ببذل الارواح وكلام بعض خرافات مسيلمة الكذاب فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعا

احتمال الوضع اي النقول والاختراع يقينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاعدا
واختلاط اهل النفاق • قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم واعاد هذا الكلام لزيادة التاكيد
فانه قد فهم من قوله لما تصور الخفا مع تبعد الزمان وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع
في خبر التواتر مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كانت
المعارضة موجودة لما خفي مع كثرة المتعنتين اي الطالبين لمعايب الاسلام بقا الحال الى
منتهانا اي طالبا للزلة **قال** رحمه الله فاما اخبار زرادشت فتخييل كلها فاما
ما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فانما رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك
وحاشيته وذلك ابتدا الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته تابعه على
التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة التامل دون صحة الدليل وكذا اخبار اليهود
مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا تامل عاد
مع تغير هيأته وعلى انه القي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى
ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم
بانهم لا يؤمنون لكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه
بالمتواتر فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا • وهذا جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة
زرادشت فانهم نقلوا عنه الافعال الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست
من نار على صدره ونحو ذلك وتقريره انه تخييل من فعل المشعوذين فانا نرى المشعوذ يلعب
بالنار من غير اضرار به لا من المعجزة • وما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطنه فبقي
معلقا في الهواء اخرجه لم يوجد فيه شرط التواتر وهو استوا الطرفين والوسط
لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اي صغار قومه لا في كبارهم ولا
في الاسواق ومجامع الناس وذلك ابتدا الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك وهو
كشتاسب وقيل كيقباذ لما راى شهامته اي ذكاوته تابعه على التزوير وامر به
وجعل احد اركان دولته ليدعوا الناس الى تعظيم الملوك وتحسين اتباعهم ومراعاتهم
في كل حق وباطل وكان الملك وراه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما
حمله على ذلك حاجته بان لم يكن بيت له تقدم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتال
بهذه الحيلة وقيل كان لزرادشت اخت جميلة واراد الملك ان يتزوجها ففعل ذلك
لينال مقصوده • وقيل كانت للملك اخت في غاية الجمال وقد شغف بها وكان يمتنع عنها
خوفا من انقلاب الرعية عليه فتفطن اللعين بذلك وادعى النبوة واباح نكاح المحارم •
تواتر ذلك راى الملك فقبله وتابعه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين
الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب محض ومع ذلك كله كان العلم به لغفلة التامل
دون صحة الدليل وكذلك اخبار اليهود ليست على شرط التواتر لان مرجعها الى
الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه فاحتمل
التواطؤ على الكذب فيهم ثابت • فان قيل الصلب امر معاين وقد نقله جمع كثير
لا يتوهم تواطؤهم على الكذب • اجاب الشيخ بقوله واما المصلوب فلا تامل عادة
فيه فانه ينظر من بعيد مع تغير هيأته والطباع تنفر عنه وعن التامل فيه فيتمكن الاشتباه
سلمنا ان التواتر ثبت في قتل رجل لكنه لم يكن ذلك عيسى عليه السلام وانما كان مشتبها
به كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم • وورد في الخبر ان عيسى عليه السلام قال
لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل فله الجنة فقال رجل انا فالقي الله

شبه عيسى

شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السما • فان قيل القول بالقاء
الشبه يؤدي الى ابطال الحقائق لانه لما جاز القاء شبه عيسى عليه السلام على غيره جاز القاء
شبه كل شيء على غيره ويؤدي ايضا الى ان ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن موجبا
للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه رسول عليه السلام ولم يكن ويؤدي •
الى عدم تحقق الايمان بالانبيا المعاينين لجواز القاء شبههم على غيرهم كيف والايمان واجب
بعيسى عليه السلام في ذلك الوقت لمن القي عليه شبه عيسى عليه السلام كان الايمان به واجبا
على زعمكم وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب الكفر على عباده بالحجة وهي المعجزة التي •
جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا • اجاب الشيخ عنه بقوله وذلك اي القاء
الشبه جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون ليزدادوا
طغيانهم ولا يجوز ذلك في حق قوم الرسول ليؤمن به حتى لو جاء قوم في تلك الحالة ليؤمن
رفع الله الشبه منهم لئلا يؤدي الى التلبيس حتى قيل لو ادعى احد النبوة وبيده حجر •
المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي ان يجذب هذا الحجر •
الحديد رفع الله تلك الخاصية عنه لئلا يصير تلبيسا ثم فيه حكمة بالغة وهي دفع شر
الاعدا عن المسيح عليه السلام بوجه لطيف ولله لطائف في دفع المكاره عن الرسل •
كدفع شر ابي لهب عن رسولنا صلى الله عليه وسلم بمنعه عن رؤية الرسول عليه السلام
وقد كان جالسا مع ابي بكر رضي الله عنه حيث قال اين صاحبك الذي هجاني اراد به
قوله تعالى تبت يدا ابي لهب واذا ثبت ان مرجعها الى الاحاد كان خبرهم محتملا للكذب
مع ان الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى عليه السلام اهل تعنت وعداوة فبطلت
هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت وغيرها بالتواتر فانه ليس
بتخييل ولا بين خاصة الملك وليس مرجعه الى الاحاد يعني لا يلزم من بطلان هذه الوجوه
بطلان التواتر فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا **قال** رحمه الله **باب
المشهور من الاخبار** المشهور ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم واولئك
قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى
حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر • وقال عيسى بن ابان ان المشهور من الاخبار يضلل
جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور
بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو
نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين •
لكنه لما كان في الاصل من الاحاد ثبت به شبهة سقط به علم اليقين فلم يستعمل اعتبارا
في العمل فاعتبرناه في العمل لا بالاخذ وسعا في رد المتواتر وانما يسلك فيه صاحب
الوسواس ويخرج في رد المشهور لانه لا ينازع في المتواتر الا بالشك دركه لكن العلم
بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون
الى الحالة فسمي علم طمانينة والاول علم يقين • المشهور اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل
ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب والمعتبر الاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورا حتى لا تجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة •
والتسمية في الوضوء وغيرها فاذا نقله قوم على الصفة المذكورة في قرن الصحابة

لامن بعدهم وذلك قوم ثقات ائمة لا يتهمون بما رتبها دينهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر •
حجة من حجج الله تعالى حتى قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه احد قسمي المتواتر ثبت به علم
اليقين لكن بطريق الاستدلال • وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة
لا يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد فيضلل جاحده ولا يكفر وذلك كحديث
المسح على الخفين وحديث الرجم • قال الشيخ وهو الصحيح عندنا لان التابعين لما اجمعوا على
قبوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم انهم اتفقوا على القول الاجماع بجمعهم عليه وليس
ذلك الا ترجيح جانب صدق الرواة ولهذا كان العمل به استدلالا وصار حجة للعمل به
كالمتواتر فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكنه لا يكفر جاحده
لان جحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع منه عليه السلام عدد لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب بل يؤدي الى تخطئة العلماء بالقبول وتخطئتهم ليست بكفر
بل بدعة وضلالة وذلك اي الزيادة على الكتاب مثل زيادة رجم المحصن بقوله
عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي صلى الله عليه
وسلم ماعزا وغيره والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صيام كفارة
اليمين بقراءة ابن مسعود على قوله الزانية والزاني • وقوله وارجلكم وقوله
فصيام ثلاثة ايام فان هذه النصوص مطلقة وقد تحقق النسخ في هذه الصور بهذه
الزيادات ولكن من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون مثل المخصوص
منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا وقد انتفى الشرطان قوله
لكنه تجوز ان يكون استدراكا من قوله صار حجة وان يكون من قوله كالمتواتر
اي لكن لما كان في الابتداء من الاحاد ثبت به اي بما ثبت من الشبهة علم اليقين ولم
يسقط اعتباره اي اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة في حق العمل لان الشبهة في خبر
الواحد والقياس فوق هذه الشبهة وهي لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فلان لا تؤثر
هذه الشبهة فيه اولى فاعتبرناها في العلم فاثرت في اسقاط اليقين • وقوله
لانا لا نجد وسعا دليل على اعتبار ما ثبتنا من الشبهة في حق العلم دون العمل •
وتقريره انا قبلنا المتواتر لانا لا نجد وسعا في رده لكونه ثابتا بيقين وانما
يشك فيه صاحب الوسواس كالعدم والمشهور لا يتميز عن المتواتر الا بالتشكك
فلو رددناه افضى الى الحرج فكان واجب القبول كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان
لصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله
يعني انما يحصل به العلم اذا غفل الشخص عن كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى
شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء اما لو تامل في ابتدائه لاعترا
ه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمانينة والاول علم اليقين وهذا كالبيان
لكون التمييز بينهما امرا شاقا والوجود العلم في كل واحد منهما لكن احدهما
يقين والآخر طمانينة • وذكر بن ابان ان المشهور على ثلاثة انواع ما يضلل جاحده
ولا يكفر كخبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول • والثاني قوله وما لا يضلل
جاحده ولكن يخطا ويخشى عليه المأثم كخبر المسح على الخفين لشبهة الاختلاف في الصدر
الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهم قالا سلوا الذين يروون المسح هل مسح
رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة
الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع ثبت الاجماع •

وثبت

وثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلهذا يخشى
على جاحده الاثم وثالثها لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطا مثل الاخبار التي اختلف فيها
الفقها في الاحكام نحو خبر الفاتحة لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من
المجتهدين ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه يصير الى اجتهاد وا
لخطا موضوع عن المجتهد لما ذكره شمس الائمة وفي جعل هذا القسم من اقسام المشهور
نظر **قال** رحمه الله باب خبر الواحد وهو الفصل الثالث من القسم الاول
وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا • وقال بعض
الناس لا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم • قال الله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة فلا ضرورة
له في التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا وكذ
الرأي من ضروراتنا فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين • وقال بعض اهل
الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد
الآحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك
الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيثبت على الخصوص للبعض
دون البعض كالوطي يكون من بعض دون بعض **الفصل الثالث** وهو الاتصال
الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال خبر الواحد وهو
كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان كان دون
المشهور والمتواتر ومعناه ان تعدد الخبر لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا بعد ان
لم يكن في الصدر الثاني والثالث روته جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل
هو احتراز عن قول من يفرق بين الواحد والاثنين فيقبل خبر الاثنين ويرد خبر الواحد
وبعضهم قبل الاربعة دون غيرها فسوى الشيخ بين الكل وذكر المتواتر ههنا مستغنى
عنه لانه لما كان دون المشهور يكون دون المتواتر بالضرورة اما الشبهة فيه
صورة فلعدم اتصاله بالرسول عليه السلام قطعا واما معنى فلان الامة •
ما تلقته بالقبول وهذا اي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وهو
مذهب اكثر اهل العلم وجميع الفقها • وقال بعض الناس لا يوجب العمل لانه لا يوجب
العلم فان العلم لازم للعمل وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم وهم في باب
اللازمة فرقتان فرقة تنفيها بالنص فهو القاساني وابن داود والروافض
فقالت قال الله تعالى • ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبعه من قفا يقفوا وهو
الاتباع واخرى تنفيها بالعقل وهو الجبائي وجماعة من المتكلمين فقالت لان صاحب
الشرع وهو الله تعالى موصوف بكمال القدرة والرسول يبلغ عنه فلا ضرورة
له في التجاوز عن دليل يوجب علم اليقين فيكون العمل مستلزما للعلم ولا علم فلا عمل •
قال بل الدلالة للنص على مدعاهم لان العلم ذكر نكرة في سياق النفي فيقتضي انتفاءه
اصلا وفي خبر الواحد نوع علم وهو غالب الظن فانه علم • قال الله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات • اجيب بان كلامنا في العلم وهو ليس بمفيده بالاتفاق واتباع الظن
محرم بقوله ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فان اعترض بالمعاملات
فان خبر الواحد مقبول يوجب العلم بها اجابوا بقولهم بخلاف المعاملات فان قوله

لاثم

لك

هن

فيها الحجر من اطهار وكل حق لنا بطريق لا شبهة فيه وكذا الراي وان كان مستمسكا به في الاحكام
مع عدم افادته العلم من ضروراتنا لان الحادثة اذا وقعت ولم يوجد فيها نص يحتاج
الى القياس ضرورة وهذا انما يحتاج اليه على قول من جوز منهم العمل بالقياس فاما
على قول من لم يجوز مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى ذكر هذا الفرق واذا
كان من ضروراتنا لا من الشارع استقام ان يثبت غير موجب علم اليقين وقال بعض اهل
الحديث الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين ضرورة وهو مذهب احمد
ابن حنبل رضي الله عنه وقال داود الظاهري انه يوجب علما استدلاليا واستدل
بما تقدم من ان العمل يستلزم العلم لما تلونا والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لاستلزام
وجود الملزوم بدون اللازم وما كان ثبوته بالملازمة فهو استدلالي وقال الاول
انا نجد في انفسنا العلم بالمخبر به في خبر الواحد مع شرائط صحته ضرورة من غير استدلال
بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر فانه قد ورد الاحاد في احكام الاخرة كعذاب القبر ورؤية
الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم ويحصل لنا ذلك من غير نظر واستدلال
فان قيل لو كان ذلك ضروريا لما وقع الاختلاف فيه اجابوا بان هذا العلم يحصل كرامة
من الله تعالى فيجوز ان يثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطي يعلق من بعض دون
بعض على ان وقوع الاختلاف لا ينافي كونه ضروريا كما في المتواتر قال رحمه
الله ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل
المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس
وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم وقال
جل ذكره فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا في كتاب الله اكثر من ان يحصى
استدل الشيخ للمذهب المنصور بالكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما
الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه
ووجه الاستدلال انه خاطب بالبيان كل احد منهم ونهى عن كتمانه وكل واحد انما خوطب
بما في وسعه وليس في وسعهم ان يجتمعوا اذا هيبن الى كل احد من الخلق شرقا وغربا البيان
فتعين ان الواجب على كل احد اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد ولان اخذ الميثاق
من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل الدين يتناول كل احد ثم من ضرورة توجه
الخطاب الى كل احد قبول امره والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة في
الامر بالبيان والنهي عن الكتمان الا هذا واعترض بمنع انحصار الفائدة في القبول بل
لجواز ان تكون الفائدة هي الابتلاء ليستحق الثواب بالامتثال والعقاب بالامتناع
يؤيده دخول الفاسق منهم تحت خطاب البيان وان كان غير مسموع منه وكذا الانبياء
مامورون بالتبليغ وان علموا بالوحي قطعا انه لا يقبل منهم واجيب بان للبيان طرفين
طرف المبلغ وطرف السامع وما ذكرتم من الفائدة تختص بجانب المبلغ وليس في جانب
السامع فائدة سوى وجوب القبول ورد بان جواز العمل فائدة سوى الوجوب
فلا يكون هو الفائدة دون الوجوب واجيب بان الجواز ههنا ملزوم للوجوب
لان من انكر الوجوب انكر الجواز واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه قبل التوبة
بل الواجب عليه التوبة ثم يترتب البيان عليه ولعل هذا بيانه يفيد وجوب القبول
وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ووجه التمسك به ان الله تعالى اوجب
على كل طائفة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع وانما وجب الانذار طلبا

للحذر

للحذر لقوله تعالى لعلهم يحذرون فان الترجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو كـ
الامر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا ام
روى واحد او اثنان حديثا يقتضي المنع عن شيء وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا
وجب العمل بخبر الواحد والاثنين وجب ههنا مطلقا لعدم القائل بالفصل ورد بان
المراد به اكثر ما قيل فيه وهو العشرة لم يخرج خبرهم عن الاحاد لما تقدم وقيل سلمنا ان الراجع
مامور بالانذار ولكن لا نسلم ان السامع مامور بالقبول كالشاهد الواحد فانه مامور
باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية واجيب
بان وجوب الانذار انما هو للحذر ولا بد من القبول والشهادة الفردة مقبولة اذا انضم
بكل في الشاهد مما يمنع الاداء لكن لا يثبت به الحكم لان النصاب شرط بالنص وهذا اي
الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله العزيز اكثر من ان يحصى من ذلك قوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال من غير فصل بين المجتهد وغيره ولو لم يكن القبول
واجبا لما كان السؤال واجبا لعدم الفائدة اذ ذاك ومنه قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كونوا قوامين بالقسط امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول
بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله ولو لم القبول واجبا كان وجوب القيام والشهادة
وعدمهما سواء وهو ممتنع ومنه قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الى قوله اولئك يلعنهم الله اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي
عليه السلام شيئا اظهاره فلو لم يجب قبوله كان الاظهار كعدمه ومنه قوله ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين والتثبت في خبر الفاسق ولو كان كون الخبر خبر واحد
مانعا من القبول لم يكن لتعليله بمجيء الفاسق فائدة قال رحمه الله واما السنة
فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قبوله خبر الواحد مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان
في الهدية والصدقة وذلك لا يحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل
علي ومعاذ وعتاب ودحية وغيرهم رضي الله عنهم وهذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان
يخفى وكذلك الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا بها وقد ذكر محمد رحمه الله
في هذا غير حديث في كتاب الاستحسان واقتصرنا على هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها
واجمعت الامة على قبول اخبار الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واما
الاستدلال بالسنة فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل خبر الواحد في الهدية
والصدقة مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة روي ان سلمان
كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين
طالبا للحق حتى قال له بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحنيفية فقد قرب اوانها
فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه
خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان
يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بقدومه
اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال الصدقة فقال لاصحابه كلوا ولم
ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ووضعه بين
يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل النبي صلى الله عليه وسلم ياكل فقال سلمان هذه
اخرى ثم تحول خلفه فعرف مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم
فقبل عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع كونه عبدا وذلك اي قبول خبر الواحد

بالطائفة يجوز ان يكون
جماعة فلا يكون خبر
الواحد واجيب
بان الاصح في
تفسيرها هو
الواحد
على ما
ذكرنا
صح

كثيرا ان الملوك كانت تهدي على ايدي الرسل وكان عليه السلام يقبل قولهم وقبل شهادة
الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قومه بارتدادهم حتى عزم على
غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا، وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة
الى ارض العدو. قوله ومشهور عنه اي اشتهر عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق
التواتر انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام بعث عليا رضي
الله عنه الى اليمن وبعده معاذا اميرا ليعلم الاحكام والشرائع وبعث عتاب بن اسيد
الى مكة اميرا معلما للشرائع وبعث دحية الكلبي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى
الحبشة وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب
الاسكندرية وغيرهم ممن يطول ذكره وكذلك الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالاحاد وحاجوا
بها في وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وهذا اجماع منهم على قبولها وصحة الاحتجاج
بها فمنها ما تواتر من رجوع عمر الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبيا
يدفنون حيث يموتون. وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه
صدقة. ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين
ومنها عمل ابن عباس رضي الله عنهما في ربوا النقد بخبر ابي سعيد الخدري وذلك اكثر من
ان يحصى وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع
ابن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار
وطاوس وسعيد بن المسيب وفقها الحرمين والبصرة والكوفة ومن تابعهم كعلقمة والاسود
والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقها من غير انكار عليهم من احد في عصر.
فان قيل هذه اخبار احاد فالاستدلال بها دور. اجيب بانها وان كانت كذلك لكنها
متواترة من جهة المعنى كسخاوة حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه. فان سلمنا عدم لزوم الدور
لكن لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة ولئن سلم فقبولهم معارض بانكارهم اياها في
كثير من الوقايع فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه
رواية محمد بن مسلمة وعمر انكر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت عائشة رضي الله
عنها خبر ابي هريرة في تعذيب الميت ببكاء اهله ورد علي خبر معقل بن سنان في قصة
بروع بنت واشق. اجيب بانه من عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها دون
غيرها. قال عمر رضي الله عنه لولا سمعنا هذا لقضينا برأينا ولو كان العمل بغيرها لكانت
العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله لا سيما في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل
الى ما ظهر من الاخبار. واما انكار من انكر فعند الارتياب في عدالة الراوي او فوات
شرط او وجود معارض لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها وعمل من عمل لظهورها الا لخصوص
تلك الاخبار بحيث تحقق ظهور الصدق وجب العمل به كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر
وقد ذكر محمد رحمه الله في هذا اي في قبول خبر الواحد او في عمل الصحابة بخبر الواحد
اي احاديث كثيرة واكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وغيرهما لوضوحها
ولم يذكر ما اورده محمد رحمه الله لشهرتها واجمعت الامة على قبول اخبار الاحاد من
الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واجماعهم في هذه الصور يدل على ثبوت الحكم
في المتنازع فيه ولو قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات يقبل خبر من
يسكن القلب الى صدقه من صبي او فاسق ولا يقبل خبرهما في اخبار الدين قلنا محل الاستدلال
استعمال قول من لا يؤمن من الغلط بوقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان

احدهما

احدهما يتساهل لا الاخر وراعى في الجميع الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه ومما
ذكروا من الفرق ليس بصحيح لان الضرورة تتحقق في الاخبار لتحققها في المعاملات اذ المتواتر لا يوجد
في كل حادثة. والجواب عن تمسكهم في الايتين انا نسلم المراد بها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل فيما
يكون المطلوب منه العلم يقينا من اصول الدين وقيل المراد من قوله ولا تقف منع الشاهد عن
جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذي يوجب
العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع. قال رحمه الله واما المعقول فلان
الخبر صار حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة بعد اهلية الاخبار
يترجح الصدق وبالفسق يترجح الكذب فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل
ويعتبر احتمال السهو والكذب بسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير علم اليقين
الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراي وعمل الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك
هذا الخبر من العدل يفيد علما بغالب الراي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه
اضطراب فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة لان العيان
يرده من قبل انا بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا
لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله. واما الاستدلال
بالمعقول فهو ان الخبر يصير حجة بصفة الصدق وكل خبر يحتمل الصدق والكذب فبعض ما هو
حجة بصفة الصدق يحتمل الصدق والكذب. اما الاولى فلان الكذب لا حظ له في نفسه
فكيف يكون حجة على غيره. واما الثانية فلان احتمال الصدق والكذب لازم من لوازم الخبر
لا نزاع لاحد في ذلك وانما النزاع في صلاحيته لان يقع تعريفا له وهاهنا شك اورده بعض
المتاخرين وهو ان احتمال الصدق والكذب لو كان لازما من لوازم الخبر لما انفك الخبر عنه
واللازم باطل فان اخبار الله لا تحتمل الكذب اصلا وخبر فرعون ومسيلمة عن الالوهية
والنبوة لا تحتمل الصدق اصلا. والجواب ان ذلك تشكيك في المسلمات وهو مردود
وبالعدالة بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق فيه وبالفسق يترجح الكذب فاذا اخبر
عدل بخبر اشتمل ذلك على ما يوجب قبوله وما يوجب رده واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال
احدهما فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال السهو في سقوط علم
اليقين ولم يعكس لان العمل من غير علم اليقين صحيح فان العمل بالقياس عند جمهور العلما صحيح وانه
يفيد غالب الراي وعمل الحكام بالبينات صحيح بالاجماع وان كان احتمال السهو والكذب
فيه باقيا لكونه خبرا لم يصل الى حد التواتر وهذا الخبر اذا صدر من العدل يفيد علما
بغالب الراي وهو كاف للعمل فيجب العمل به وهذا ضرب فيه علم اضطراب فكان دون
علم الطمانينة. واما دعوى اليقين به فباطل لا محالة لان العيان يرده فانا نجد من انفسنا
عدم حصول علم اليقين بخبر الواحد وانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا
اولى واصل ذلك ان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد
سفه نفسه اي امتهنها واستخف بها وقيل نصبه على التمييز كالم راسه وهو داخل في حد
التمييز لكونه معرفة وقيل معناه سفه في نفسه بحذف الجار كقولهم زيد ظني مقيم اي في ظني
والاول وهو ان يكون مفعولا سفه اولى واضل عقله حيث صرفه عن مقتضاه والله اعلم
قال رحمه الله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق
باجماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحمت الاراء سقطت الشبهة فاما
الاحاد في احكام الاخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا

من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذ العقد فضل على العلم
والمعرفة وليس من ضروراته • قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم • وقال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل والله اعلم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه
ينقسم • قيل هذا يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر الخصم في الباب الاول ان المتواتر عما سمع
من قال من اهل الحديث العلم الاستدلالي يثبت بخبر الواحد لان خبر المتواتر لما اوجب العلم
وليس فيه الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد ايضا العلم لانه لا اثر للاجتماع في
تغيير الحقائق فان العمي المجتمعة لا تبصر الا ولا افرادا وتقرير الجواب ان لزوم الصدق
في المتواتر بسبب اجتماع الافراد وصف حادث فلزوم الصدق وصف حادث وليس
في ذلك تغيير الحقيقة وانما فيه حصول زيادة قوة باجتماع الاشياء وذلك مشاهد في
المحسوس معلوم في المعقول والمشروع فان باجتماع طاقات الحبل يحصل فيه من القوة
ما لم يكن قبله وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولم يكن قبله وباجتماع
الحروف والكلمات صار القران معجزا ولم يكن ذلك في احادها ويجب على القاضي •
بشهادة اثنين او اربعة ما لا يجب بشهادة واحد ويثبت بغسل الاعضاء الاربعة من حل
الصلوة ما لا يثبت بدونها وهذا مثل اجماع الامة فان الآراء اذا ازدحمت سقطت
الشبهة **قوله** فاما الآحاد في احكام الآخرة جواب عن قول الخصم وقد ورد •
الآحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر ولا حظ الا العلم • وتقريره ان من ذلك ما هو
مشهور ومن ذلك ما هو خبر واحد يوجب ضربا من العلم وفيه ضرب من العمل ويكون
موجبا لذلك العمل اما ان فيه ضرب علم فلما قلنا انه يفيد علما بغالب الرأي واما
ان فيه ضربا من العمل فهو عقد القلب فانه فضل على العلم والمعرفة والظاهر فيهما
الترادف هاهنا وليس عقد القلب من لوازم العلم ايضا لانفكاكه عنه • قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فكان اليقين بحقيقة محمد عليه السلام عندهم
حاصلا دون عقد القلب والعقد ايضا قد يكون بدون العلم كاعتقاد المقلد •
وقال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان اهل الكتاب
كانوا يعرفون رسول الله بنعته وصفته واسمه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره
بالوصف المعين المشخص كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم من بين الصبيان • عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر بن الخطاب
لعبد الله بن سلام ان الله عز وجل انزل على نبيه عليه السلام الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فكيف يا عبد الله هذه المعرفة فقال عبد الله بن سلام يا عمر
لقد عرفته فيكم حين رأيته كما اعرف ابني اذا رأيته مع الصبيان يلعب وانا اشد معرفة
بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني فقال عمر رضي الله عنه وكيف ذلك يا ابن سلام قال
فقال لاني اشهد ان محمدا رسول الله حقا ويقينا وانا لا اشهد بذلك على ابني لاني
لا ادري ما احدث النساء فلعل الام قد خانت فقبل عمر رضي الله عنه رأسه •
وقال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت واصبت ومع ذلك فلم يعتقدوه فصح الابتلاء
بالعقد ويكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي هو عمل القلب وان لم يكن موجبا
لعلم اليقين كما صح بالعمل بالبدن ولهذا اي ولان الابتلاء بعقد القلب يصح جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل وقبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء بعقد القلب

واذا ثبت

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا الباب لبيان تقسيمه والله تعالى اعلم
قال رحمه الله وهذا **باب** تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة وهو ضربان
معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف
بالرواية دون الفقه والفتيا واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروي عنه الثقات
ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن
والرد واختلف فيه او لم يظهر حديثه بين السلف فصار قسم المجهول على خمسة اوجه •
اما المعروف فالخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم
ممن اشتهر بالفقه والنظر وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تأيد به
وان خالفه ترك القياس به • وقال مالك فيما حكي عنه بل القياس مقدم عليه لان القياس
حجة باجماع السلف وفي بعض اتصال هذا الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما
دخلت الشبهة في نقله والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل برأيه والوصف ساكت
عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف في الابانة والسماع فوق الرأي في
الاصابة ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلا يجوز التحري معه **تقسيم**
خبر الواحد باعتبار التقسيم في الراوي فانه على ضربين معروف ومجهول **والاول**
على نوعين من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه •
والفتوى والمجهول على خمسة اوجه باعتبار الاخذ عنه لانه اما ان يروي عنه الثقات
ويعملوا بحديثه ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن الطعن فيه او يعارضوا
بالطعن والرد او اختلف فيه الناس او لم يظهر حديثه بين السلف فلم يقابل برد ولا
قبول والمراد بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا منه بالعمل وليس
المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل ربما يقبل قول العدل وان كان
كاذبا او غالطا ولا يقبل قول الفاسق وربما كان صادقا فاما المعروفون بالفقه
والتقدم في الاجتهاد من الصحابة فهم الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد
الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم كابي بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم وحديثهم حجة
سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا فقد تأيد القياس به وان
كان مخالفا ترك القياس به • وحكي عن مالك رحمه الله ان الخبر اذا خالف القياس يقدم
القياس عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا الحديث الذي خالف
القياس شبهة وما كان حجة باجماع السلف فظاهر واما ان في اتصال هذا الحديث
شبهة فلانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد الخبر فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة
يروي الوضوء مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ورد على حديث
بروع بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي والشعبي •
ما روي ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو كان شر الثلاثة لما استؤني بامه ان تضع حملها
وهذا نوع قياس • واما ان ما كان حجة باجماع السلف مقدم على ما فيه شبهة فلان ما فيه
شبهة من الخبر يحتمل السهو والكذب على رواته وذلك لا يوجد في القياس فكان مقدما
عليه • واجاب **الشيخ** بجوابين • احدهما ان الخبر يقين باصله لانه كلام مسموع من رسول
الله صلى الله عليه وسلم وانما دخل الشبهة والاحتمال في نقله والرأي محتمل باصله في

كل وصف على الخصوص فانه يحتمل ان يكون هو المؤثر وان لا يكون فكان الاحتمال في الراي اصلا
وفي الحديث عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارضي فكان العمل بالخبر
اولى ● والثاني ان الوصف الذي عينه المجتهد بمنزلة الخبر من حيث انه يضاف اليه
الحكم واعمال الراي في التامل فيه للوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر لان تحققهما
موجبين انما هو بذلك والقياس راي يتعدى به الحكم بواسطته الى الفرع عملا بذلك
الوصف بمنزلة العمل بالخبر فكانا مستويين في الرجحان للخبر لان الوصف ساكت عن
البيان اي عن اثبات حكم الشرع حقيقة والخبر بيان بنفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم
فكان فوق الوصف في الابانة اي في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في الاصابة
اذ لا مدخل للاحتمال لسوية حسا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الراي ●
واذا كان كذلك كان تقديم القياس على الخبر تقديم الضعيف على القوي فلا يجوز
ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فمنعنا التحري معه واما ما تمسك
به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس بشيء لان ردهم كان لعدم فقه الراوي او لمخالفة ●
اخر عارضه قال رحمه الله واما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف
بالعدالة والحفظ والضبط مثل ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق ●
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي ووجه ذلك
ان ضبط حديث النبي عليه السلام والاحاطة بها لم يؤمن من ان يذهب عليه شيء من معانيه
بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله وانما نعني بما قلنا
قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا
رحمه الله حكى عن ابي حنيفة رحمه الله في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله
عنه وقلده فما ظنك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب عند اصحابنا رحمهم
الله في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الراي والقياس لانه اذا ●
انسد صار الحديث ناسخا للكتاب والحديث المشهور معارضا للاجماع ● واما
رواية من لم يعرف بالفقه اي كان قليل الفقه بالنسبة ولكنه معروف بالعدالة ●
والحفظ والضبط كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم فان وافق حديثه
القياس وجب العمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي ●
من كل وجه وهو كالتفسير للضرورة فلو كان مخالفا لقياس موافقا لاخر لم يترك بخلاف
خبر المجهول فانه اذا كان كذلك جاز تركه والعمل بالقياس المخالف ووجه ذلك اي
وجه عدم القبول عند الانسداد ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر ●
لانه اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية كبار
الصحابة وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فانه جاز في كثير من الاخبار امر ●
النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة
لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصور فقه الراوي
عن درك معاني الحديث اذ النقل بالمعنى انما يكون بقدر فهم المعنى وحينئذ لم يؤمن
من ان يذهب عليه شيء من معانيه بسبب نقله فيدخل في الخبر شبهة زائدة يخلو
عنها القياس فانها في القياس ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن
الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فلم
القياس ثم لما كان هذا الكلام موهما للازدراء والطعن ببعض الصحابة اعتذر ●

الشيخ

عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم
فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي
عليه السلام صح

الشيخ بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه
الحديث اي بما هو فقه لفظه صلى الله عليه وسلم فاما ان نعني به الازدراء اي الا
بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله حكى عن ابي حنيفة رحمه الله في مواضع كثيرة انه
احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مثل تقدير الحيض وغيره فما ظنك في ابي
هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس مع اشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة
بدعائه صلى الله عليه وسلم بالفهم على ما روي عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمه اليه ●
ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها
مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا ● وقد روى عنه قريب
من ثمانمائة من اولاد المهاجرين والانصار وذلك مما يدل على عدالته واعترافهم
له بالضبط والاتقان والمذهب عند اصحابنا في حديث امثالهم ان لا يرد الا
اذا انسد باب الراي والقياس فانه يترك الخبر لصيرورته ناسخا للكتاب وهو ●
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس وللحديث
المشهور وهو حديث معاذ وغيره ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجية
القياس عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا
يعتبر بخلافهم وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع مثله ●
على ما عرف ان شاء الله قال رحمه الله وذلك مثل حديث ابي هريرة رضي
الله عنه في المصراة انه انسد فيه باب الراي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة
معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر في وجوه اخر ذكر
في موضعها ● اي لكون الحديث ناسخا مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير ●
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر
ويروى باحد النظرين ● ويروى من اشترى شاة محفلة فهو باحد النظرين ثلاثة ايام
والتصرية لغة الجمع يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع
بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري بها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناه وقوله ●
باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني بعد الحلبة الثانية
ويعني قوله بخير النظرين بنظرة لنفسه بالاختيار والامساك ونظرة للبائع بالرد والفسخ
وهو حديث مخالف للقياس ينسد به باب الراي من كل وجه فكان ناسخا للكتاب
والسنة الموجبين للعمل بالقياس ومعارضا للاجماع فيكون مردودا وذلك لان ضمان
العدوان فيما له مثل انما هو بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه الاية وفيما لا مثل له بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من اعتق شقصا له في عبد قوم نصيب شريكه على ما مر في باب الاداء والقضاء ●
والاجماع منعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين ثم اللبن ان كان من ذوات
الامثال يضمن بالمثل والقول في بيان مقداره قول من عليه وان لم يكن منها يضمن ●
بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع ● وقوله
في ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب الى قوله معارضا للاجماع ●
وقوله في وجوه اخر يعني انه مخالف للقياس في هذا الوجه المذكور وفي وجوه اخر

ذكرها في بعض تصانيفه والقاضي ابو زيد ذكرها في الاسرار قال ان حديث المصراة مخالف
للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع من تمر بمقابلة الذي حلب بعد الشرا
والقبض واللبن بعدها لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعد
التعدي ولا بالعقد لان ضمان العقد يثبت بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي
حدث بعد القبض وكذا الذي حدث عند القبض ثم حلب بعد القبض لان الذي
كان عند العقد لم يكن مالا لكونه باطنا كالحمل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل
تحت العقد ويصير مالا بالحلب بعد القبض فيصير كالكسب ولئن كان مالا كان
صفة للشاة فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض لم يسقط
شي من الثمن فكذا بعد القبض ولئن جاز ان يقابله الضمان فهو ضمان العقد فينبغي
ان يسقط من البايع حصته من الثمن ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن المثل
او القيمة اما الصاع من التمر فلا يقوم قبل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع لابقال
ضمان العدوان مقدرا بالمثل او القيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن
والمضمون له وههنا ليس كذلك لان ضمان العدوان ليس بمشترط فيه العلم
بقدر المضمون بالاجماع فان من اتلف حنطة من صبرة او شيا ها من قطيع غنم ولا
يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة ولا يعدل الى شي
اخر بسبب الجهل بل يؤمران يتفقا على شي ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الاخر
فكذلك ههنا فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده اوتاويله وان
كان بعيدا احترازا عن الرد وهو انه كان ذلك صلحا للاحكام او من اسباب الاحكام
وظن الراوي انه كان حكما لما انهم كانوا يستجيزون نقل الحديث بما عندهم من المعنى
فنقل على ما ظن بعبارته فان قيل قد عملتم بحديث القهقهة مع ان روايه معبد
الجهني وهو غير معروف بالفقه بين الصحابة وابو هريرة اعلى مرتبة منه في العلم
اجيب بان خبر القهقهة رواه كثير من الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وانس
وعمران بن الحصين واسامة وعمل به كبار الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود
وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول رضي الله عنه فلهذا وجب تقديمه على القياس
وذكر في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي نسب اصحابنا الى الطعن على ابي
هريرة وليس كذلك بل جميع الصحابة فانه لا اشكال ان ابن عباس وعايشة من فقها
الصحابة مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتيا وكانا لا يريان ترك القياس الجلي
بقول ابي هريرة حتى رد احتجاج ابي هريرة الوضوء مما مسته النار ولذلك رده علي
فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس فكل لا نظر به وجميع الصحابة الا الصلح
ثم اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي
ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتاخرين واما عند
الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل
يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على
القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلما لان التغيير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير
المعنى لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم
وقوفهم عليه وعدالتهم ترفع تهمة الزيادة والنقصان عنه ولان القياس يوجبا

وهنا

وهنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا
ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان الجنين
ان كان حيا اوجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شي وقبل خبر الضحاك في توريث
المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت
والزوج لا يملك بدليل انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا مع
انه مخالف للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل
عن احد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث واجاب
عن حديث المصراة والعرية ونحوهما ان ترك اصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو
قوله تعالى فاعتدوا والسنة المشهورة وهو قوله من اعتق شقصا الحديث او
الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لعدم فقه الراوي
على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيا من اسباب الاجتهاد
وقد كان يفتي بالحفظ في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا مجتهد مع
انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا له عليه السلام بالحفظ فاستجاب
الله له فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال الحنظلي ثبت عندنا الاحكام بثلثة الاف حديث
وروى ابو هريرة رضي الله عنه منها الفا وخمسماية وقد روى جماعة من الصحابة عنه
فلا وجه لرد حديثه وهذا وان كان فيه حظ لجانب ابي هريرة ففيه تركه الحفظ
لجانب علي وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم قال رحمه الله واما المجهول
فانما نعني به المجهول في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين مثل وابصة
ابن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن
بعد النقل فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف
بالتقصير وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل بن
سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال
ابن ابي مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر
مثل نسايها فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود ورده علي رضي الله عنه لما خالف رايه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم
لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا وانما يترك اذا
خالف القياس وقد روى عنه الثقات مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع
ابن جبير والحسن فثبت بروايتهم عدالته مع انه من قرن العدول فكذلك صار حجة
وشاعه عليه اناس من اشجع منهم ابو الجراح وغيره المجهول في رواية الحديث هو من
لم يعرف الا بحديث او حديثين فلما كان المجهول يطلق على مجهول النسب وتلك الجهالة
غير مانعة عن قبول الحديث احتاج الشيخ الى تفسيره احترازا عنه كوابصة بن معبد بالصاد
المهملة روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة
وسلمة بن المحبق بكسر البا على رواية المعرب لكن الا واهل الحديث يروونه بالفتح واسمه
صخر البليد روى انه صلى الله عليه وسلم قال فيمن وطي جارية امراته فان طاوعته
فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل احد بالحديثين لان
القياس يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل

ابن سنان بن اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن وفي بعض النسخ معقل
ابن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لحديث هولا على الاقسام المتقدمة
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف
بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل اي عن الرد بعد ما بلغهم الحديث
صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد
النقل اي عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى
البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لان السلف
لا يتهم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فاذا سكتوا كان ذلك بيانا انه
مقبول وان اختلف فيه فقبله بعض ورده بعض مع نقل الثقات عنه فكذلك يعني
حديثه مثل حديث المعروف عندنا مثل حديث معقل بن سنان ابي محمد الاشجعي
في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال بن ابي مرة ولم يكن فرض
لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل
بحديثه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فانه روى عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا
حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال اجتهد فيه برايي فان يك
صوابا فمن الله وان يك خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان ارى
لها مثل مهر نسائها لا وكس فيه ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب
راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضائك وقد كان مات عنها هلال بن ابي مرة من غير فرض ودخول
فسر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك ورده علي لما خالف رايه اي مخالفته قياسه وهو
ان المعقود عليه عاد اليه سالما فلا يستوجب في مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
وهو اشارة الى انه من اهل البادية الغالب عليهم الجهل اذ من عادتهم الاحتبا على
الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابته
اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه
كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى حلفه وفي الصحاح بروع اصحاب الحديث
يقولونه بكسر البا والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم
واد والشافعي رحمه الله لم يعمل بهذا القسم اي بالمثال من هذا القسم اي بحديث معقل
ابن سنان لانه خالف القياس عنده كما خالف قياس علي لان الاصل عنده ان المهر لا يجب
الا بالفرض او بالقضا او باستيفا المعقود عليه ولم يوجد شي من ذلك فلا يجب شي
لان المعقود عليه رجع اليه سالما فكان كالطلاق قبل الدخول وهلاك المبيع قبل
القبض فكان مردودا وعندنا هو اي حديث معقل بن سنان حجة لانه موافق للقياس
لان المهر عندنا يجب بنفس العقد كما تقدم بيانه في اول الكتاب فيتاكد بالموت كما
يتاكد بالوطي لان بالموت ينتهي النكاح فيكون بمنزلة تسلم المعقود عليه وهو الوطي
ولهذا وجبت العدة واذا كان كذلك وجب العمل به قيل في كلام الشيخ اشتباه لانه
صدر الكلام في القسم الثالث وهو ما اختلف فيه بالرد والقبول فجعله مختلفا فيه بيننا
وبين الشافعي رحمه الله ثم حقق الخلاف في مثال جزئي فهو حديث معقل فجعله مقبولا
عندنا لموافقته لقياسنا ومردودا عنده لمخالفته لقياسه فان كان الاختلاف بيننا

وبينه

وبينه في هذا المثال الخاص لم يبق للتصدير بالقسم الثالث فايدة لان محل الخلاف فرد من
افراده لا هو وان كان كذلك في القسم الثالث فتحقيق الخلاف باعتبار موافقة القياس
ومخالفته في جزئي لا يستلزم تحقيقه في الاعم منه ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما
ان الاختلاف انما هو في القسم الثالث واذا كان الاصل مختلفا فيه فكل من جزئياته كذلك
لكن الشيخ لم يتعرض لبيان وجه الاختلاف في الاصل وانما مثل في صورة جزئية لان
الاختلاف في الاصل بناء على موافقته للقياس ومخالفته اياه فاكتفى بالتمثيل في صورة
جزئية فان قيل لا نسلم ان الاختلاف في الاصل لذلك بل لعدم القبول عنده لان الصحابة
ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رد خبر فاطمة وعلي رد خبر الاشجعي ولم ينكر عليهما غيرهما فكان
ذلك كالاجماع على رده فالجواب ان ردهما ايضا راجع الى مخالفة القياس اما رد
علي فلما ذكرنا انفا واما رد عمر فلما سياتي والثاني ان هذا القسم متفق عليه كالاول
والثاني لكنه يشترط موافقة القياس فما وافق منه قياس شخص قبله وحديث الاشجعي يوافق
قياسنا فقبلناه ويخالف قياسه فلم يقبله لكن هذا الوجه موقوف على العثور على
صورة تكون من هذا القسم ويكون موافقا لقياسه وقد قبله ولم اظفر بذلك ولما كان
هذا القسم مشروطا بنقل الثقات بين ذلك بقوله وقد روى عنه اي عن معقل الثقات
يعني هذا الحديث مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن
فثبت بروايتهم عدالته مع ان معقلا من قرن العدول وساعده عليه ناس من اشجع
كابي الجراح وغيره فلذلك صار حجة قال رحمه الله واما اذا كان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القيا
وصار هذا اعز حجة يحتمل ان يكون حجة على عكس المشهور فانه حجة يحتمل شبهة عند التامل
واما اذا لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب
العمل به في زماننا لكن العمل به جايز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز
ابو حنيفة رحمه الله القضا بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول
لا يجب العمل بها في زماننا لظهور الفسق وصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم
طمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق
شيا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل دون الوجوب والله اعلم هذا هو القسم الرابع وهو
وهو ما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه لانهم كانوا لا
يتهمون برد الحديث الثابت لا يتهمون بترك العمل فاتفاقهم على الرد دليل على اتهامهم
اياه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل به فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه
وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى وصار ذلك الحديث يسمى مستنكرا او منكرا ايضا
لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته فلا يعمل به على خلاف القياس وصار اعز حجة لكنه يحتمل ان
يكون حجة وهو على عكس المشهور فانه حجة يحتمل شبهة عند التامل واما اذا لم يظهر حديثه
في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به اذا ظهر في زماننا
لكن العمل به جايز لان العدالة اصل في ذلك الزمان وهو الصدر الاول وباعتبار هذا
الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يظهر في السلف يتمكن فيه تهمة فيجوز
العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به لكن لا يجب شرعا لان الوجوب لا يثبت
بمثله من الطريق الضعيف فان قيل لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فايدة
الجواز به قلنا جواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا

الى الحديث ولذلك اى ولكون العدالة اصلا في ذلك الزمان جوز ابو حنيفة رحمه الله القضا
بظاهر العدالة اى بشهادة المستور ولم يوجب القضا على القاضي لانه كان في القرن الثالث
والغالب في اهله الصدق واما في زماننا فلا يقبل خبر المجهول ما لم يتايد بقبول العدول
لغلبة الفسق ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضا بشهادة المستور
لانهما كانا في زمان فشو الكذب ثم لخص الكلام فقال المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته
الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان
المشهور يحتمل ان لا يكون حجة والمنكر يحتمل ان يكون حجة وقوله والمستنكر منه
اى من الخبر يفيد الظن يعني المغلوب منه وهو الوهم لان ما كان جهة الثبوت فيه
راجحا هو الظن وما كان جهة عدم الثبوت راجحا هو الوهم والمستنكر بهذه
المثابة وفي مقابلته خبر الواحد المستتر اى خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا
قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قال رحمه الله ومثال المستنكر
حديث فاطمة بنت قيس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل نفقة ولا سكنى فقد رده
عمر رضي الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وقال عيسى بن ابان فيه انه اراد
بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا وكذلك حديث بسرة
بنت صفوان في مس الذكر في هذا القسم اعلم ان المبتوتة تستحق النفقة والسكنى
في العدة عندنا وهو مذهب عمر وابن مسعود والنخعي والثوري وجماعة من
اهل العلم وقال مالك والشافعي رحمهما الله لها السكنى دون النفقة الا ان
تكون حاملا وهو قول الزهري وابن المسيب والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو
قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واحمد واسحق لانه روي ان فاطمة بنت
قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوع من
شعير وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد
في نفر من بني مخزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان ابا عمرو طلق
فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام لا نفقة لها ولا سكنى وارسل اليها
ان تنتقل الى ام شريك ثم قال ان ام شريك ياتيها المهاجرون فانتقلي الى ابن ام مكتوم
الاعمى فانك لو وضعت خمارك لم يرك والفريق الثاني قالوا ليس في روايات
اهل الحجاز ذكر السكنى فاوجبنا السكنى بعموم قوله ولا تخرجوهن من بيوتهن
وقوله اسكنوهن من حيث سكنتم فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية
لكنها لو كانت حاملا تستحق النفقة لصيانة الولد وحضانته لعدم انقضا العدة
بالولادة اذا كانت مرضعا وقلنا انها محتبسة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل
والمطلقة الرجعية وكالسكنى ولان في قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم
وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا ان بقراءته يزاد على الكتاب فدل ذلك على ان
النفقة مستحقة والجواب عن الحديث انه مستنكر ليس بحجة فانه روي ان عمر
رضي الله عنه قال حين روي له الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وهذا طعن مقبول من عمر رضي
الله عنه لانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان قال عيسى بن ابان اراد

بالكتاب

بالكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بهما اذ لو كان المراد عين النص لتلاه وروى
السنة وقيل هذا خلاف الظاهر بل في الكتاب ايجاب السكنى نصا قال الله تعالى
اسكنوهن من حيث سكنتم فاذا كان الزوج مكلفا بالاسكان كان عليه مؤنة الاسكان
وذكر في شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله ولا تخرجوهن وبالسنة ما قال عمر رضي
الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها النفقة ورده غير عمر مثل
اسامة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وابي اسحق والاسود وسعيد بن المسيب
والنخعي والثوري ثم عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد ولئن صح الحديث
فتاويله انها كانت بذية اللسان تبذو على احماء زوجها فاخرجوها عن بيته فامرها
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم تسكينا للفتنة فظنت
انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة وسكنى فان قيل ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فينبغي ان يكون مقبولا لا مستنكرا [illegible]
اجيب بانه انما لم يقبل لانه مخالف للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا فلا يعتبر
قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذا كان مستنكرا وكذلك اى
وكحديث فاطمة في كونه مستنكرا حديث بسرة الذي تمسك به الشافعي رحمه الله في
ان من مس فرج نفسه او غيره بباطن كفه بلا حائل ينقض الوضوء فان عمر وعثمان وعليا وابن
مسعود وابن عباس وابا الدرداء وسعد بن ابي وقاص وعمران بن حصين لم يعملوا به
حتى قال علي لا ابالي امسسته ام ارنبة انفي ولذا نقل عن جماعة من الصحابة وروى
ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل ياخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة على
هذا النعل لما اخذتها دينا انما قوام الدين الصلوة وقوام الصلوة الطهور فلم يكن في
صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا
ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوءا ووقع المسالة في زمن عبد الملك
ابن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقي منهم على ان لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ومعنى قولهم كتاب
ربنا انه تعالى بين الاحداث من دم وحيض وغائط ومني وشرع الاستنجاء وانه
لا يتصور بلا مس فثبت بالنص انه من التطهير فلم يجز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر
واما السنة فما روي عن قيس بن طلق انه قال قلت يا رسول الله افي مس الذكر
الوضوء فقال لا وعن عائشة رضي الله عنها انه سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي
امسسته ام امسست انفي نبه على العلة وهو انه عضو طاهر وعن ابي ايوب
قلت يا رسول الله مسست ذكري في الصلوة فقال لا باس به وحديث ابن طلق مستقيم
الاسناد غير مضطرب بخلاف ما روي من الاثار مما يوافق حديث بسرة فانه مضطرب
الاسناد قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار
والاثار قال رحمه الله وانما جعل خبر الواحد حجة بشرائط في الراوي فعقد
باب بيان شرائط الراوي التي هي من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة
ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد
الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل موجود من الحوادث بصورته
ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير موجودا واما الضبط فانما يشترط

لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب
فهو باطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق للخبر بمنزلة المعرفة والتمييز
لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل واما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في
خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل استدلالا والاحتمال
وذلك بالعدالة وهي الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في
خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق لكن
الكفر في هذا الباب يوجب تهمة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين
والكافر يسعى لما يهدم الدين الحق فيصير متهما في باب الدين فيثبت بالكفر تهمة
زائدة لانفصال حاله بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم تقبل شهادة الكافر
على المسلم لما قلنا من العداوة ولانقطاع الولاية • كون الخبر حجة مشروط بشرائط
في الراوي هي من صفاته وهذا الباب لبيان ذلك واما قوله من صفات
الراوي لان ما ذكر في الباب الذي قبله من كونه معروفا او مجهولا لم يكن صفة له
حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة والجهل يتعلق به وان قاما بالغير واما ما ذكر
في هذا الباب فهي صفات قائمة به فلهذا قال من صفات الراوي وهي اربعة
العقل والضبط والاسلام والعدالة والحصر استقرائي • وقيل لانه لا يخلو اما ان
يكون شرطا لوجود الخبر او لا فان كان الاول فهو العقل • وان كان الثاني فلا
يخلو اما ان يكون شرطا لصدق الخبر او لدفع تهمة الكذب والثاني هو الثالث
والاول اما ان يكون شرطا لثبوت الصدق بنفسه او للعلم به والاول هو الضبط
والثاني هو العدالة اما اشتراط العقل فلان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى
انتظامه من حروف مهجاة ومعنى وهو دلالته على ما اريد به ومعنى الكلام لا يوجد
الا بالتمييز والعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب لكونه ترجمة
عنه واظهار ذلك لا يقع بمجرد الصوت والحروف بلا معناه ولا يوجد معناه الكلام
الا بالعقل ولا يوجد الكلام الا بالعقل الا ترى ان الطيور يسمع منها حروف منظومة
ولا يسمى ذلك خبرا ولا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز ولهذا لا يجب سجدة التلاوة
بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين فكان العقل شرطا لوجود الكلام بصورته ومعناه
واما اشتراط الضبط فلان الكلام في خبر هو حجة والكلام اذا وجد خبرا يحتمل
الصدق والكذب ليس بحجة فليس الكلام فيه واما الحجة هو الصدق فالكلام
في الخبر الصدق فصار الصدق بالخبر لثبوت حجيته بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل
الكلام ولا صدق الا بالضبط فلا حجية للخبر الا بالضبط لان الصدق عبارة
عن مطابقة الواقع فما لم يضبط لم يقدر على الاتيان بالمطابق • واما اشتراط
العدالة فلان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب وصدقه لا يثبت بالضرورة
بل بالاستدلال مع احتمال ان لا يكون صدقا وذلك اي الاستدلال انما يكون
بالعدالة والعدالة هو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق
في خبره فان بالامتناع عن محظورات دينه يستدل على الامتناع عن الكذب في امور
الدنيا والدين فانه ايضا محظور من محظوراته بخلاف غير العدل فانه لما لم
يبال بارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي بالكذب
ايضا فعلم ان العدالة شرط للعلم بالصدق • واما اشتراط الاسلام فقد ذكر

بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر اعظم الكبائر والفسق مانع عن القبول
فالكفر اولى بذلك فشرط الاسلام ليترجح جانب الصدق كالعدالة والضبط فاشار
الشيخ الى ضعف هذا بقوله فليس بشرط لثبوت صدقه لان الكفر لا ينافي الصدق لان
الكافر اذا كان مترهبا يعتقد حرمة الكذب يقع الثقة بخبره كما في امر الدنيا بخلاف
الفاسق فان جرأته على المحظور مع اعتقاد حرمته تزيل الثقة عن خبره لان الكفر في باب
نقل الكذب يورث تهمة زائدة في خبره تدل على كذبه يجب بها رد الخبر لان الباب
باب الدين والكافر عدو الدين يسعى لما يهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه
فيصير متهما في باب الدين فيثبت بالكفر تهمة زائدة في خبره وهو المعاداة لانفصال
حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده فان شهادته لا تقبل لمعنى زائد يورث تهمة
الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا ولهذا اي ولثبوت التهمة الزائدة
وهي المعاداة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان عداوته ربما تحمله على اضرار
المسلم بشهادة الزور • وقوله ولانقطاع الولاية اشارة الى معنى اخر يرد به شهادته
وهو ان الشهادة من باب الولاية ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا •

قال رحمه الله باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها اما
العقل فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى اختلف عبارات القوم في تعريف
العقل واختار القاضي ابو زيد وشمس الائمة ما ذكره الشيخ ههنا وهو قوله نور يضيء
به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى ونحن نحتاج اولا الى حل تركيبه ثم بيان ما عليه فالضمير في
به راجع الى النور والضمير في به الثاني راجع الى الطريق والضمير في اليه راجع الى حيث
وفي يدركه الى المطلوب وفي بتأمله الى القلب وانما سماه نورا لان النور هو الظاهر
المظهر والعقل للبصيرة التي هي عين الباطن بهذه المثابة بل اولى لان بواطن الاشياء
ومعانيها مستترة فكان اولى باسم النور وتفسيره ان العقل نور يتضح به طريق
يبتدأ سلوك ذلك الطريق عند انتهاء درك الحواس فيظهر المطلوب للقلب بتأمله
بتوفيق الله تعالى ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان
اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بالعقل فاذا نظر الى بناء عال مثلا وانتهى
ادراك بصره يدرك بالعقل ان له بانيا ذا حيوة وعلم وقدرة الى سائر اوصافه
التي يحتاج البناء اليه واعترض على هذا التعريف بان قوله يبتدأ به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس غير صحيح اذ قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب
فانا اذا استدللنا بالنار على وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه
عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك وبان المراد بالقلب ان كان النفس كما ذهب اليه
بعض العلماء فلفظ القلب في التعريف غير ظاهر فلا يجوز وان كان المراد غير النفس فذلك
غير صحيح ايضا لان المدرك في الحقيقة هو النفس واجيب عن الاول بان الطلب بعد
بداية المعقولات بمرتبة او مراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء المحسوسات كما ذكرت
وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه حينئذ لا يصدق قوله من حيث
ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ابتداء المعقولات على ان
الجواب مختص بما هنالك محسوس ينتهي يبتدأ منه واما اذا لم يكن كما اذا تصور العلم

ويندرج الى انه معنى راجع الى الذات او غير بديهي التصور ام فلم يتناوله والحق ان هذا انما
يتاتى فيما له صورة محسوسة فاما ما ليس بمحسوس فانما يتعين طريق العلم به من حيث يوجد
وتخصيصه بما له صورة محسوسة لان مناط التكليف نوع يحصل للنفس عند حصول
البديهيات باستعمال الحواس في الامور الجزئية فتنبها لاكتساب الفكريات بالفكر
او الحرس وسماها الشيخ عقلا مستفادا كما يجئ نعرف العقل بهذا الاعتبار لانه هو
المحتاج اليه فيما نحن فيه واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك
بها الانسان حقائق الامور • وعن الثاني بان لفظ القلب ظاهر في اصطلاح الشرع
فان الادراك فيه مضاف اليه كما نطق به الكتاب والسنة • قال الله تعالى ان
في ذلك لذكرى لمن كان له قلب نزل به الروح الامين على قلبك • وقال النبي صلى
الله عليه وسلم قلب المومن بين اصبعين الحديث • وقوله بتوفيق الله اشارة
الى ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة ثم
لا بطريق التوليد كما قالت المعتزلة بناء على اسنادهم افعال الحيوانات الى انفسها
فلما اسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد ومعنى التوليد عندهم
ان يوجب وجود شيء وجود آخر كحركة اليد والمفتاح وهو باطل لكونه مقدورا لله
فيمتنع وقوعه بغير قدرته • قال رحمه الله وانه لا يعرف في الشرع الا بالا
اختياره فيما ياتيه ويذره مما يصلح في عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقارنه ما يدل
على نقصانه في ابتدا وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم
الله وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته تعلقت احكام الشرع بادنى درجات
كماله واعتداله وانه البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه تيسيرا والمطلق من
كل شيء يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل فقلنا ان خبر الصبي ليس
بحجة لان الشرع لم يجعله وليا في امر دنياه ففي امر الدين اولى • وكذلك المعتوه •
اعلم ان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ان الانسان في اول امره عديم العقل
كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع
والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد له
العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة غريزيا ثم يحدث فيه شيئا فشيئا بخلق
الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه يكون قاصرا
وهذا الذي ذكره يشير الى ان العقل عنده هو المعرف وهو العقل المستفاد وما
تقدم عليه مما سماه استعدادا فانما يقال له عقل باعتبار ما يؤول اليه تسمية مجازية
واذا عرف هذا فقوله في الكتاب وانه لا يعرف معناه وان العقل المعرف وهو
العقل المستفاد لا يعرف في الشرع وجوده الا بطريق الاستدلال باثره عليه
وهو ان يختار الانسان فيما ياتيه ويتركه شيئا او الذي يصلح له في عاقبته اي عاقبة
ما ياتيه ويذره فان الفعل والترك قد يكون لكل واحد منهما حكمة وعاقبة حميدة
فاذا كان اتيانه او تركه على وجه يترتب عليه الحكمة الحميدة دل على وجود ما هو
مؤثر في ذلك وهو العقل وهو اي هذا العقل نوعان لانه مرتب الدرجات بين
الكمال والنقصان فالناقص منه ما يقارنه دليل يدل على نقصانه في ابتدا وجوده
وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا على ما كان في ابتدا وجوده والاشيء مما هو
كذلك بمتواط فلا شيء من العقل بمتواط فيكون قابلا للشدة والضعف والضعيف

بالنسبة

بالنسبة الى الشديد ناقص وهذا على تقدير كونه عرضا صحيح لا محالة اما لو كان جوهرا
فلم يكن صحيحا كما هو معلوم في موضعه وهو على الاصطلاح عرض واليه اشار قوله يوجد
ويوجد الاخر بقوة وبين النوع الثاني بقوله ثم هو اي العقل الموصوف بالزيادة بحكم
الله تعالى وقسمته متفاوت في الزيادة تفاوتا لا يدرك مداه ونحن نحتاج الى معرفة
ما هو مبنى التكليف منه وكان الغاية القصوى منه غير مدرك فالبعض لعدها غير
معلوم لعدم الدليل عليه فبقي ادنى درجاته وهو ايضا غير معلوم لكنه له امر ظاهر
يدل على وجوده غالبا وهو البلوغ فعلقت احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتداله
لوجود الدليل عليه وهو البلوغ فان عنده تكمل البنية وبكمالها تكمل قوى النفس •
والعقل منها فيكمل بكمالها اذا لم يعارضه عارض واقيم البلوغ مقامه تيسيرا قوله
والمطلق يجوز ان يكون بيانا لاخر تقريره ان الدليل قد دل على اشتراط العقل ولم
يدل على اشتراط نوع منه دون نوع فكان مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل
لان في الناقص شبهة العدم وادنى درجات كماله ما يوجد عند البلوغ فشرطنا
لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل وهو ما يدل عليه البلوغ فقلنا ان خبر الصبي
ليس بحجة في الشرع لان الشرع لم يجعله وليا في امر دنياه لعدم عقله وكل من لا يكون
وليا في امر دنياه لذلك فلان لا يكون وليا في امر الدين اولى • ونوقض بالعبد فان
روايته مقبولة وان لم يفوض اليه اموره • واجيب بان ذلك لحق المولى لا لنقصان
في عقله فلا يظهر ذلك في امر الشرع وعورض بان اهل قبا قبلوا خبر ابن عمر رضي الله
عنه تحويل القبلة وهو ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم
فلو لم يكن قول الصبي حجة لما تحولوا ولانكر النبي عليه السلام عليهم • واجيب بان المعتمد في قبول
خبر الواحد على اجماع الصحابة ولم يروا عن احد انه رجع الى رواية الصبي واما اهل قبا
فالصحيح ان الذي اتاهم كان انسا ولئن سلم انه ابن عمر لكنه كان بالغا لان ابن اربع عشرة سنة
قد يكون بالغا هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما اذا كان السماع قبل
البلوغ والرواية بعده فيقبل خبره عند العامة اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في ادائه
لكونه عاقلا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله
فكذلك الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن
بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فصل بين ما تحملوا قبل البلوغ وبعده • وقد
اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
روايتهم ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للتحمل
اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا
مسلما عند الرواية كما في الشهادة مع ان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة • وكذلك
اي وكالصبي المعتوه في كونه ناقص العقل وهو الذي يشبه كلامه وافعاله تارة كلام
المجانين وافعالهم وتارة كلام العقلاء وافعالهم فروايته غير مقبولة لان نقصان
العقل بالعته فوق نقصانه بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ • قال الله تعالى
وآتيناه الحكم صبيا والمعتوه لا يكون كذلك فكان بالرد اولى قال رحمه الله
واما الضبط فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم
حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة
الظن بنفسه الى حين ادائه وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة • والثاني ان

نضم هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا اكملهما والمطلق من الضبط يتناول الكامل
ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة او مساهلة او مجازفة حجة لعدم القسم الاول
من الضبط ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه في باب الترجيح • واما الضبط
فانه مفسر بجملة امور فان تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه بان يصرف همته اليه ويقبل
بالكلية عليه لئلا يشذ منه شئ وسنذكره ثم فهمه اي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي
اريد به لغويا كان او غيره ثم حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرر الى ان
يحفظ ثم الثبات على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بالبدن
ومراقبته بمذاكرته بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة
الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا اتساه ولا اتساهل في حفظه بل يسئ الظن بنفسه
اي اذا تركه نسيته اذ الحزم سوء الظن ولهذا كان بن مسعود رضي الله عنه اذا روى
حديثا اخذته البهر وجعلت فرايصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى
درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة ويكون مشغولا بالثبات عليه
الى حين ادائه وانما فسر الضبط بهذه الامور لان الفهم بدون السماع لا يوجد وبعد
السماع اذا لم يفهم لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت لا سماع كلام هو حرف بمعرفة
المعنى ثم التحمل وذلك يوجب الاداء كما تحمل ثم الضبط على نوعين ضبط المتن بصيغته
ومعناه لغة اي ضبط لفظ الحديث من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي
مثل ان يعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالرفع او النصب ومعناه
على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة فهذا ضبط
الصيغة بمعناه لغة هذا احد النوعين • والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط
معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق
بالقدر والجنس مثلا وهذا اي ضبطه بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين •
قيل اي الكامل منهما كما في قوله الناقص والاشج اعدلا بني مروان والدليل على
ذلك قوله والمطلق من الضبط يتناول الكامل وفيه نظر لان الثاني من الضبط
لو كان مرادا كان الاجتهاد شرطا لرواية الحديث واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان العلم بان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق
بالقدر والجنس لا يحصل الا لبعض المجتهدين والحق ان النوع الاول ضبط كامل
والثاني اكمل والمطلق ينصرف الى الاول ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة
اي جبلة بان يكون السهو والنسيان اغلب من ضبطه وحفظه او مساهلة قلة
اهتمامه لشأن الحديث او مجازفة بان يتكلم الاشياء من غير حزم وثبت حجة لعدم
الكامل من الضبط الذي هو شرط الرواية • واما الثاني فانما يعتبر في باب
الترجيح عند معارضة رواية الفقيه وغيره ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
عند معارضة من عرف به كما روى عن بن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة وهو محرم • وروى عن يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال
كما في فرح حر بن عباس رضي الله عنه لفقاهته عندنا وعند عامة اصحاب الشافعي
وهذا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على
الظاهر يسأل عن سبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال وغير الفقيه لا يميز بينهما
فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده مفضيا الى ما لا يجوز في

الشرع وكذا اذا كان احدهما افقه كانت روايته راجحة لقلة الاحتمال المذكور وهذا لا خلاف
بيننا وبين عامة اصحاب الشافعي فيه فيكون قوله وهذا مذهبنا في الترجيح لبيان المذهب
لا لبيان خلاف الشافعي رحمه الله ويجوز ان يكون فيه خلاف لا نعرفه قال رحمه الله •
ولا يلزم عليه ان نقل القرآن ممن لا ضبط له حصل حجة لان نقله في الاصل انما ثبت بقوم هم
ائمة الهدى وخير الورى ولان نظم القرآن معجز تتعلق به احكام على الخصوص مثل جواز
الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه فاما
السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة بمعناها
انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة
الا انه لما عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق
سماعه ان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر الكلام وربما يخفى على المتكلم مجيئه
ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم التدبر في السامع
فلا يراها اهلا للتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما القى اليه ثم يقضي به فضل الله تعالى
الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته •
هذا جواب سؤال تقريره ان القرآن قد نقله من لم يكن له ضبط ومع ذلك فقد جعل
حجة فهلا يكون السنة كذلك وتقرير الجواب لا نسلم ان حجيته تثبت بنقل من لا ضبط
له فان نقله في الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى فكيف يكون لا عن ضبط
سلمنا انها تثبت بنقل من لا ضبط له لكن نظم القرآن معجز كمعناه تتعلق به احكام على الخصوص
مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه
معناه فاما السنة فالنظم فيها غير لازم وانما هو الاصل هو المعنى يحتاج الى الضبط لا
ليحصل النقل فان النظم حيث لم يكن لازما قد يتسامح به الراوي فلو لم يضبط المعنى
لم يكن هناك لا لفظ ولا معنى فلا يسمى ذلك رواية ولا نقلا سلمنا ان المعجز التام هو معنى القرآن
على ما هو الاصح لانه حجة على الكافة وعجز العجمي عن اتيان مثل نظمه لا يكون حجة عليه لعجزه عن
شعر امرئ القيس وغيره فاذن عجزه عن اتيان مثله بلغته وهو الاتيان بالمعنى حجة عليه •
لكن نقل القرآن ممن لا يضبط الصيغة مع معناه بل يضبطها وحدها انما يصح اذا بذل
مجهوده واستفرغ وسعه في حفظه ولو فعل ذلك في السنة بان ضبط اللفظ من غير •
ضبط المعنى باستفراغ الوسع وبذل الطاقة لصار ذلك حجة الا انه لما عدم ذلك عادة
لكون نظمه غير لازم شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ويجوز ان يكون كل واحد من قوله ولان
جوابا على حدة من غير ان يكون تسليم بين معنى قوله ان يسمعه حق سماعه والازدراء الاستحقار
والتصدي هو التعرض وباقي كلامه ظاهر وقد نقل على ما ذكر من الازدراء ثم التصدي •
لاقامة الشرع عن بن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل
ولسنا هنالك ثم قضى الله من الامر ما ترون قيل هو اشارة الى زمان ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما فقد كانت الصحابة متوفرين فيه وما كان يحتاج الى بن مسعود وقيل اشارة الى حال
صغره ثم التصدي لاقامة الشرائع وانما قصد به التحدث بنعم الله حيث رفعه تلك الدرجة
الى ما بلغه الله لانه قال ذلك حين كان بالكوفة وله اربعة الاف تلميذ حتى روي انه قدم علي •
رضي الله عنه الكوفة فخرج اليه ابن مسعود مع اصحابه فلما راهم قال ملأت هذه القرية
علما وفقها ولكون الضبط على الوجه المذكور شرطا ذم السلف الصالح كثير الرواية وكان
الصديق رضي الله عنه اكثر الصحابة واقلهم رواية قال عمر اقلوا الرواية عن رسول الله صلى

الله عليه وسلم وكذا قلت روايته عن ابي حنيفة رحمه الله حتى ظن الطاعن انه لا يعرف الحديث وليس
الامر كما ظن بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاته شرط كمال الضبط قلت روايته كذا ذكره
شمس الائمة قال رحمه الله واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال طريق
عدل للجادة وجائر للبنيات وهي نوعان ايضا قاصر وكامل اما القاصر فانه ثبت منه
بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن هذا الاصل لا يفارقه
هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانها
تتقدر بالله ومشيته تتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع
حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فقيل
من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على ما دون الكبيرة
كان مثلها في وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير
اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة والمطلق من العدالة ينصرف
الى الكامل الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة وقال الشافعي رحمه الله
لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر
الاول مقبول عندنا على الشرط الذي قلنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن
بالعدالة العدالة في اللغة هي الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجائر للبنيات
بضم الباء المنقوطة بواحدة من تحت وفتح النون وهي الطرق التي تكون بغير حق وفي
الاصطلاح عبارة عن اهلية قبول الشهادة او الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
وحاصلها يرجع الى هيئة نفسانية راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروة
ليس معها بدعة حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه وهي ايضا نوعان قاصر وكامل
اما الاول فما ثبت منه اي من العدالة علينا وقبل المذكور بظاهر الاسلام واعتدال
العقل لان الاصل حالة الاستقامة لكن لا يصير الخبر به حجة لانه وان كان اصلا
لكن يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وبعده ما زايل
العقل فانه داع الى العمل بخلاف مقتضى العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون
وجه فكان فيه شبهة العدم والدليل دل على اشتراط مطلق العدالة والمطلق ينصرف
الى الكامل الوجهين اي كاملهما فشرط العدالة وهو ان يكون مجانبا محظور دينه لثبت
رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح صدق الخبر وهو كمال الاستقامة لكن ليس لمداه
حد يدرك لانها تتقدر بالله ومشيته متفاوتة وليس بعد الكمال مقدار معلوم فيعتبر
في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشريعة اي احكامها وهو ان
يترجح جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وذلك بالامتناع عن الكبائر
وعن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة من الكبائر سقطت عدالته وصار متهما
بالكذب واذا اصر على صغيرة كان مثلها في سقوط العدالة ووقوع التهمة واما من
ابتلي بشيء من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة وكان ينبغي ان
يبطل لانه حصل الخروج عن حد الشرع الا ان التحرز عن جنس الصغائر متعذر عادة
فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية
فسقط اما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا
واختلف الائمة في الكبائر فروى عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس

والفرار

والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الظلم
في الحرم وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربوا واضاف الى ذلك علي رضي
الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة وجعل الاصرار
على الصغيرة ان يتكرر منه تكرارا يشعر بقلة المبالاة بذنبه اشعار ارتكاب الكبيرة
بذلك ولهذا اي ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل
العدالة في الفاسق وفوات كمالها في المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه
وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم
الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال الا ان معرفته بما روى وقد
بني على عدالته وهي غير معلومة فيكون ادنى حالا من المستور وقيل اولى لان المستور
من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل في الكلا
في المجهول الذي رده السلف والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول ومن
في معناهم من القرنين بعده مقبول عندنا لشمول دليل القبول وشهادة الرسول
عليه السلام بالعدالة على الشرط الذي قلنا وهو شهادة الثقات بصحته وعلمهم به
او سكوتهم عنه او اختلافهم فيه او عدم ظهوره فيما بينهم ولكن القياس يوافقه كلا
يرده قال رحمه الله واما الايمان والاسلام فان تفسيره التصديق والاقرار
بالله تعالى كما هو بصفاته واسمائه وقبول احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر بنشوه
بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام تبعا لغيره من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف
الله تعالى كما هو الا ان هذا الكمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه على التفصيل
متفاوتة وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا
اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال
اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال الاسلام الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم استوصف
فيما يروى عنه عن ذكر الجمال دون التفسير وكان ذلك دابه عليه السلام والمطلق من
هذا يقع على الكامل ايضا بذلك امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبي عليه السلام
يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان الا ان يظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبي
صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال
النبي صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالا
واما من استوصف فجهل فليس بمؤمن كذلك قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغيرة
بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف انها تبين من زوجها
الايمان والاسلام ههنا عبارتان عن معبر واحد ولهذا قال فان تفسيره بافراد الضمير
دون تفسيرهما وقد ذكر في اصول الكلام ان الايمان والاسلام واحد عند علمائنا
وهو التصديق على قول المتكلمين والتصديق والاقرار بالله كما هو بصفاته عند الفقها
لكونه واحدا لا شريك له له العلم والقدرة وسائر الصفات واسمائه كالرحمن الرحيم
وهذا لان الله غيب عنا والغيب يعرف باسمائه وصفاته ويضم الى ذلك التصديق
والاقرار بملائكته ورسله وكتبه واليوم الاخر وان القدر خيره وشره من الله تعالى
وقبول احكامه وشرائعه حتى ان من انكر شيئا من ذلك لم يكن مؤمنا والاسلام نوعان
ما هو ظاهر بنشوه بين المسلمين بان ولد بينهم ونشا على طريقتهم وثبوت الاسلام تبعا لغيره

من اصول الدين فما هو ثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ما يجب الايمان
به وصفا عن علم ويقين لا عن ظن وتلقف لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب العلم بالمعنى
فلا يفيد حفظه اللغة بدونه **قوله** الا ان هذا استيناف يسقط بمعنى لكن وجواب
عما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة
ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم من ذلك شيئا كان كافرا الا ترى
ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا وتقريره ان اشتراط هذا
كان بعد ر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه تعالى على التفصيل متفاوتة واكثرهم
لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله على الحقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي الى
الحرج وهو التصديق والاقرار بما يجب به الايمان وان كان عاجزا عن بيانه وتفصيله
ولهذا اي ولان الايمان ثبت بالبيان اجمالا لا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن
فيقال اتؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه
فقد ظهر كمال الاسلام قالوا هذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد
ما يخالف الاسلام فان اعتقد فلا يفيد هذا الاستيصاف الا تقيد بل ذلك الاعتقاد
وكانهم ارادوا بذلك انه لا يكون مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهو صحيح اما الحاكم فانه
يحكم باسلامه لعدم اطلاعه على ما في القلب واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان النبي صلى
الله عليه وسلم استوصف فيما يروى عنه ان اعرابيا شهد برؤية الهلال فقال
له صلى الله عليه وسلم اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال عليه
السلام الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فكان ذلك دابه عليه السلام فان جبريل عليه السلام
حين سأله عن الايمان والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو عليه السلام على
سبيل الاجمال والمطلق من هذا يعني الاسلام ايضا يقع على الكامل فانه لا يكتفي بظاهر
الاسلام بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط بذلك امرنا بالكتاب
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم
بايمانهن اي اختبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن
مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن تعرف ان الاستيصاف
شرط لكن لا على وجه يؤدي الى الحرج وبالسنة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمتحن
الاعراب بعد الايمان وقوله الا ان يظهر امارته استثنا من قوله والمطلق
من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفي بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان يظهر
امارات الاسلام كاقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه لا يشترط
الاستيصاف ويكون ذلك للتنبيه قايما مقام الوصف منه لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان واما من
استوصف بان وصف بين يديه فجحد يعني قال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن لذلك
قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف
الاسلام حتى ادركت فلم تصف انها تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا له وقد
انقطعت التبعية فاذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الاسلام
وصارت مرتدة قال الشيخ في جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن
الاسلام قبل البلوغ حتى يؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا

حتى

حين ترفع اليه **قال** رحمه الله واذا ثبتت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود في
القذف والمراة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم بخلاف الشهادات في حقوق الناس
لانها تفتقر الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق
وتقصر بالانوثة وبحد القذف على ما عرف فان هذا ليس من باب الولاية لوجهين
احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور الدين فانما يلزم بالتزامه طاعة الله
ورسوله كما يلزم القاضي الفصل والقضاء بالسماع بالتزامه لا بالزام الخصم
والثاني ان خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية
بخلاف الشهادة في مجالس الحكم وقد ثبت عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رواية
الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر وقبول رواية النساء والعبيد ورجوعهم الى
قول عائشة رضي الله عنها وقبول النبي صلى الله عليه وسلم خبر بريرة وسلمان وغيرهما
اي اذا ثبت ان العقل والضبط والعدالة والاسلام شرط كان الاعمى والمحدود
في قذف والمراة والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط فيهم وان لم يكونوا
من اهل الشهادة لتوقف الشهادة على معان اخر على ما قال بخلاف الشهادات في حقوق
الناس لانها تفتقر الى زيادة تمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والا
اليها والى المشهود به فيما يجب احضاره وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن
الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود واما في الرواية
فلا حاجة الى هذا التمييز فكان البصير والاعمى فيه سواء واما العبد والمراة والمحدود
في قذف فلان الشرط في الشهادات الولاية الكاملة اذ الولاية تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى وفي الشهادة بهذه الصفة وبالرق ينعدم الولاية اصلا وبالانوثة
تنتقص لانها لا تملك ملك النكاح والولاية مستفادة من المالكية ولهذا اقيمت
اثنتان منهن مقام رجل في الشهادة وكذا تنتقص ولاية الشهادة بحد القذف وان لم تنعدم
حتى انعقد النكاح بشهادته فلفوات الولاية او نقصانها ردت شهادة هؤلاء فاما هذا
يعني قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شيئا
بل السامع يلتزم باعتقاده ان المخبر منه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق منه صار
كالمسموع منه فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء عند البينة بالتزامه
عهدة الامانة لا بالزام الخصم يعني الشاهد فان كلامه يلزم المشهود عليه لا القاضي
والثاني ان خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط في مثله الولاية
كما في الشهادة برؤية الهلال بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية فالوجه الاول يمنع كون الخبر ملزما والثاني يسلم ذلك ويبين
الفرق بينهما ثم استدل الشيخ بالمنقول على قبول رواية من ابتلي فانه ثبت عن اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر مثل عبد الله بن مكتوم
وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وابن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضي الله عنهم
والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يفحص احد انهم ادوا قبل العمى او بعده وكذلك
كانوا يرجعون الى ازواج النبي فيما يشكل عليهم من امور الدين خصوصا الى عائشة رضي الله
عنها وكان الرسول عليه السلام يجيب دعوة المملوك وذلك انه كان يعتمد على خبره
وقبل خبر بريرة وسلمان كما ذكرنا وكثير من الموالي نقلوا الاخبار وقبلته الامة من غير
تفحص عن تاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير والمذكور من قبول رواية

شارة

ز

المحدود في القذف انما هو على ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
لا يقبل روايته لانه محكوم عليه بالكذب بالنص قال الله تعالى فاولئك عند الله هم
الكاذبون • واعلم ان التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب
عمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته
على ما ذكره احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي والبخاري وذكر الصيرفي في شرحه لرسالة
الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة
تظهر وذكر السمعاني ان كل من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه كذا
في كتاب معرفة انواع الحديث قال رحمه الله واما المرتبة الثانية باب
بيان قسم الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن • اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك
اربعة انواع ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث
ما ارسله العدول في كل عصر • والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر فاما القسم
الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته وكان
يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال النبي صلى الله عليه وسلم كان
ذلك مقبولا منه وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه
بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره • واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا
وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان • وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل
الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني وجدتها
مسانيد • وحكي اصحاب مالك بن انس انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا
احتج المخالف بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته لكنا نقول لا باس
بالارسال استدلالا بعمل الصحابة والمعنى المعقول اما عمل الصحابة فان ابا هريرة رضي
الله عنه لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عائشة
رضي الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما
روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربوا الا في النسيئة فعورض
في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد • وقال البراء بن عازب رضي الله عنه
ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب
واما المعنى فهو ان كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب
عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى والعادة من الامر
ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال
قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله و
فعند اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن الا انا
اخرناه عن هذا عن المشهور لان هذا ضرب مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ
بمثله بخلاف المتواتر والمشهور • واما قوله ان الجهالة تنافي شروط الحجة فغلط لان
الذي ارسل اذا كان ثقة يقبل اسناده لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره وانما
علينا تقليد من عرفنا عدالته لا معرفة ما ابهمه الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه
خيرا ولم نعرفه لم يقع لنا العلم به صحت روايته فكذا هذا • المرتبة الثالثة من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب بيان قسم الانقطاع وهو اي الانقطاع
نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار والارسال لغة خلاف التقييد

ويسمى

ويسمى هذا النوع مرسلا لعدم تقيده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في
اصطلاح اهل الحديث ان يترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول فيقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهيم النخعي
والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم
يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو
المسمى بالمعضل بفتح الضاد عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل
عندهم اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وهو مسلم راى النبي صلى الله عليه وسلم ولو
ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من اصحابه والاول اشبه لان الصاحب
مشتق من الصحبة وهي قابلة للتقييد بالقليل والكثير ومنه صحبته ساعة ويوما وشهرا
وقابلة للرواية وعدمها فكان للمشترك والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث
ما ارسله العدل في كل عصر • والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر ••
فاما القسم الاول يعني مرسل الصحابة فمقبول بالاجماع اذ الاصل فيهم السماع من الرسول
الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وتفسير ذلك ان بعض الصحابة كان من الفتيان كان قليل
الصحبة وكان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق فقال قال رسول الله عليه السلام •
كان ذلك مقبولا منه وان احتمل الارسال واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة
عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظا
وجماعة من المحدثين لا يقبل اصلا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وعند
الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة جهالة
او غيرها او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله
بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال ولهذا قبلت
مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد • وذكر في المغرب ان المراسيل
اسم جمع المرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما
في الدراهيم والصياريف • احتج المخالف بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح
روايته وتقريره ان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفتها
اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق
انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة وبان العلماء تكلفوا الى حفظ الاسانيد فلو كان
المرسل حجة لم يكن فيه فائدة • واحتج القائلون بجوازه بالاجماع والمعقول • اما
الاجماع فهو اتفاق الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير •
وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام قال
الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث • وقال بعض الائمة الا بضعة عشر حديثا ولم
يرو عن احد انكار روايتهم بانهم رووا بواسطة او لا بواسطة فكان ذلك محل الاجماع •
فان قيل لا نسلم عدم الانكار اجيب بانه لو كان لنقل ولما لم ينقل دل على عدمه • فان قيل
لا خلاف في مرسل الصحابي وليس كلامنا الا فيه • اجيب بعدم الفرق بين ارسال الصحا
والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم ولانه كان يرسل الكرام كسعيد
بن المسيب وعطاء بن ابي رباح والشعبي وابراهيم النخعي وابي العالية والحسن البصري ومكحول
الشامي فانهم كانوا يرسلون ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا على قبول مرسل ائمة النقل صحابيا

كان او تابعيا لانه لا يظن بهم ترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه • فان قيل الاسلم
الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لم يات والاجماع في المسائل
الاجتهادية • اجيب بانه لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا الاجماع ظني يثبت
في المسائل الاجتهادية والفاظ الكتاب ظاهرة لا تحتاج الى شرح واما المعقول فهو ان كلامنا
في ارسال من لو اسند حمل روي عن غيره قبل اسناده وروايته ولا يظن به ذلك الاسناد
الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول اولى • ولان عدلا اسند بعض
لانه ضمنه معنى الرواية فكانه قال رواه عن غيره مسندا قوله والمعتاد من الامر وجه
اخراي والذي جرت به العادة في رواية الحديث ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان
له الاسناد طوى الامر وعزم اي اعتمد عليه فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم •
واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله • قال الحسن متى قلت قال رسول
الله فعن سبعين او اكثر من الصحابة ومتى قلت قال فلان فهو حديثه لا غير • وقال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة ثم قصد اصحاب ظاهر الحديث
فردوا اقوى الامرين من المسند والمرسل وهو المرسل وفي ذلك تعطيل كثير
من السنن فان المراسيل حيث قبلت قربت من خمسين حديثا وهذا تشنيع عليهم من الشيخ
سموا انفسهم اصحاب الحديث وردوا اقوى اقسامه مع كثرته وفيه اشارة الى ترجيح
المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ على ذلك في بعض تصانيفه وهو
مذهب عيسى بن ابان كما مر • فان قيل ان كان المرسل اقوى من المسند كان كالمشهور
فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور • اجاب الشيخ بقوله الا انا
اخرناه مع هذا اي مع ما ذكرنا من المزية عن المشهور لان هذا اي ما ذكرنا ضرب
مزية للمراسيل يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة
فيهما تثبت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالقياس فحاصل جوابه منع
الملازمة وتقريره انا لا نسلم ان المرسل اذا كان اقوى من المسند كان كالمشهور بل دونه
قوله واما قوله ان الجهل الخ اشارة الى الجواب عن احتجاج المخالف وتقريره وما قيل
ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح الرواية فغلط لان المرسل اذا كان ثقة
مقبول الاسناد لم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره بالارسال ولا علينا التفحص
عن ذلك وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل والفرض ان المرسل عدل فلا
يتهم بالغفلة واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الراوي اذا اثنى على من اسند اليه خيرا
بان ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل ولم نعرفه بما يقع لنا العلم به كانت
روايته صحيحة فكذلك هذا وعلى هذا الوجه يكون تصرفه لم نعرفه راجعا الى الخبر
او معناه لان الراوي اذا ابهم المروي عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او العدل
او من لا اتهمه ولم يعرف من اسند اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية فكذلك اذا
ارسل لان السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل ولكن هذا الوجه يكون ردا للمخالف
على المخالف فان الشرط عند الخصم ان يسمي الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور
الذي يتميز به عن غيره • وقيل يجوز ان يكون الراد على الشافعي رحمه الله فانه قال
في كثير من المواضع حدثني الثقة او من لا اتهمه ثم انه لم يقبل المرسل الذي بمعناه وذكر
في بعض كتبه ما هو كالجواب عن ذلك كالتسمية والوجه هو الاول • وقولهم لو جاز العمل
بالمرسل لم يكن للتفحص عن عدالة الرواة فائدة • اجاب عنه شمس الائمة بان اشتغالهم

في الاسناد

في الاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذا لا يدل على ان الخبر الواحد
غير حجة فكذا اشتغالهم بالاسناد لا يدل على ان المرسل غير حجة قال رحمه الله
واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشايخنا يقبل ارسال كل عدل
وقال بعضهم لا يقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان
فسق فلا بد من البيان الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله • واما الفصل الاخر فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال
بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه اخر • واما ارسال
من دون القرون الثلثة فقد اختلف فيه قال الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر
لان علة القبول في القرون الثلثة وهي العدالة والضبط تشمل الكل • وقال عيسى بن
ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بان اخذ الناس منه العلم والا فان
كان عدلا يوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم لشهادة النبي عليه السلام على من
بعد القرون الثلثة بالكذب • قوله الا ان يروي الثقات استثناء من قوله لا يقبل
اي الا اذا كان كذلك فيقبل لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال
القرون الثلثة قيل وهذا معنى قول ابن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو مختار
الشيخ وذلك كارسال محمد بن الحسن • وقال الرازي لا يقبل من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة لما ذكرنا من الدليل قيل وهو مختار شمس
الائمة قوله واما الفصل الاخر يعني ما ارسل من وجه واتصل من وجه وهو نوعان
اما ان اسنده المرسل او غيره ففي الوجه الاول بعض من لا يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر
وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروي عنه بستره له والحال هذه خيانة منه
فلم يقبل وعامتهم يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله
اعتمادا ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده لكن انما يقبل عندهم
اذا اتى بلفظ غير موهم مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل
ان يقول عن فلان ونحوه لا يقبل هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله واما الوجه الثاني فقد
ذكر في نظيره حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل وسفيان الثوري وشعبة مرسلا
وقد اختلف فيه ايضا • قال اكثر اهل الحديث اذا كان من ارسله احفظ ممن اسنده
فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك في عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا
ارسله الحفاظ يقدح في عدالة مسنده • وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان
ضابطا عدلا يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة وقيل
هو الصحيح المأخوذ في اصول الفقه ووجه عدم القبول ان سكوت الراوي عن ذكر المروي
عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يقدم
الجرح ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم
قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد
الاخر قال رحمه الله واما الانقطاع الباطن فنوعان انقطاع بالمعارضة
وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل • اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول
فاذا خالف شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك اربعة اوجه ايضا ما خالف
كتاب الله والثاني ما خالف السنة المعروفة • والثالث ما شذ من الحديث فيما اشتهر
من الحوادث وعم البلوى به فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من

اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم • اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه
شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى لا يخص العام من الكتاب
بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولا يزاد على ذلك بخبر الواحد عندنا ولا يترك
الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن
من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى
المعنى • الانقطاع الباطن نوعان انقطاع بسبب المعارضة وهو ان يعارض الخبر دليلا
اقوى منه فيمتنع ثبوت حكمه فينقطع معنى ضرورة وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل
بفوات شرائط الرواية المذكورة من العقل والعدالة والضبط والاسلام • اما الاول
فانما يظهر بالعرض على الاصول فان خالف شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك
اي الانقطاع المعنوي الحاصل لمخالفة الاصول اربعة اوجه بالاستقراء ما خالف كتاب
الله وما خالف السنة المعروفة اي المتواترة او المشهورة وما شذ من الحديث فورد مخالفا
لقول الجماعة فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى وما اعرض عنه الائمة من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم • اما الاول وهو ان يخالف الكتاب انقطاع معنى يترك
به الخبر فلان الكتاب ثابت بيقين وكل ما هو ثابت بيقين لا يترك بما فيه شبهة والخبر فيه
شبهة فالكتاب لا يترك به والغرض ان العمل بهما غير ممكن بوجه من الوجوه فيترك الخبر
ويستوي في ذلك اي في عدم جواز ترك الكتاب بالخبر الخاص من الكتاب والعام والظا
والنص منه • اما الخاص والظاهر فلان الشافعي رحمه الله قائل بكونه قطعيا واما العام
والظاهر منه فيختلف فيه فعند الشافعي وعامة الاصوليين والشيخ ابي منصور
الماتريدي ومن تابعه من مشايخ سمرقند يجوز تخصيص الكتاب وترك ظاهره به بناء
على ان ظاهر الكتاب وعمومه لا يوجب القطع عندهم وعند مشايخنا العراقيين والقا
ابي زيد ومن تابعهم عموم الكتاب وظاهره قطعي فلا يجوز تخصيصه وتركه به وقد تقدم
لذلك امثلة مثل قوله ومن دخله كان امنا لم يخص بقوله صلى الله عليه وسلم الحرم لا يعيذ
عاصيا ولم يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بقوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وكذا ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بحديث التسمية وغير ذلك وهذا
لان المتن اصل والمعنى فرع له لكونه مودعا فيه وتابعا له في الثبوت والمتن من الكتاب
فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فما هو اصل من الكتاب فوق ما هو
اصل من السنة فوجب الترجيح بالاصل قبل المصير الى الفرع وهذا البيان يقتضي ان
يكون الاوجه عند من يقول بعدم قطعية ظاهر الكتاب وعمومه ترجيح الكتاب على
الخبر لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام من الكتاب والظاهر منه لان
الشبهة فيهما من حيث المعنى ولا شبهة في ثبوت متنهما اي نظمهما وفي الخبر الشبهة في
المتن والمعنى لانه ان كان الخبر ظاهرا فظاهر وكذا ان كان نصا لان المعنى مودع في
اللفظ تابع له الى اخر ما ذكرنا فان قيل الصحابة خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في او
الاية بقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك الاية
بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله
عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وفي الشواهد على ذلك كثرة فدلت ان تخصيص الكتاب
بالخبر جائز • اجيب بان هذه الاحاديث مشهورة وليس كلامنا في ذلك وانما هو في خبر شاذ
خالف عموم الكتاب وقد دل الدليل على رده فان عمر وعائشة واسامة ردوا خبر فاطمة

بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن الاية حتى قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب
ربنا الى اخر ما ذكرنا من قبل قال رحمه الله وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تكثر لكم
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما
خالف فردوه ولذلك نقول انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب
الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة
وهو القياس او استصحاب الحال الذي ليس بحجة ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب
ونسخه فقد ابطل اليقين والاول فتح باب الجهل والالحاد والثاني فتح باب البدعة
وانما سوا السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل دليل منزلته • استدل الشيخ بالحديث
على ان ما كان من الحديث مخالفا للكتاب فهو مردود ووجه ذلك انه عليه السلام
امر بالعرض والامر المطلق للوجوب فالعرض واجب وفائدته القبول والرد والموا
لا يرد فتعين المخالف لذلك ودلالة الحديث على ذلك ظاهره لا ينكر واعترض عليه
بالنقل والعقل • اما الاول فلان اهل الحديث طعنوا في هذا الحديث قال يحيى بن
معين هذا حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة
وذلك دليل زيفه • واما الثاني فلان هذا الحديث يخالف للكتاب وهو قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال
به باطلا والمقدم حق على زعمكم فكذا الثاني • واجيب عن الاول بان محمد بن اسمعيل
البخاري اورده في كتابه وهو امام اهل الحديث وكفى بذلك دليلا على صحته • وعن
الثاني بان المراد بالاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه فانه ثبت
عن ابن عباس والحسن ان المراد بقوله وما نهاكم هو الغلول سلمنا انها على عمومها لكن
وجوب القبول فيما تحقق انه من عند الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة
ووجوب العرض فيما تردد ثبوته منه عليه السلام والمراد هو المراد بقوله اذا روي
لكم عني حديث فلم يكن هناك مخالفة ولذلك اي ولان ترك الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
قلنا جميعا ان الشان عدم قبول خبر الواحد في نسخ الكتاب صورة ومعنى واما النسخ
معنى كتقييد المطلق فانما يجوزه الخصم على انه بيان لا نسخ كما يجيء في باب النسخ ان شاء الله
وبما ذكرنا علم ان خبر الواحد اذا كان الراوي على الشرائط المذكورة يصلح حجة للعمل
به ان لم يكن منقطعا معنى فهو ليس بمردود على الاطلاق ولا حجة على الاطلاق فمن
رد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس كالشافعي رحمه
الله فانه رد حديث القهقهة وعمل بالقياس او وقع في العمل بما ليس بحجة كاستصحاب
الحال كمالك رحمه الله فانه رد حديث اكل الناسي في الصوم وعمل بالاستصحاب على
ما قيل ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين بما فيه شبهة •
والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بما ليس بحجة عدول عن الصواب
ومنشاه الجهل والالحاد والثاني فتح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالاحاد على
مخالفة الكتاب على ما روينا من قول عمر رضي الله عنه وانما سوا السبيل فيما قاله اصحابنا
من تنزيل كل دليل منزلته كما ذكرنا قال رحمه الله ومثال هذا حديث مس الذكر انه
يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا
والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس
الذي روينا في النفقة انه خالف الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من

وجدكم الاية ومعناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص
الاحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضا بالشاهد واليمين لان الله
تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من
رجالكم وبقوله فرجل وامراتان ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه اي ومثال الانقطاع
بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين
بالاستنجا بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي يمس ذكره وقد ثبت بالنص
انه من التطهر فلو جعل حدثا لا يكون الاستنجا تطهيرا لان التطهير يحصل بزوال الحدث
لا بوجوده كالوضوء مع سيلان الدم والبول ورد بان الاستنجا تطهير للنجاسة
الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار
الطهارة من الحدث اذ الكل كانوا فيه سوا وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو مشا
او رعف بعد الاستنجا فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب بان الله تعالى جعل
الاستنجا تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما وفيه نظر لانه لا تعلق
للاستنجا بالطهارة الحكمية بدليل ان النجاسة اذا لم تتعد المخرج لم يجب فيه الغسل
فالقليل فيه معفو ولا شي من الطهارة الحكمية كذلك وقيل في جوابه الاستنجا من حيث
انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس بل يوجب استحقاق المدح
باعتبار انه مبيح للصلوة فكان استحقاق الثنا باعتبار كونه طهارة حكمية لا بنفسه
فان قيل المس في حالة الاستنجا لا يكون منافيا للطهارة المعدومة اجيب بانه يجوز
ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع ما قلتم ورد بان كونه مبيحا للصلوة لا يستلزم كونه
طهارة حكمية فان غسل النجاسة الحقيقية من البدن او الثوب مما لا يباح الصلوة
بدونه فهو مبيح وليس بطهارة حكمية وبان الطهارة الحكمية ان كانت قبل الاستنجا
نقول يبطل لا بها فلا يندفع السوال واجيب بانا سلمنا انه طهارة حقيقية لكنها
ملحقة بالطهارة الحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمية ورد بانا ان سلمنا انها ملحقة
بالحكمية منعنا كون المس منافيا لها بل انما ينافي الحكمية الاصلية كالفسا هذا ما ذكروا
في هذا الموضع وانما لم يتم على ما نرى في لو جعل صورة الاستدلال هكذا الله تعالى مدح
المتطهرين بالاستنجا بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي يمس ذكره لا محالة
ومس الذكر لو كان حدثا لما مدح الله المستنجي واللازم باطل بالنص فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان المدح على البول ليس بحكمة فكذا على الاستنجا لكون كل منهما حدثا
لعله يندفع وبيان ان الله تعالى مدحهم بالاية ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما
نزلت هذه الاية مشى الى مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال يا معاشر الانصار ان
الله تعالى قد اثنى عليكم فما الذي تصنعونه عند الوضوء والغايط فقالوا يا رسول
الله نتبع الغايط الاحجار الثلثة ثم نتبع الاحجار الما فتلا النبي صلى الله عليه وسلم هذه
الاية ومثل حديث فاطمة بنت قيس على ما رويناه في النفقة فانه يخالف الكتاب وهو
قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الاية والفاظ الكتاب ظاهرة قوله وكذلك
حديث القضا بشاهد ويمين اي على الطالب وهو مذهب علي وابي وبه اخذ
الشافعي مخالف للكتاب لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه
نوع ابهام لاحتمال ان يكونا رجلين مسلمين او كافرين او مختلطين وان يكونا من النسا
كذلك وان يكونا مختلطين من الرجال والنسا ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من

رجالكم

رجالكم وبقوله فرجل وامراتان ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه فيقتصر الاستشهاد
المطلوب بالامر على نوعين لان المبهم اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما تناوله اللفظ
فيصير المذكور بيانا للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد خالف الكتاب بخبر الواحد
وهو ما روي انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين ورد بانا لا نسلم ان مثل هذا
التركيب يفيد قصر الحكم لان له طرقا اربعة على ما عرف في موضعه وليس في هذا التركيب
شي من ذلك سلمنا انه يفيد القصر لكن اللازم منه قصر الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز
ان يكون الشاهد واليمين حجة ولا يكون استشهادا كعلم القاضي سلمنا ذلك لكنه ثابت
بالمفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل اخر سقط
الاحتجاج به فلا يكون العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب
اذا وقع في بيان مبهم احتيج اليه يلزم ان يكون حاصرا والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو ليس بحكمة فلا يجوز الا ترى ان الله تعالى قال فان لم تجدوا ما فتيمموا وكان ذلك
حاصرا لا يجوز غيره وكذلك في كفارة الظهار حين انتهى الى قوله فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا كان دليلا على الاقتصار وكذلك في فدية الصوم في قوله وعلى الذين
يطيقونه فدية كان البيان دليل الاقتصار وكذلك تقسيم حاصر ايضا كقولك الحيوان
اما ناطق وغير ناطق يدل على ذلك وان لم يكن فيه شي من الطرق الاربعة والطرق الاربعة
المذكورة في علم المعاني فيما كان الحصر مستفادا بطريق اللفظ وليس كلامنا فيه على ان
الطرق ليست بمنحصرة في الاربعة بل تعريف المسند اليه واشتمال التركيب على ضمير الفصل
كذلك واذا ثبت انه يفيد الاقتصار يفيد اقتصار ما كان البيان له والبيان للتشهد
لا للاستشهاد فكان الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور لا غير والثابت
بطريق المفهوم نفي ما عدا المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقتصار على
المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهومه ولا نسلم ان خبر الواحد مما يعارض
المفهوم من الكتاب قال رحمه الله ولانه قال في اخر ذكره ذلك ادنى ان لا ترتابوا
ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النسا ولو كان الشاهد
واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وكان ذلك بيانا على الاستقصا وقال
في اية اخرى او اخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك
غير معهود في موت المسلمين في وصاياهم بسعد ان ترك المعهود وبامر يعم ولانه
ذكر في ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فاما
يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان بان يمين المدعي ليس
بحجة وامثال هذا كثيرة ومثله خبر المصراة هذا دليل اخر على ان حديث القضا
بشاهد ويمين مخالف للكتاب وذلك ان الله تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فنص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة شهادة رجلين او رجل
وامراتين وليس دون الادنى شي فلو كان الشاهد واليمين حجة لزم منه ان لا يكون المذكور
ادنى فكان مخالفا للكتاب ورد بان النص لا دلالة له على ما ذكرتم من هذا الوجه لان نظم
الكتاب ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والاشارة راجعة الى
الكتب المفهوم من قوله ولا تساموا ان تكتبوه اي الدين او الحق صغيرا كان او كبيرا الى اجله
والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل ومعناه ذلكم الكتب اقسط عند الله واعون على اداء
الشهادة واقرب من انتفاء الريبة كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان تصرف الاشارة الى

قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان تحمل الادنى بمعنى الاقل لان قوله اقسط واقوم لانعا
له واذا كان كذلك فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب على الوجه المذكور والجواب
ان كون الكتب اقسط واقوم واقرب اما ان يكون باعتبار اشتماله على الشهود او مجردا
عن ذلك فان كان الثاني فلا نسلم ان الكتب حينئذ موصوف بالصفات المذكورة فان الله تعالى
ابان المقصد في الكتابة في استشهاد الشهود الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستشهاد
بذلك ومجرد الكتاب لا يفيد ذلك فتعين الاول فلو كان الشاهد واليمين حجة لكان اما
اقرب من المذكور او ابعد منه فان كان الاول ثبت المخالفة لان النص يدل على ان
ذلك اقرب فان كان غيره اقرب لزم ان ما جعله الشارع اقرب لا يكون اقرب هذا خلف
باطل وان كان الثاني فكذلك لان الشرع اعتبر الاقرب في هذا الموضع فاعتبار ما هو
ابعد مخالفة لا محالة على ان حمل ادنى على الاقل هو الظاهر من المعنى لوجهين والله اعلم
احدهما ان المفهوم منه الذي لا يرتاب به احد من سامعي الاية من اهل اللغة خطور
قبول اقل من رجلين او رجل وامرأتين والمنازع مكابر والثاني ان كونه اقل او اقرب
انما يعلم بالنظر الى ما اعتبره الشرع في غير مواضع الضرورة انه اعتبر ما هو اقل من
هذا العدد او اكثر منه فان اعتبر الاول يجوز ان يقال انه بمعنى الاقرب لا الاقل
لان غيره اقل منه فلا يكون هو اقل وان اعتبر الثاني فهو بمعنى الاقل لا محالة والشرع
انما اعتبر في هذا الموضع الاكثر وهو باب الزنا لاشتماله على زيادة الكثرة ولم يعتبر في
غير هذا الموضع ما هو اقل عددا من المذكور فيدل على انه بمعنى الاقل ولا بعد في ان
يكون الاقسط والاقوم اقل باعتبار نفي الحرج في اشتراط الاكثر قوله ولانه
انتقل دليل اخر على المخالفة ووجهه ان الله تعالى انتقل من المعهود في هذا الباب وهو
شهادة الرجال الى غيره وهو شهادة النساء مع ان حضورهن مجالس الحكم ومحافل الرجال
حرام بلا ضرورة لقوله تعالى وقرن في بيوتكن الاية مبالغة في البيان ولو كان يمين
المدعي مع شاهد واحد حجة لكان مقدما على غير المعهود فلا اقل من عدم السكوت
عنه فيدل على ان الانتقال استقصاء في البيان وعن المذكور الى غيره مشروع فجعله حجة مخالفا
للكتاب والى هذا اشار الشيخ هذا الوجه بوجهين اخرين احدهما ان الله تعالى نقل الحكم عن
استشهاد المسلمين على وصية المسلم الى استشهاد الكافرين حين كانت شهادة الكفار
حجة على المسلمين فقال اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم
او اخران من غيركم اي من غير اهل دينكم كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه وابن جبير
وجماعة من اهل العلم واستشهاد الكافرين غير معهود في موت المسلمين وصاياهم
لعدم حضورهم في ذلك الوقت فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة
الكفار وان اللازم باطل لوجود الانتقال الى غيره فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
تجويز شهادتهم علينا انما هو باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بما هو اقرب الى الحق
وايسر وجودا والثاني انه ذكر في الارتياب والشك في صدق الشاهد يمين الشاهد
بقوله تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم الاية والمشروع في الجملة يمين الخصم كما في المخالفة
والقسامة على مذهب البعض دون يمين الشاهد فانتقاله الى ما ليس له نظير في الشرع
وترك ما له نظير دليل على عدم حجيته اذ لو كان حجة لكان انتقل اليه لكونه اقرب الى الحجج
المشروعة وهو يمين احد الخصمين كما في المخالفة اولى فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية
البيان بان يمين المدعي ليس بحجة فجعله حجة مخالف للكتاب واما ان هذا اي ما ورد

مخالفا للكتاب

مخالفا للكتاب في مسائل كثيرة كخبر متروك التسمية عامدا وخبر وجوب قتل الملتجي الى الحرم
وخبر وجوب الطهارة في الطواف وخبر المصراة على ما تقدم جميع ذلك قوله
رحمه الله وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك
مثل الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على
المدعي واليمين على من انكر ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع التمر بالرطب مخالف
لقوله التمر بالتمر زيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليست من المقدار الا
ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله عملا به على ان اسم التمر لا يتناول الرطب في العادة
كما في اليمين هذا بيان القسم الثاني من الانقطاع المعنوي وهو ما يخالف الحديث
المشهور فان السنة المشهورة فوق خبر الواحد فلا يجوز نسخها به مثاله حديث الشاهد
واليمين فانه مخالف للسنة المشهورة ايضا وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر ووجه ذلك انه صلى الله عليه وسلم قسم فجعل البينة على المدعي واليمين
على من انكر والقسمة تنافي الشركة واعلم ان حديث الشاهد مما لا يعمل به نقلا ولا معنى
اما معنى فلما بينا من الانقطاع واما نقلا فلان اصحاب الحديث كيحيى بن معين والنخعي والز
طعنوا فيه حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد
ويمين معاوية ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع التمر بالرطب فانه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل استدل به ابو حنيفة رحمه الله
على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر يطلق على الرطب لغة وشرعا اما الاول
فلانه اسم جنس لثمرة خارجة من النخل واما الثاني فلانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع التمر
حتى يزهي اي حتى يحمر او يصفر سماه تمرا وهو بسر والاصل في الاطلاق الحقيقة ولهذا
لو اوصى برطب على راس النخل فيبس قبل ان يموت الموصي لا يبطل الوصية ولو تبدل لبطل
كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا ولذا لو اسلم في تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو
اختلفا لكان استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر فقد وجد شرط العقد وهو
المماثلة كيلا حالة العقد فكان البيع جائزا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله افسدا بيع
الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد بن ابي وقاص وهو ما روي انه صلى الله
عليه وسلم لما سئل عن بيع الرطب بالتمر قال اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذا فان
الحديث يدل بقوله اينقص اذا جف على اشارته الى وجوب معرفة المساواة على
اعدل الاحوال وعند الجفاف تصير اجزاء الرطب اقل فلا يكون البيع جائزا للتفاوت
القائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمور كما لا يجوز بيع غير المقلي بالمقلي للتفاوت القائم
في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي قال الشيخ هذا الحديث مخالف للحديث
المشهور بسبب زيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليست من المقدار
وتقريره ان المشهور يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا يعني سواء كانت في حال
يبوسة البدلين او رطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الاخر وحديث سعد يدل
على اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة في احدهما فان للتمر فضل جودة على الرطب
من حيث الادخار لا من حيث المقدار فانه لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء فان التمر ان
كان له فضل ادخار فالرطب له فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل فلا يظهر له
التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف والفضل الذي يكون بحسب الجودة ساقط
الاعتبار شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المعتبر تفاوت يكون

بصنيع العباد كالتقديم والنسيئة • قال صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء وإذا كانت
هذه الزيادة ساقطة لا يجوز أن يكون خبر الواحد الدال عليها مخالفا للمشهور وإنما لم يجز
بيع المقلي بغير المقلي لأن التفاوت فيه بصنع العبد لا باعتبار المساواة والفضل يعتبر
باعتدال الأحوال وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله لو افقا أبا حنيفة رحمه الله في أن
خبر الواحد يرد بمخالفته المشهور إلا أنهما قالا لا مخالفة بينهما لأن التمر لا يتناول
الرطب عادة أي في العرف بدليل أن من حلف لا يأكل تمرا إذا أكل رطبا لم يحنث في
يمينه فوجب العمل به • وأجيب بأنه قد ثبت أن الرطب تمر لغة وشرعا لكن اليمين قد
تختلف باختلاف الداعي مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع إلى الامتناع
تارة وإلى الإقدام أخرى فيتقيد اليمين به قال رحمه الله وأما القسم الثالث
فلأن الحادثة إذا اشتهرت وخفي الحديث كان ذلك دلالة السهو لأن الحادثة إذا
اشتهرت استحال أن يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة الا ترى أنه كيف اشتهر في
الخلف فإذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعا وذلك
مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر ولما أشبه ذلك • القسم الثالث
وهو خبر الواحد الوارد فيما يعم به البلوى فإن الحادثة إذا اشتهرت وخفي الحديث
كان ذلك دلالة السهو فرده الكرخي وهو مختار المتأخرين من أصحابنا لأن الحادثة
إذا اشتهرت استحال أن يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة لجريان العادة في استفاضة
نقل ما يعم به البلوى فإنه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد في مثله بل كان
يبلغه إلى عدد يحصل به التواتر أو الشهرة كنقل القرآن وأخبار النكاح والطلاق
والبيع ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه وذهب
عامة الأصوليين والشافعي وجميع أهل الحديث إلى أنه إذا صح سنده كان مقبولا لأن
الصحابة عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال
كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ومثل
رجوعهم إلى خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين وبأن خبر العدل يفيد
ظن الصدق فيجب قبوله كما إذا لم يعم به البلوى ومنعوا لزوم الاشتهار من عموم
البلوى فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وإفراد الإقامة
وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الإمام وتركها وجهر التسمية وإخفاءها وعامة
تفاصيل الصلوة لم يشتهر مع أن هذه الحوادث عامة وهذا لأن الله تعالى لم يكلف
نبيه عليه السلام بإشاعة جميع الأحكام بل بإشاعة البعض ويجوز له رد الخلق إلى
خبر الواحد كما جوز له ردهم إلى القياس فيجوز أن يكون ما يعم به البلوى من جملة
ما يقتضي مصلحة الخلق أن يردوا إلى خبر الواحد وعندنا ذلك يكون صدق الراوي
ممكنا فيجب تصديقه • وأجيب بأن الأصل فيما يعم به البلوى الاشتهار لما ذكرنا ولهذا
قد لا يشتهر أيضا لترك كل واحد من الرواة نقله اعتمادا على غيره أو بعارض
من موت عامتهم في حرق أو غرق والصحابة إنما عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث
لقرائن اختصت به أو لصيرورته مشهورا عند بلوغهم وقولهم إنه يفيد ظن
الصدق ممنوع لأن عدم شهرته فيما عم به البلوى يعارضه وذلك أي مثال هذا
القسم مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله
عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم • وروى أبو قلابة عن أنس أن النبي صلى الله

عليه

عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بها ولما شذ مع اشتهار الحادثة مع أنه معارض بما هو
أقوى منه في الصحة لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر روت بسرة بنت صفوان أنه عليه
السلام قال من مس ذكره فليتوضأ وهو شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة إلى
معرفته وعدم حاجتها إليه • قلت سبب الآية تخصيصها بعلم هذا الحكم مع عدم
حاجتها إليه وشدة حاجة الصحابة لشبه الحال • فإن قيل قد رواه أبو هريرة وابن
عمر وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وأم حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا •
أجيب بأن تلك الروايات مضطربة الأسانيد غير صحيحة لضعف حالها ولمعارضتها
أيضا بروايات صحيحة تخالفها ذكرها الطحاوي في شرح الآثار فلا ينفي الشذوذ وما
أشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء على من حمل الجنازة وخبر رفع اليد
عند الركوع وعند رفع الرأس منه قال رحمه الله وأما القسم الآخر فلأن الصحابة
رضي الله عنهم هم الأصول في نقل الشريعة فإعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه •
وذلك أن يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان زيافة لأن
استعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال •
والعدة بالنساء أن الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا إليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي
ولم يرجعوا إلى قوله عليه السلام ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكوة فهذا
انقطاع باطن معنوي أعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كما هو دأبه • القسم
الآخر من النوع الأول من الانقطاع الباطن ما أعرض عنه الصحابة بأن يختلفوا في حادثة
بآرائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك الحديث فإن ذلك زيافة وانقطاعا لأن الصحابة رضي
الله عنهم هم الأصول في نقل الشريعة فاستعمال الرأي والإعراض عن النص غير سائغ لهم
وقال بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين إن ترك الصحابة العمل بالخبر والمحاجة
به لا يوجب رده متمسكين بأن الصحابة محجوجون به كغيرهم لأن قوله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة وقوله وما آتاكم الرسول فخذوه ورد عاما من غير تخصيص بعض •
وذلك أي مثال ذلك مثل ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم إلى أنه معتبر بحال الرجل في الحرية والرق
وبه قال الشافعي رحمه الله وذهب علي وابن مسعود إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو
مذهبنا • وعن ابن عمر أنه كان يعتبر بمن رق منهما وتكلموا في هذه المسئلة بالرأي وأعرضوا
عن الاحتجاج بحديث زيد مع أن زيدا كان فيهم فدل ذلك على أنه غريب أو منسوخ •
وكذلك اختلفوا في وجوب الزكوة على الصبي فقال علي وابن عباس لا زكوة في ماله وإليه
ذهب علماؤنا • وقال ابن عمر وعائشة رضي الله عنها بوجوبها وبه قال الشافعي
رحمه الله • وقال ابن مسعود الوصي يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ إن شاء أدى وإن
شاء لم يؤد ولم يجر المحاجة بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية
كيلا تأكلها الزكوة ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف ولو
احتجوا به لاشتهر أكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه ولما لم يثبت شيء من ذلك علم أنه
مزيف ومن لا يرد الحديث بهذا الوجه من مشايخنا أجاب عنها بأنها معارضة بأحاديث
أخر أقوى منها في الصحة فحديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري بإسناده عن أنس

انه قال صليت خلف رسول الله وابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب
العالمين وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق معارض بما روي عن عايشة
رضي الله عنها طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان مع انه قيل انه كلام زيد ولم يثبت
رفعه وبانه متاول بان ايقاع الطلاق الى الرجال وحديث عمرو محمول على النفقة بما
دلالة دلت في موضعه والنفقة تسمى صدقة قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه
صدقة والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا تاكل ما دون النصاب
والنفقة تاتي على الكل فهذا اي النوع الاول من الانقطاع المعنوي انقطاع معنوي
اعرض الشافعي رحمه الله عنه ولم يلتفت اليه وتمسك بظاهر الانقطاع وهو الارسال
حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة كما هو دابه في بنا الاحكام على الظواهر قال
رحمه الله واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه
والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى فاما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما يخبر به عن نجاسة الما وفي رواية الحسن هو مثل العدل وهذه الرواية
بنا على القضا بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد رحمه الله ان المستور كالفاسق لا يكون
خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا الاختلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر الاول
على ما قلنا في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه وقد
قال محمد رحمه الله في الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذلك
امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره فاما ههنا فلا ضرورة
في المصير الى روايته وفي العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة في حل الطعام والشراب
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الما طاهر في الاصل فلم يجعل خبر الفاسق حجة
بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمة لازمة وفيه وجه
اخر نذكره في باب محل الخبر ان شا الله تعالى • القسم الاخر بفتح الخا من الانقطاع الباطن
وهو الانقطاع لقصور في الناقل انواع اربعة خبر المستور وهو من لم يعرف عدالته
ولا فسقه وخبر الفاسق وهو الذي اقترف الكبيرة او اصر على صغيرة وخبر المعتوه وهو
القليل الفهم المختلط الكلام الناقص العقل والمغفل بفتح الفا من التغفل وهو الذي لا فطنة
له والمساهل وهو الذي لا ياخذ في الامور بالحزم وخبر صاحب الهوى وهو المخطي في
الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاية هواه الى خلاف الحق فاما خبر المستور فقد قال
محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الما فاذا
اخبر ان هذا الما نجس لا يتوضا به وهو ظاهر الرواية • وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه
الله انه كالعدل بظاهر عدالة المسلم قال عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض
وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديله اولى
من تعديل المزكي وعلى هذا جواز القضا بظاهر العدالة والشيخ قد بين ان هذه الرواية
بنا على ان القضا بظاهر عدالته اي المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب
الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق واما الاختلاف
في اخباره عن نجاسة الما لا غير الا ان يكون المستور في الصدر الاول يعني القرون
الثلثة على ما قلنا في المجهول منهم في الباب المتقدم وذكر شمس الايمة ما يدل
على ثبوت الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه
الله ان المستور كالعدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره

محمد رحمه الله في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور
وهذا لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لا تحدثوا عمن لا تعلمون شهادته ولا يلزم عليه
رواية العبد فانه لا تقبل شهادته وروايته مقبولة لان الحديث اشارة الى عدم قبول
من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث وقوله
عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض معارض بقوله ثم يفشوا الكذب ولعل
هذا الاختلاف بين رواية الشيخ ورواية شمس الايمة انما نشا من مرجع الاشارة •
في قوله وهذا فانه قيل هي راجعة الى كون المستور كالفاسق واما اذا جعلناها
راجعة الى قوله والصحيح يعني ما حكاه محمد رحمه الله هو الصحيح في باب الحديث لا خلاف
لاحد فيه من الرواة سقط الاختلاف فاما خبر الفاسق فليس بحجة في باب الدين يعني •
رواية الحديث اصلا لرجحان كذبه لانه لما لم يمتنع عن ارتكاب محظور دينه لا يمتنع •
عن الكذب ايضا وهو رد لما زعم بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراي
استدلالا باخباره بنجاسة الما وطهارته ورد ذلك بان خبره في نقل الحديث غير مقبول
اصلا سوا وقع في قلب السامع صدقه ام لا • وقد قال محمد رحمه الله في الفاسق اذا
اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذلك اي الحل والحرمة والنجاسة والطهارة
امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث لانه ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره •
من العدول فيقبل اذا انضم اليه التحري اي تحكيم الراي للضرورة فاذا حكم رايه وكان
اكبر رايه انه كاذب توضا ولم يتيمم • فان قيل ينبغي ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض في
خبره كما في سور الحمار لتعارض الادلة • اجيب بان حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم وفي
الامر بالتيمم عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل •
الطهارة للما فلا حاجة الى ضم التيمم فاما ههنا يعني في باب نقل الحديث فلا ضرورة •
وفي العدول الذين نقلوا نقل الحديث كثرة وبهم غنية فلا حاجة الى الاعتماد على خبره
فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في حل الطعام والشراب وبين خبره في الهدايا والوكالات
حيث يحكم الراي في الاول وقبل خبره في الثاني بلا تحكيم • اجاب الشيخ في ذلك بان الضرورة
في حل الطعام والشراب غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والعمل •
بالاصل ممكن فلم يجعل الفسق هدرا واوجب ضم التحري اليه وكان من حق الكلام ان يقول
في موضع ان الما طاهر في الاصل ان الطعام والشراب حلال في الاصل كما ذكرنا لتقدم
ذكر حكمهما دون نجاسة الما لكن المسلتين لما اتفقتا في الحكم قال الما طاهر في الاصل ليفهم
منه الحكمان وحكم الطعام والشراب بخلاف خبره في الهدايا فان الاعتماد عليه بلا خبر
لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من يبعث هدية قد لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا
في الوكالة وليس فيهما اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر
العدل • قال وفيه اي في الفرق بينهما وجه اخر نذكره في باب محل الخبر وهو ان الحل والحرمة
فيه معنى الالزام من وجه فلم يجعل خبره معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الراي •
واما الهدايا والمعاملات والوكالات فينفك عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على
خبره مطلقا قال رحمه الله واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب
الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان
فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم الحجة بخبرهما ولا
يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزما كما ان الولاية المتعدية فرع

الولاية القاصرة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف تثبت متعدية ملزمة
وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب
فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا
والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في غير موضع من المبسوط الا ترى ان الصحابة
رضي الله عنهم تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم • قال محمد رحمه الله في المبسوط حضرت الصلوة
ولم يجد ما الا في انا اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضا به
وان كان فاسقا فله ان يتوضا به ولذا ان كان مستورا فان كان المخبر من اهل الذمة
لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان وهذا كما ترى يلتبس لجواز
ان يكون معطوفا على المسلم البالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفا على العدل لا على
الكافر يدل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفا على الكافر لم يكن
لهذا التقييد فائدة لانهما اذا عقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا والدليل انه
مثل العدل قبول اهل قبا خبر ابن عمر رضي الله عنه في تحويل القبلة وهو صغير • وقال
بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى يجب ضم التحري الى خبره كخبر الفاسق • قال
الشيخ الصحيح ان الصبي والمعتوه مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما
لما قلنا في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية
المتعدية وهو الولاية على الغير فرع الولاية القاصرة التي تكون للانسان على نفسه
اذ الاصل في الولايات ولاية الرجل على نفسه وهذا من المسلمات في هذا العلم •
وليس للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي مجوزة يعني مثبتة لجواز
تصرفهما حتى لو انضم اليها راي الولي كان ملزما ولو كان ملزما ابدا لما احتاج الى
انضمام راي وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها • المبني عليها فان
انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع بالضرورة وانما قلنا ان هذا ولاية متعدية •
ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب بالشرايع كان
خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام فكذلك الصبي والمعتوه بخلاف
العبد لما قلنا في اخر باب تفسير الشروط وهو قوله والعبد والمراة مثل اهل الرواية
الى اخره والمعتوه كالصبي نص على ذلك محمد رحمه الله في المبسوط في مواضع منه • قوله
الا ترى متصل بقوله لا تقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف تثبت متعدية ملزمة يعني
ان الصحابة رضي الله عنهم تحملوا في صغرهم ونقلوا في الكبر دون الصغر ولو كانت رواية
الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم والجواب عن حديث اهل قبا قد
تقدم • قال رحمه الله وقد قال محمد رحمه الله في الكافر يخبر بنجاسة الما انه لا يعمل
بخبره ويتوضا فان تيمم واراق الما فهو احب الي وفي الفاسق جعل الاحتياط اصلا فيجب
ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه
يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق المسلم
شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم
والكافر البالغ في امر الدين سوا والفاسق فوقهما حتى انا نقول في خبره بنجاسة
الما اذا وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الما فاذا اراق الما فهو احوط للتيمم وانا
في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الما توضا به ولم يتيمم فان اراقه ثم
تيمم فهو افضل • فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق وخبر الكافر فيما يرجع الى الاحتياط

فقال

فقال في الكافر يخبر عن نجاسة الما انه لا يعمل بخبره ويتوضا به فان اراق الما ثم تيمم فهو افضل
ولو تيمم وصلى من غير اراقة لا يجوز وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسة الما جعل الاحتياط يعني
التحري اصلا في خبره فانه يحكم رايه فان وقع في قلبه صدقه اراق الما وتيمم فان تيمم بلا اراقة
جازت صلوته ولو توضا وصلى بلا اراقة لم تجز صلوته فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا بل •
جعل التحري اصلا • وقيل يعني بقوله جعل الاحتياط اصلا في الحكم وهو الجواز وعدمه
على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث لم يجوز التيمم بلا اراقة • قوله
فيجب ان يكون كذلك في رواية الحديث قيل معناه يجب ان يكون شان الكافر في رواية
الحديث كشانه في الاخبار بنجاسة الما فلا يقبل خبره في الدين كما في نجاسة الما لان
الاحتياط لو كان في العمل يستحب العمل لاحتمال الصدق ولو روى الفاسق حديثا لا يعمل
ايضا لكن لو كان الاحتياط في الاخذ يكون الاستحباب في العمل بقول الاستحباب بخبره •
الكافر وكذلك رواية الصبي فيه اي في امر الدين يجب ان يكون مثل رواية الكافر
دون الفاسق لان الصبي لا شهادة له كالكافر على المسلم والفاسق له شهادة عندنا
فصار فوقهما حتى قلنا اذا اخبر بنجاسة الما ووقع في قلب السامع صدقه يتيمم من غير •
اراقة الما فان اراق الما فهو احوط واما في الكافر اذا اخبر بذلك ووقع في قلبه صدقه
توضا به ولم يتيمم فان اراقه ثم تيمم فهو افضل وليس له ان يتيمم قبل الاراقة • وقوله
ووقع في قلبه ليس على وجه الشرط للوضوء كما هو مذكور على وجه الشرط لصحة التيمم •
في مسئلة الفاسق وانما ذكره لتحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما انما
يظهر في هذه الحالة فاذا لم يقع في قلب السامع الصدق فالكافر والفاسق فيه سوا •
قال رحمه الله وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الا
الكافر ففي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل
الشديد الغفلة مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشي ولا يخلو عامة البشر
عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فما يعني به المجازف
الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد
يكون العادة الزم من الخلقة • حكم الصبي والمعتوه في الاخبار بنجاسة الما وطهارته
حكم الكافر لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان هو الكافر فيجب ان
يكون في رواية الحديث كذلك اي يكون كالكافر حتى لا يقبل خبره لما مر • قوله في
حكم الاحتياط خاصة قيل معناه ان الاحتياط في رد خبرهما كما ان الاحتياط في رد
سائر الاحكام وروايته وبين المسلم وقيل معناه في رواية الحديث يجب ان يكون الصبي
كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر
يستحب مع كفره فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب • واما قال
ويجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل
هولا الاحاديث • واما المغفل الشديد الغفلة اي قويها بان غلب على طبعه الغفلة •
والنسيان في غاية احواله مثل الصبي والمعتوه في عدم حجية خبره اصلا لخبرهما لان السهو
والغلط يترجح في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بالفسق • فان قيل انه
عدل والعدل لا يروي الا عن حفظ فينبغي ان يقبل خبره • اجيب بان من لا يضبط قد يظن
انه ضبط ويسهو ويظن انه ساهي فيروي على حسب ظنه وكذلك الحكم فيمن نشا وكثر
تغفله عند العامة واما تهمة الغفلة بان توهم السامع ان الراوي روى عن غفلة

سبحان

لانه قد يغفل في بعض الامور فيبرد حزمه فليس ينبغي لان الغالب من حاله اذا كان التيقظ كان
بمنزلة من لا غفلة فيه فيقبل ما لم يعلم الناس انه سهى لان عامة البشر لا يخلوا عن ضرب
غفلة واما المتساهل فانما يعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا ولا يشتغل
بتداركه بعد ما علم وهو مثل المغفل فاذا اعتاد ذلك لان العادة قد يكون الزم من
الخلقه وقيل المتساهل هو الذي لا يصرف اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط في موضع
الاحتياط والتزوير تزيين الكذب وزورت الشي حسنته كذا في الصحاح **قال**
رحمه الله فاما صاحب الهوى فان اصحابنا رحمهم الله قبلوا شهادتهم الا الخطابية لان
صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا
من يدين بتصديق المدعي اذا كان ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية
وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن
فان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعى الناس
اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوى الى الهوى سبب داع
الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق
الناس لان ذلك لا يدعوا الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته فاذا صح هذا
كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث • الهوا ميل النفس
الى ما يستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واعلم ان من اتبع الهوى من يجب
اكفاره ومن لا يجب اكفاره فالاول كغلاة الجهمية والروافض وغيرهم ويسمى الكافر
المتاول والثاني كغير الغلاة منهم وهو المذكور في الكتاب ويسمى الفاسق المتاول
واختلف العلما في القسم الاول في قبول شهادته وروايته فقال بعض الاصوليين
شهادته مقبولة وكذا روايته لانه لما كان من اهل القبلة معظما للدين غير عالم بكفره يحصل
الظن بصدق خبره فيقبل • وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته لان الكافر ليس
باهل لشي منهما لما تقدم وكونه متاولا لا يستفيد عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا
لهما فان اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت
اليه ولذلك اختلفوا في القسم الثاني فقال الباقلاني ومن تابعه لا تقبل شهادته
وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع في الاعتقاد اولى لكونه اقوى غاية ما في
الباب انه جاهل بفسقه وجهله بفسق انضم الى فسق اخر فكان اولى بالمنع • وقال
اصحابنا وعليه الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لشبهة
الكذب لتعاطي محظور دينه والفسق في الاعتقاد لا يدل على الكذب لانه انما وقع
فيه لتعمقه في الدين وغلوه في الاحتراز عن المحظور حتى نفر بالكذب او يخرج عن الايمان
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب اشد الاحتراز لا على الاقدام عليه فكان فسقه
نظير اكل متروك التسمية عامدا وشرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يمنع شهادته
الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم
لا تقبل لانهم يرون تصديق المدعي اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف
كاذبا فهذا الاعتقاد يمكن تهمة الكذب في شهادته وهذا معنى قوله الا من يدين اي اعتقد
ذلك والاستثنا متعلق بمحذوف اي فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة الا تهمة من يدين
بتصديق المدعي اذا كان المدعي ممن ينتحل نحلته اي ينتسب الى ملته وقيل انما لا تقبل
شهادتهم لانهم يرون الكذب كفرا فيشهدون على موافقة قول المدعي لاعتقادهم انه

لا يكذب

لا يكذب وكذلك اي وكمن يدين بتصديق المدعي من قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام
وهو تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة ودليل حجة موجبة للعلم فانه يجب
ان لا تقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك يمكن تهمة الكذب فربما اقدم على الشهادة
بهذا الطريق فاما رواية هولا الحديث فالمذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل
الهوى والبدعة ودعا الناس الى هواه وهو مذهب ائمة الفقه والحديث كلهم لان الدا
الى الهوى يحتاج الى المحاجة وذلك سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي صلى الله عليه
وسلم ولا كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك ليس بداع الى التقول والتزوير فلم
ترد شهادته فيكون صاحب الهوى على هذا التفصيل بمنزلة الفاسق فلا تقبل روايته • و
ذهب بعض من قبل شهادتهم الى قبول رواياتهم لانه لما احترز عن الكذب على غير الرسول
كان الكذب عليه عليه السلام اشد احترازا لانه اعظم • وقوله ودعا الناس اليه •
يشير الى انه لو لم يدع الى الهوى قبلت روايته لعدم المحاجة حينئذ الى الحاجة المفضية
الى التقول واعلم ان اهل القبلة باعتبار قبول خبرهم في الشهادة والرواية على ثلثة
اقسام قسم يقبل خبره فيهما كالمسلم الحر العدل المستجمع لشرائطهما جميعا وقسم يقبل خبره
في الرواية دون الشهادة كالعبد المستجمع لشرائط الرواية وقسم على العكس كاهل الاهوا
الداعية الى الهوا والكافر المتاول على المختار **قال** رحمه الله واما القسم
الثالث باب بيان محل الخبر وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما خلص
حقا لله تعالى من شرائعه مما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه والثالث
من حقوق العباد ما فيه الزام محض • والرابع منها ما ليس فيه الزام اصلا والخامس
منها ما كان فيه الزام من وجه دون وجه اما الاول فمثل عامة الشرائع التي هي العبا
كالصلوة والزكوة والصوم والحج وما شاكلها من الشرائع التي ليست بعبادة مقصودة
كالوضوء او معنى العبادة فيه تابع كالعشر او ليس بحال كصدقة الفطر او يكون دائرا
بين العبادة وغيرها كالكفارات وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه المذكوره
من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة عند
الجمهور من العلما وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لا تقبل فيها الا رواية عدلين فان
بعض الفضلا ان الخبر لا يقبل فيما هو عبادة ابتدا وانما يقبل في الزائد عليه فقالوا
مثلا لا يقبل في ابتدا نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل في ابتدا عبادة ويقبل في
النصاب الزائد على خمسة اواق لانه فرع وثابت على الاول لان اصل العبادة من اركان
الدين وقواعده فلا تثبت بدليل فيه شبهة • واجيب بان الدلايل الموجبة للعمل به
لا تفصل والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون خبر الاحاد من غير فصل واستدل شارط
العدد بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له عمره وابو بكر ولم
يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر الاستيذان وهو
ما روى ابو موسى انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم على صاحبه
ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبر بالشهادة بل
الرواية اولى بذلك لان الرواية تقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل قول الواحد في حق
الشان واحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى • واجيب بان الاصل في قبول
خبر الواحد اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم عملوا بخبر عايشة رضي الله عنها في التقا
الختانين فليس لاحد ان يخالفهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفا الكذب

وذلك حاصل عند انعدام العدد إذا وجد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في
انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره ولهذا
لا يعتبر في الرواية جميع ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم
القرابة فلا يعتبر العدد أيضًا وأما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين
فلقيام التهمة لأن الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل عن
الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام التهمة أيضًا وطلبوا العدد للاحتيا
ط لا للاشتراط كما أن عليًا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للتهمة ثم عمل بخبر أبي بكر
بلا تحليف لعدم التهمة فعلم أن ذلك كان احتياطًا لا اشتراطًا قال رحمه الله
وأما القسم الثاني فإن أبا يوسف رحمه الله قال فيما روي عنه إنه يجوز إثبات
انه يجوز إثبات العقوبات بالآحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي أنه لا يجوز
ذلك وجه القول الأول أن خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به في إقامة
الحدود كما في البينات في مجالس الحكم وكما يجوز إثباتها بدلالة النص ووجه القول
الآخر أن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز فإذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز إثباتها
كما لم يجز بالقياس فأما البينة فإنما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى
فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ألا يرى أن أبا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللوا
طة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الآحاد نقل عن أبي يوسف رحمه الله في الأمالي أن إثبات
العقوبات بخبر الواحد جائز وإليه ذهب الجمهور وهو اختيار الجصاص في أكثر
أصحابنا وقال الكرخي رحمه الله إنه لا يجوز وإليه مال الشيخ وشمس الأئمة وبه أخذ
أبو عبد الله البصري من المتكلمين واستدل الشيخ للأولين بأن خبر الواحد يفيد من
العلم ما يصح العمل به في العقوبات وكل ما يصح العمل به في العقوبات يصح إثباتها
به فخبر الواحد يصح إثبات العقوبات به أما الأولى فلأنه يفيد الظن كما تقدم
والظن كاف للعمل في الشرائع العملية كما في سائر الشرائع وأما الثانية فلأنه لازم من
لوازمه وبالقياس على البينات في مجالس الحكم فإنها تفيد الظن بيقين ويجوز
إثبات العقوبات بها وبدليل جواز إثباتها بدلالة النص مع كونها دون الصريح
ونوقض الصغرى بالقياس فإنه يفيد الظن والعوض أن الظن كاف في إثباتها
وأجيب بأن عدم الثبوت به باعتبار أن العقوبة مقدرة بحسب كل جناية
ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك بخلاف خبر الواحد فإنه كلام صاحب الشرع
وإليه إثبات كل حكم واستدل للآخرين بأن خبر الواحد فيه شبهة وإثبات
الحدود بما فيه شبهة لا يجوز أما الأولى فظاهر مما تقدم في محله وأما الثانية
فبالقياس على القياس وفيه نظر يعرف من جواب الأولين عند المناقضة
والجواب أن ذلك الجواب مذكور بطريق المفارقة أو تخصيص العلة وكلاهما
لا يجوز وأجاب عن البينات بأن البينة إنما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه
قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن أربعة منكم وبالإجماع أيضًا فلا يجوز إلحاق
خبر الواحد بها لأنه ليس في معناه من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية
والبصر وتوقف الشهادة عليها وعورض بأن خبر الواحد أيضًا صار حجة بدلائل
موجبة للعلم من إجماع الصحابة وغيره فكان مثل الشهادة ولهذا يثبت به القصاص
فيقتل المسلم بالذمي عندنا بما روي أنه صلى الله عليه وسلم أقاد مسلمًا بكافر وثبت

قتل الجماعة بواحد بأثر عمر رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به
ثبت الحد أيضًا لعدم التفرقة بينهما من حيث إن كلًا منهما يسقط بالشبهة وأجيب بأن
الدليل القطعي في الشهادة دال على ثبوت الحد بالشهادة على التعيين بخلاف الدليل
القطعي في العمل بخبر الواحد فإنه يدل على العمل به مطلقًا فيجوز أن يكون في غير الحد
فبقي الشبهة في حق الحد ولا نسلم أن قتل المسلم بالذمي بالخبر ولذا قتل الجماعة بواحد
بل بقوله تعالى أن النفس بالنفس وبقوله ولكم في القصاص حياة واستوضح الشيخ القول
الآخر بقوله ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد باللواطة بالقياس على الزنا
بجامع أن كل واحد سفح الماء في محل مشتهى محرم ولا بالغريب من الخبر وهو قوله عليه
السلام اقتلوا الفاعل والمفعول وبقوله عليه السلام ارجموا الأعلى والأسفل لأن
فيهما شبهة والباب مما لا يثبت بها وفيه نظر لجواز أن يكون ترك العمل به لأن الزنا
فإن الصحابة اختلفوا في حكم اللواطة وتركوا الاحتجاج به لا لأن الخبر لا يثبت به
العقوبة قال رحمه الله وأما القسم الثالث فلا يثبت إلا بلفظة الشهادة
والعدد عند الإمكان وقيام الأهلية بالولاية مع سائر شرائط الأخبار لما فيها
من محض الإلزام وتوكيدًا لها لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة
للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا
القسم أما القسم الثالث وهو الذي فيه إلزام محض من حقوق العباد فلا يثبت
إلا بلفظة الشهادة والعدد عند إمكان العدد واحترز بذلك عما لا يطلع عليه
الرجال مثل البكارة والولادة وعيوب النساء في موضع لا يطلع عليه الرجال فإن شهادة
النساء فيها مقبولة بلا شرط عدد ولا لفظة الشهادة ولا يثبت أيضًا إلا بقيام الأهلية
بالولاية وهو أن يكون المخبر أهلًا للشهادة باعتبار ولايته على نفسه للتعدي إلى غيره
وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الأخبار من العدالة والضبط والإ
لما في هذه الحقوق من محض الإلزام وتوكيدًا لها لأجل ما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس
صيانة للحقوق المعصومة ومثال ذلك لسبر قوله لما فيها من محض الإلزام متعلق بقوله
وقيام الأهلية بالولاية ودليل عليه وقوله وتوكيدًا لها عطف عليها من حيث المعنى
أي ولتوكيد هذه الحقوق وهو دليل على اشتراط لفظة الشهادة والعدد وقوله
لما يخاف فيها متعلق بقوله وتوكيدًا لها وقوله صيانة للحقوق المعصومة وتقرير هذا
القسم أن هذه الحقوق لما كانت من قبيل الإلزامات لا بد أن يكون المخبر المثبت لها
ملزمًا والإلزام بدون الولاية وهي تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى فإذا لم يوجد
الولاية لم يتحقق الإلزام والولاية بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام فإذا حصل معنى
الإلزام في الخبر بوجود هذه الشرائط كان الواجب أن لا يشترط العدد ولفظة
الشهادة كما في القسم الأول لكن شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد فإن الاستعمال
بالحيل والتزوير بين الناس في هذه الحقوق ظاهر وهما صالحان للتوكيد فإن لفظ
الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع ولفظة
الشهادة في إفادة العلم أبلغ لأنها مأخوذة من المشاهدة وهي أبلغ أسباب العلم وكذا
في زيادة العدد معنى التأكيد لزيادة الطمأنينة بقول المثنى هذا ما أشار إليه شمس الأئمة
والقاضي في التقويم وذكر الشيخ في بعض مصنفاته أنه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة
الصدق إلا أن القاضي لما احتاج إلى إثبات أحد الخبرين عند المنازعة وإبطال الآخر جعلنا

الى زيادة تأكيد بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من الخصمين محتمل الصدق
والكذب فاذا اتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن جانب المنكر يتقوى ايضا
بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستويا فاحتيج الى الترجيح بشهادة آخر بخلاف
حقوق الله لان المقصود فيها ظهور الصدق ويظهر الصدق بخبر الواحد فاذا ظهر
لزم السامع الانقياد لامر الشارع بدليل ان صحة الخبر تلزم كل سامع من غير قضاء
والحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما لم يقض بها وظهر من هذا ان قوله من محض
الالزام احتراز عن القسم الاول او الخامس او عنهما جميعا **قوله** والشهادة بهلال
الفطر من هذا القسم يعني بسبب انتفاع الناس بالفطر كانتفاعهم بغيره من الحقوق
واذا كان كذلك شرط فيه العدد ولفظة الشهادة وشرائط الشهادة فان قيل
ما يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم
فصاموا ثلثين ولم يروا الهلال يفطرون على رواية ابن سماعة عن محمد لان الفرض
لا يكون اكثر من ثلثين وهذا فطر بشهادة الواحد اجيب بان الفطر غير ثابت
بشهادته بل بالحكم فانه لما حكم القاضي بالرمضان كان من ضرورته انسلاخه بعد
ثلثين يوما فثبت بشهادته اقتضاء اليه كشهادة القابلة على النسب اقتضت الى استحقاق
الميراث الذي لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء **قال** رحمه الله واما القسم الرابع
فيثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبي
والكافر ولهذا قلنا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا بكذا ووقع في قلبه حل له
العمل به وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة
والثاني ان هذا الخبر غير ملزم فلم يشترط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الما
ونجاسته ولهذا الاصل لم نقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين
وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد القسم الرابع هو ما ليس فيه الزام من حقوق
العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارة
وغيرها يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة ويقبل فيها خبر الصبي
والكافر لعدم كونه ملزما ولهذا قلنا في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكله
بكذا ووقع في قلبه اي في قلب السامع صدقه الخبر حل للسامع العمل وهو الاشتغال
بالتصرف بقوله فانه صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام وغيره من العدل
ومن غيره وكان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يتعاملون
مع الكفار في الاسواق ولا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فقيل قوله ووقع
في قلبه صدقه لا يخلوا اما ان يكون قيدا لازما او لا فان كان الاول كان كلامه هذا
مناقضا لما ذكر في الباب المتقدم ان تحكيم الرأي في خبر الفاسق ليس بلازم في الهدايا
والوكالات وان كان الثاني كان مناقضا لما ذكر في مبسوطه من علم بجارية لرجل
وراى آخر يبيعها مدعيا الوكالة في ذلك ان القابل ان كان عدلا ثقة لا بأس بشرائه
على ذلك وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان
يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا ذكر شمس الائمة واجيب على اختيار الشق
الاول بان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياط
واستحباب ويجوز ان يكون المسئلة فيها روايتان فالمذكور في الباب الاول رواية

رواية وفي هذا الباب على رواية اخرى واستدل الشيخ على ذلك بقوله وذلك
اي ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط العدالة
فان الانسان قلما يجد العدل الحر العاقل البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه
الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت له المصالح
وفيه حرج عظيم بخلاف القسم الاول لعدم الضرورة اذ في العدول كثرة وبخلاف
الاخبار بنجاسة الماء فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على ما مر والثاني وهو
الموعود فيما سبق ان الخبر في هذا القسم ليس فيه شيء من معنى الالزام لان العبد والمو
باح لها الاقدام من غير لزوم فلا يشترط فيه ما يشترط في الالزام والوجه الاول
يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي
ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة والوجه الثاني يدل
على سقوط اشتراطها في حق الفضولي بالاتفاق لخلوه عن معنى الالزام بخلاف امور
الدين يعني ان العدالة شرط فيها لم تسقط لان فيها معنى الالزام من وجه باعتبار ان
السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحري اذا اخبر بنجاسته وليس
فيها معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق
العباد وكذلك الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شطري الشهادة
وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة قيل هذا الفرق انما
يستقيم اذا لم يجعل تحكيم الرأي شرطا في قبول خبر الفاسق في المعاملات كما ذكر في البا
ب المتقدم وحمل ما ذكره هنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا
على ظاهره فلا يستقيم لاستوائهما في اشتراط التحكيم ولهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام
محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة فلم تقبل شهادة الواحد بالرضاع
في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا من امرأة وفي ملك
اليمين بان اشترى امة واخبره ثقة انها اخته من الرضاع وبالحرية بان اخبره ثقة انها
حرة في الاصل بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الحرمة لا تنفك عن زوال
الملك في النكاح فلا تتم الحجة الا بشاهدين كالعتق والطلاق وهذا معنى قوله لما
فيه اي في ثبوت الرضاع والحرمة او في قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد
اي الزام ابطال حقهم وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول امرأة واحدة
ثقة لما روي عن عقبة بن الحارث انه تزوج بنت ابي اهاب فاخبرت امرأة انها
ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله عليه السلام فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم
ذكر ثالثا فقال فارقها اذا فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقد قيل وفي
رواية ففرق رسول الله عليه السلام بينهما والجواب ان هذا الحديث مشترك الالزام
لان اعراضه عليه السلام عنه في المرة الاولى والثانية يدل على ان الحرمة لو كانت
ثابتة لما فعل ذلك فلما كرر السؤال امره ان يفارقها تنزها بدليل قوله عليه السلام
كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا وحديث عمر رضي الله عنه لا يقبل في الر
ضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لا احتمال فيه فيكون اولى بالاخذ **قال** رحمه
الله ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا الى الالزام وقبلنا في
موضع المسالمة وعلى ذلك بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل
ان فلانا كان غصب شيئا هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال تاب فرده على قبل

خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر الخبر في الرضاع الطاري على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اختها او ارادت المراة نكاح زوج اخر لانه يجوز عن ملزم واشباهه اكثر من ان تحصى والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع اي ولان ما فيه الزام محض من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط فيه العدد قلنا لا يقبل خبر الواحد في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة كالوكالات ونحوها لخلوها عن معنى الالزام وعلى هذا الاصل بنى محمد رحمه الله مسائل في اخر كتاب الاستحسان في رجل اخبر ان فلانا كان غصب مني هذا العبد فاخذته منه لا يقبل وان كان ثقة لانه موضع المنازعة ولو قال تاب فرده علي وهو ثقة يقبل لانه في موضع المسالمة ولهذا اي ولان موضع المسالمة يقبل خبر العدل قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد لكونه موضع المسالة وقبلنا خبر الخبر في الرضاع الطاري على النكاح كما اذا تزوج رجل صغيرة فاخبرت امراة انها ارضعت من امه او اخته وفي الموت والطلاق كما اذا غاب الرجل عن امراة فاخبره ثقة انها ماتت او اخبرها ثقة ان زوجها مات او طلقها فانه يجوز ان يعتمد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمراة ان تتزوج بزوج اخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة بخلاف ما لو اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع او ردة من احدهما عند العقد حيث يعتبر فيه شرائط الشهادة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة **قوله**
والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل فيه لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فصام وامر الناس بالصوم بشهادته ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة وانما الاختلاف في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط وذكر الطحاوي انها ليست بشرط لانتفاء التهمة لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر انه امر ديني ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق غير مقبول فيه بمنزلة رواية الحديث وكان الشيخ اختار قول الطحاوي بقوله من القسم الرابع لان العدالة ليست بشرط فيه وانما جعله من هذا القسم لان غيره ليس على لزوم للصوم بل الموجب هو النص وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى اشترط فيه العدالة قيل وهو الاصح لانه امر ديني ولهذا اشترط فيه الاسلام والبلوغ كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لانه امر ديني اذ به يظهر وقت الحج الذي هو محض حق الله وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع في لحوم الاضاحي في اليوم العاشر **قال**
رحمه الله واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر ووقوع العلم للبكر البالغة بالنكاح ولها اذا سكتت ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولي بنفسه بتة

فان ابا

فان ابا حنيفة رحمه الله قال لا يقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفي المثنى كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى ولفظ الكتاب في المثنى محتمل حتى قال يخبره رجل واحد عدل او رجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله او العدد مع سائر الشرائط غير العدالة فلم يقبل خبر العبد والصبي والمراة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات ولكن ابا حنيفة رحمه الله قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل والحجر يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل فمن وجه يشبه سائر المعاملات لان الذي ينفسخ يتصرف في حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين المنزلتين بخلاف المخبر اذا كان رسولا لما قلنا وفي شروط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فائدة توكيد الحجة وللعدد اثر في التوكيد بلا اشكال واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة وفي غيرها ففي ذلك كله اذا كان المبلغ رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او من يقام مقامها وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل ونحوه وارسلتك الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق لان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل كعبارة الموكل وفي الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما والاخبار بالشرائع وان لم يكن من حقوق العباد لكن الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حق المسلم الذي لم يهاجر اذ لو توقف على العدالة ادى الى الحرج وتفوت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون واذا اخبره فضولي بنفسه بتة فلا بد من العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى ذلك اتفق قول المشايخ اما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا على قوله قال بعضهم يشترط العدالة كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى وسبب الاختلاف اشتباه لفظ المبسوط فان محمدا ذكر في المأذون واذا حجر المولى عبده بذلك من لم يرسله لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل واحد عدل يعرفه العبد وقال الفريق الاول معناه رجلان عدلان او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى قال عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وقال الفريق الثاني العدل المذكور مختص بالواحد والمثنى على اطلاقه قيل وهو الاصح لان زيادة العدد تاثيرا في سكون القلب كالعدالة بل تاثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو قضى بشاهد فاسق نفذ وان كان على خلاف السنة **قوله** ويحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة قيل معناه العدد والعدالة يشترط عنده ويحتمل ان يكون احدهما مع سائر شرائط الشهادة ويجوز ان يقال الشيخ لما نقل اختلاف المشايخ ذكر ما هو عنده يعني ان كل واحد مما ذكر يحتمل باطلاق لفظ الكتاب فيحتمل ان يكون المشترط سائر شرائط الشهادة الا العدد عند ابي حنيفة رحمه الله ويحتمل ان يشترط العدد مع سائر شرائط الشهادة من الحرية والبلوغ والذكورة غير العدالة فلا يقبل خبر العبد لعدم الحرية ولا الصبي لعدم البلوغ ولا المراة لعدم الذكورة على كل واحد من الاحتمالين فاما عندهما فالكل يعني القسم الرابع والخامس سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن لانه اي هذا

الغير من المعاملات يوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع ولكن ابا حنيفة
رحمه الله قال انه يعني القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة التي تلزم الغير لانه اي الحجر
او الموكل يلزم الوكيل والعبد بسبب العزل والحجر حكما يلزم كل واحد منهما في ذلك
العهدة من لزوم عقد او فساد عمل فان الوكيل اذا انعزل اقتصر الشرا عليه ولزمه
عهدته والعبد الماذون كان نافذ التصرف فاذا حجر عليه خرج تصرفاته من الصحة
الى الفساد فمن هذا الوجه كان القسم من الالزامات من وجه اخر يشبه سائر
المعاملات لان الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما يتصرف في حقه بالاطلاق
اي بالتوكيل والاذن اذ لكل واحد منهما ولاية المنع والاطلاق فشرطنا فيه العدد
او العدالة لكونها بين المنزلتين والاخبار بالشرائع لمسلم لم يهاجر كذلك لانه من حيث
ان الشرع لم يكن ثابتا في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها وقد وجب
في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع وامره
لا يكون ملزما فكان كالعزل والحجر بخلاف الحجر اذا كان رسولا لما قلنا انه قائم
مقام غيره فلا حاجة الى اشتراط شيء من ذلك فان قيل خبر الفاسقين كخبر فاسق واحد
في انه لا يصلح ملزما فلا يكون لزيادة العدد فائدة اجاب بقوله وفي شرط المثنى
من غير عدالة على قول من قال به فائدة توكيد الحجة فان للعدد اثرا في التوكيد بلا
اشكال **قال** رحمه الله والتزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة رحمه الله وابي
يوسف رحمهما الله • وقال محمد رحمه الله هو من جنس القسم • الثالث على ما عرف
التزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يعني في حق سقوط
العدد لا في حق سقوط شرط العدالة فان محمدا رحمه الله نص في الجامع الصغير في
كتاب القضاء على ان المزكي الواحد ان كان عدلا امضى الشهادة بقوله في قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله • وقال محمد رحمه الله هو اي المذكور وهو التزكية
من القسم الثالث حتى يشترط فيه شرائط الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المزكي
بمعنى الشاهد فانه يلزم القضا بالشهادة وهذا العدد انما يكون واجبا فيشترط العدد
لطمانينة القلب ولهذا العدد فيهما ما يعتبر في الشهادة الا انه لا يشترط لفظة
الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر
عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى باني بالشهود
فلاحتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المزكي فمختار
القاضي يستعلم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة ولهما
ان المزكي مخبر محض فلا يشترط العدد كما في رواية الاخبار بدليل انه لا يعتبر لفظة
الشهادة ولا مجلس القاضي وفي ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية
العلانية بالاتفاق • والخلاف في تزكية السر لان تزكية العلانية بمنزلة الشهادة
لاختصاصه بمجلس القاضي ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة في تزكية السر حتى لو
عدل الرجل اباه او ابنه او المراة زوجها او العبد مولاه صح ويشترط في تزكية
العلانية حتى ان من كان اهلا للشهادة كان من اهل التعديل والا فلا وفي تزكية
الراوي لا يشترط العدد عندهما وعند محمد رحمه الله يحتمل ان يكون كذلك لان معنى
الالزام لم يوجد في تزكية الراوي ومن الاصوليين من يشترط العدد ايضا ومنهم
من يشترط في تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا للتعديل الذي هو شرط لـ

بشروطه

بشروطه في كل باب **قال رحمه الله باب بيان القسم الرابع من اقسام**
السنة وهو الخبر وهذا الباب قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه
اما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما على قسمين عزيمة
ورخصة اما الطرف الذي هو طرف السامع فان العزيمة في ذلك ما يكون من جنس
الاسماع الذي لا شبهة فيه والرخصة ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذي هو عزيمة
فاربعة اقسام قسمان في غاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران
يلحقان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة وصارا لها
شبها بالرخصة • اما القسمان الاولان فان يقرأه عليك من كتاب او حفظ وانت
تسمعه وما تقرأه عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك
فيقول نعم • وقال عامة اهل الحديث ان القسم الاول على المرتبتين الاخرى ايضا
طريقة النبي عليه السلام وهو المطلق من الحديث والمناهجة وقال ابو حنيفة
رحمه الله ان ذلك كان احق من النبي صلى الله عليه وسلم لانه كان مامونا عن السهو •
وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجري عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ
وهما في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه
فيستفهم فيقول نعم الا ترى انهما سواء في اداء الشهادة مع ان باب الشهادة اضيق •
من باب الحديث وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اقتصارا على ما مر في المختصر •
لغة مثل المشبع سواء وما قلناه احوط لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة فلا
يؤمن على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت على قراءتك اشد اعتمادا منك
على قراءته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن بعض ما قراته عليه وهو اهون من ترك
شيء من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما
تكلم • القسم الرابع من اقسام السنة المذكورة في اول باب السنة نفس الخبر
وقد مر ما يتعلق بحقيقته من كونه بديهيا او كسبيا والشيخ لم يتعرض له وذلك
ما يدل على انه اختار بداهته وجعل الباب قسمين قسم يتعلق بنفس الخبر واخر
بمعناه • اما الاول فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل منهما على قسمين
عزيمة ورخصة اما العزيمة في طرف السامع فما يكون من جنس الاسماع الذي لا شبهة
فيه والرخصة منه ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذي هو عزيمة فعلى اربعة
اقسام قسمان منها في غاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران يلحقان
القسمين الاولين فهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة فصارا شبيهين
بالرخصة • اما القسمان الاولان فما يقرأه المحدث عليك من كتاب او حفظ
وانت تسمعه فاذا قال الشيخ حدثني او اخبرني فلان بكذا او سمعته يقول كذا لزم
السامع العمل به وجازت الرواية عنه بقوله حدثني واخبرني مطلقا • وقيل ان
الشيخ ان قصد اسماعه او كان في جمع قصد اسماعهم فله ان يقول حدثني او اخبرني
او سمعته واما اذا لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا فله ان يقول سمعته يحدث
عن فلان ولا يقول حدثني او اخبرني او سمعته وما يقرأ عليه من كتاب او حفظ وهو
يسمع ثم تقول اهو كما قرأت عليك فيقول نعم بل وليس السؤال شرطا حتى لو قرئ عليه
فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو ايضا كالقسم الاول في جواز العمل اذا
غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه وكذا في جواز الرواية

عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر وصاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وجماعة
من اصحاب الشافعي رحمه الله لا يجوز في هذه الصورة لانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية
اقراره بدين او بيع فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد
فكذا هنا واحتج الجمهور بالعرف بانه يدل على ان سكوته في هذا المقام دليل تقريره
على الرواية واقرار بصحته يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرات على فلان او
حدثني او اخبرني قراءة عليه لا بالاطلاق فاما لو قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت
فلانا قال الغزالي والبصري وجماعة انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق ولم يوجد منه
نطق فيكون قوله حدثني او اخبرني كذبا الا اذا علم بصريح قول السامع او بقرينة
حالية انه يريد القراءة على الشيخ • وقال جمهور الفقهاء والمحدثين يجوز لان الاخبار لغة
افادة الخبر وهذا السكوت قد افاد العلم بان المسموع كلام الرسول فوجب ان
يكون اخبارا ثم اختلفوا في اعلى هاتين المرتبتين فقال عامة اهل الحديث ان القسم
الاول اعلى المرتبتين لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وان الضمير لثابت الخبر
وهو المطلوب من الحديث والمشافهة يعني اذا قال حدثني او شافهني فلان يدل على
ان التكلم صدر عنه وانه سمع لا على الغير والمطلق ينصرف الى الكامل فيدل على
انه اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع يقول في هذا القسم حدثني وفي الثاني
اخبرني • وقال ابو حنيفة رحمه الله ان ذلك كان احق من النبي عليه السلام لانه كان
مامونا عن السهو اي عن التقدير عليه في تبليغ الوحي ولم يكن يكتب وليس الكلام
في مثل ذلك وانما كلامنا فيمن يجري عليه السهو والغلط ويتعذر عليه ويقرا
من المكتوب دون المحفوظ ومن مثله هما اي قراءة المحدث والقراءة عليه في المشافهة
سوا لان ارباب اللغة لا يفصلون بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرا عليه
فيستفهم فيقول نعم الا ترى ان الوجهين في اداء الشهادة سوا اذ لا فرق بين ان يقول
القاضي للشاهد اشهد بكذا فيقول نعم وبين ان يقول الشاهد اشهد بكذا في
اثبات الحق مع ان باب الشهادة اضيق من باب الحديث لاختصاص الشهادة بشرائط
لم تكن في الرواية وهذا السياق يدل على ان الاستفهام شرط كما نقلنا انفا ولا
يبعد في ان يكون مختارا عنده ايضا وهذا اي التساوي بين الوجهين باعتبار ان
كلمة نعم وضعت للاعادة اختصارا والمختصر والمطول في الكلام في افادة اصل
المعنى سوا كما مر • قوله وما قلناه يوهم ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح
على الثاني كما هو مذهب معظم علما الحجاز والكوفة ومالك واشياخه من علما المدينة
والبخاري وغيرهم وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وليس المراد ذلك وانما هو ان
الوجه الثاني احوط من الاول بدلالة سياق الكلام لان رعاية الطالب استدعاه
وطبعه كلما كان كذلك فهو اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان من يقرا على الشيخ
عليه الغلط ويومن الطلب في مثله لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره
عادة وطبيعة والطالب عامل لنفسه والمحدث لغيره فيحتمل ان يسهو المحدث عن
البعض فلا يستدركه اكثر ما يستدرك الطالب اذ هو لا يحتاط في امر غيره عادة كما يحتاط في
امر نفسه فالطالب استدعا ماذا على قراءته منه على قراءة غيره • فان قيل قد يتوهم
عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما يقرا عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة
المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه اجاب الشيخ بما معناه ان كل الامرين

موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي يعسر التحرز عنه اهون من ترك شي من
او السند ولا بد من ان يحمل الامرين فيحمل ايسرهما • قوله حتى ان الرواية اذا كانت
تعلق بقوله ويقرا من المكتوب دون المحفوظ قال رحمه الله واما الوجهان
الاخران فاحدهما الكتاب عن غيبة والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول
فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
به عني بهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول عليه السلام
كان يرى الكتاب تبليغا تقوم به الحجة وكتاب الله اصل الدين وكذلك الرسالة على
هذا الوجه الا ترى ان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالارسال ايضا وذلك بعد
ان ثبتا بالحجة والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل
في المشافهة قال في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا بكذا او حدثت به انه يقع على
المكالمة مشافهة وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا
بمشافهة الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبانا بالكتاب والرسالة ولا نقول
حدثنا ولا كلمنا وانما ذلك خاص لموسى عليه السلام • قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما
ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا او لا يتكلم به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة
بخلاف ما لو حلف لا يخبر بكذا انه لا يحنث بذلك • اي الوجهان اللذان هما من العزيمة
على سبيل الخلافة فالكتابة والرسالة اما الكتاب فهو ان يكون على رسم الكتب بان
يكون مختوما بختم معروف بعنوان وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يكتب التسمية والثنا ثم يقول حدثنا فلان الى ان يذكر المتن الحديث
ثم هو على نوعين ما يكون مقرونا بان فلان للاجازة كما ذكر في المتن وما يكون مجردا عنها والاول
مثل السماع في حل الرواية بالاتفاق ولان الكتاب من الغائب مثل الخطاب شرعا وعرفا
اما شرعا فلانه صلى الله عليه وسلم امر بتبليغ الرسالة الى كافة الناس وقد بلغ البعض
بالكتاب وكذلك الطلاق والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام تثبت بالكتاب
واما عرفا فلان الخلفا والملوك قلدوا القضا والامارة بالكتاب كما قلدوها مشافهة
وعدوا مخالفته مخالفة للامر والخطاب يجوز للرواية فكذلك الكتاب • واما الثاني
فقد اجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتاخرين من الفقها والمحدثين وابى
ذلك قوم منهم القاضي الماوردي قالوا لانه لم يحمل منه شيا لا بالسماع ولا بالاجازة
والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان الكتاب ان لم يقترن بالاجازة لفظا فقد
تضمن الاجازة معنى وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي على الوجه الذي ذكر في الكتاب
بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه حدثني بهذا الحديث فلان ويذكر اسناده
فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان
كان يبلغ بالرسالة كالكتاب والمشافهة وذلك اي حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد
ان ثبتا بالحجة اي بالبينة كما في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث
لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه
صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان يقول حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة
وعلى هذا قال في الزيادات ان كلمت بكذا او حدثت به انه يقع على المكالمة مشافهة
وهو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والائمة المتقدمين ومذهب البخاري وقال
بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي

واصحابه ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وقال بعضهم لا يقول فيه حدثنا ولا
اخبرنا بل يقول قرئ عليه وهو يسمع قيل وهو قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد
ابن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره ولم يتلفظ الا بقوله نعم
وجوابه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن اعادة ما في السؤال لغة
فكان تحدثنا واخبارا او في القسمين الاخيرين اعني الكتابة والرسالة المختار ان يقول
اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليست بمشافهة فانا نقول اخبرنا الله وانبانا ونبانا وذلك
بالكتاب والرسالة لا غير ولا نقول حدثنا ولا كلمنا فان ذلك خاص بموسى عليه السلام
قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وعلى هذا اذا حلف لا يحدث فلانا او لا يتكلم
به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما لو حلف لا يخبره كذا فانه يحنث بذلك
وقال بعض اهل الحديث لا يجوز فيها ان يقول اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان
الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي قال رحمه الله
واما الرخصة فما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما
ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم
ما فيه فقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه
فانا احدثك به واجزت لك الحديث به فتصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان
المستجيز مامونا بالضبط والفهم ثم المستحب في ذلك ان يقول اجاز لي فلان ويجوز
ان يقول حدثني او اخبرني والاولى ان يقول اجاز لي ويجوز اخبرني لان ذلك دون
المشافهة واذا لم يعلم ما فيه بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وصح في
قياس قول ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك في كتاب القاضي الى القاضي والرسائل
ان علم ما فيها شرط لصحة الاستشهاد عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله
وانما جوز ذلك ابو يوسف رحمه الله فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لم يجوز
في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سوا فيحتمل ان لا يجوز
في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة وانما يجوز عنده اذا امن الزيادة والنقصان
اما الرخصة في طرف السامع فما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة والاجازة
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين
اسناده والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي
وسماعي على شيخي فلان فخذه فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتاكيد
الاجازة لانها بلا اجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة فكان المناولة لزيادة
تكلف احدثها بعض المحدثين ثم اختلف العلما في جواز الرواية بالاجازة فجوزها
جمهور الفقها والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله لان الضرورة
دعت الى تجويزها فان كل محدث قلما يجد من يبلغ اليه ما صح عنده وقد لا يرغب كل
طالب الى سماعه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن ولذلك كانت الاجازة رخصة
وذهب ابراهيم بن اسحق وعبد الله بن محمد الاصبهاني وابو نصر الوائلي والشافعي في
رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا الى انه لا يجوز لان اباحة التحديث
والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب ولغو له ولا يعتمد ان يبيح الكذب
واجيب بان قوله اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك بمنزلة قوله ما صح عندك من
الاحاديث فاورده عني ثم كل واحد من الاخبار والمناولة على وجهين اما الاجازة فلان

المجاز له اما ان يكون عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان الاول وذلك بان قد نظر فيه
وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا ذكر ان اخذ به حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته
باسانيده هذه فانا اجزت احدثك به واجزت لك الحديث به صحت الاجازة بشرط
ان يكون المستجيز مامونا بالضبط والفهم وحلت له الرواية عند مجوزها كما نص النهي
بهذه الصفة فان الشاهد لو وقف على جميع ما في الصك وقال له من عليه الحق اجزت
لك ان تشهد على جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الحديث المستحب في ذلك
الاجازة ان يقول عند الرواية اجاز لي فلان وهو العزيمة في الباب ويجوز ان يقول
حدثني او اخبرني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيها وهو قوله اجزت
لك بخلاف الكتاب والرسالة فالاولى فيه ان يقول اجاز لي ثم بعده اخبرني لانه
دون المشافهة ويجوز حدثني على ما هو مختار القاضي ابي زيد والشيخ وقال
شمس الائمة الاحوط ان يقول اجاز لي وان قال اخبرني فصحيح ايضا ولا يجوز ان
يقول حدثني فان ذلك يختص بالسماع وقولهم وقد وجد الخطاب قلنا انما وجد
الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه وعليه الاصوليون
والمحدثون قالوا لا يجوز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما
ما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة وهذا بنا على
ان الاخبار كالتحديث عندهم كما تقدم وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا وان
كان الثاني بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا تحل له الرواية وصح
في قياس قول ابي يوسف رحمه الله واصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي وكتاب الرسالة وهو ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريده ويشهد شاهدا
بان هذه رسالتي الى فلان فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة
الاشهاد عندهما وهو قول ابي يوسف رحمه الله اولا ثم رجع وقال اذا اشهدوا انه
كتاب فلان وختمه قبلت وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي
قد يشتمل على اشيا لا ينبغي ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط
يحصل انه اذا اشهدوا انه كتابه وختمه فلا يشترط علمهما بما فيه وهذا التعليل يشير
الى ان جواز ذلك فيما كان من الاسرار في العادة واليه اشار الشيخ حتى لم يجوز
ذلك في الصكوك لانها تبنى على الشهرة ولم تشتمل على سر يكتم من الشهود فيحتمل
ان لا يجوز في هذا الباب ايضا اي في باب الرواية بغير العلم كما في الصكوك لاشتما
اشتماله على السر المجوز ويحتمل ان يكون الرواية بغير علم جائزة عنده كما في الشهادة
في كتاب القاضي للضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار
الى الغير ليتصل الاسناد وتبقى الدين وقد ظهر التكاسل في الناس في امور الدين
فربما لا يتيسر للطالب القراءة عليه وفي اشتراط العلم بما فيه نوع تنفير فجوزت
الاجازة بلا علم للضرورة وهذا الجواز انما يكون فيما امن الزيادة والنقصان فاما
اذا كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون من التغيير فلا تحل له الرواية
بالاتفاق فعلى هذا التقدير يكون قوله فيحتمل ان لا يجوز لبيان الخلاف فاما على تقدير
ما كانت مقارنة للاجازة وهي اعلى انواع الاجازة وحكمها حكم الاجازة المفردة وللمناولة
صور ذكرت في كتب اهل الحديث وما كانت مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا
يقول اروه عني او اجزت لك فهذه مناولة مختلة لا يجوز بها الرواية عند عامة الفقها

دة

هذين

والاصوليين وعن المحدثين انهم سوغوها **قال** رحمه الله والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله وان يكون قول ابي يوسف مثله ايضا لان السنة اصل في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع للابتلا وحسم لباب المجاهدة
وفتح لباب التقصير والبدعة وانما ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل
وذلك امر يتبرك به لا طريق يقوم به الحجة فكذا هذا وكذلك من حضر مجلس السماع
وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرا او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو ولعب
او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة ويخاف عليه ان يحرم حظه والعياذ
بالله ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا انه يقع من ضرورة فانه عفو
وصاحبه معذور واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الادا وذلك نوعان
ايضا تام وما دونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت
عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا انما اختص به رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من
قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة
من النسيان اي الاقرب الى الاحتياط ان لا تصح الاجازة بدون علم بما في الكتاب
بالاتقان ويكون قول ابي يوسف رحمه الله مثل قولهما لان السنة اصل في الدين
لبنا كثير من الاحكام عليها وخطبها جسيم فلا يصح تحمل هذه الامانة قبل العلم الا
يرى ان المحدث لو قرا عليه ولم يسمع ولو سمع لم يفهم لم يجز له ان يروي ففي الاجازة التي
هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلا فان الناس يبتلون
بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق ومن تجري الاحوال قطع البلدان كما اشار اليه النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت بدون العلم
لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وحسم اي قطع لباب المجاهدة
فان طلب العلم جهاد فلو تمكن من روايته بلا علم تكاسل في طلبه وانقطع عنه وفتح
لباب التقصير والبدعة فان مثل هذه الاجازة لم ينقل عن السلف فيكون بدعة
فان قيل قد تعارف المشايخ على اجازة من ليس له علم فكيف لا يجوز اجاب الشيخ بان
كلامنا فيما تقوم به الحجة وذلك اي الاجازة والمناولة بدون العلم كما فعله
المشايخ نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل فان ذلك امر يتبرك به فان
العلما قوم لا يشقى جليسهم فاما ان يكون طريقا يقوم به الحجة فلا فكذلك هذا
وقيد بقوله ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به احترازا عما لو كان عالما فانه
اهل للتحمل في الحال وللرواية بعد البلوغ كما مر **قوله** وكذلك اي كما
لا تحل الرواية بالاجازة بدون العلم لا تحل الرواية بالسماع لمن حضر مجلس السماع
وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الكتاب الذي يقرا كما نقل عن الشيخ سيف الدين
الباخرزي رحمه الله انه كان يقرا صحيح البخاري على الامام المحقق جمال الدين المحبوبي
في جماعة وكان مع واحد نسخة يتبعه ينظر فيها فاشتبه يوما لفظ فقيل انظروا
في تلك النسخة فنظروا فاذا هو شرح الطحاوي وكذا من يخط بقلم او يعرض عنه
بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فان ذلك لا ضبط له ولا امانة ولا رواية
بدونهما ويخاف عليه ان يحرم حظ السماع والعياذ بالله ولا تقوم الحجة بمثله ولا
يتصل الاسناد بخبره **وقوله** الا انه يقع من ضرورة استثنا من قوله يشتغل

ويعرض

ويعرض ويغفل ومعناه الاشتغال بالنظر والغفلة والاعراض يمنع صحة الضبط والسماع
الا بقدر ما لا يمكن الاحتراز عنه لان مواضع الضرورة مستثناة قوله واذا صح السماع
وجب الحفظ بيان قسم اخر في طرف السماع لم يذكره في القسم الاول وهو في الحقيقة
قسم اخر ولهذا ذكره شمس الائمة وهو الحفظ الى وقت الادا لكن الشيخ جعله من توابع
السماع فقال واذا صح السماع يعني بالوجوه التي تقدم ذكرها من القراءة والكتابة والر
والاجازة والمناولة وجب حفظ المسموع الى وقت الادا لان المقصود من السماع
العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وهو ايضا على نوعين تام اي كامل وما دونه
عند المقابلة اي قاصر يظهر عند المقابلة بالقسم الاول فالتام عزيمة مطلقة
وغيره رخصة انقلبت عزيمة اقوى من الاول في زماننا حتى كانت الرواية عن الكتاب
اقوى من الرواية عن الحفظ وهذا اي الاول وهو الحفظ من غير واسطة فضل
اختص به رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه استغنى عن الحفظ لقوة نور القلب
والصحابة كانوا لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ببركة صحبة النبي عليه السلام فلما
دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اي طريقة مرضية
في كتاب الله والحديث صيانة للعلم عن الاندراس لفقد العصمة من النسيان
روي ان الصحابة اختلفوا في جواز كتابة الحديث فكرهها ابن مسعود وزيد بن
ثابت وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري في جماعة من الصحابة والتابعين
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تكتبوا عني شيئا الا القران اخرجه مسلم في صحيحه واجازه
علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص لحديث ابي شاه انه سال النبي
صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيء سمعه من خطبته يوم فتح مكة فقال عليه السلام
اكتبوا لابي شاه قيل ولعله اذن في الكتابة لمن خشي عليه النسيان ونهى عنها من
وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب او نهى عنها حين خاف عليهم اختلاط صحف
القران واذن فيها حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون
على الجواز ولولا ذلك لاندرس العلم **قال رحمه الله وهذا باب**
الكتابة والخط وهذا متصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان
ما يكون مذكرا وهو الاصل الذي انقلب عزيمة وما يكون اماما لا يفيد تذكره اما
الذي يكون تذكره فصحيحة سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود
هو التذكر والاحتراز عن النسيان عن ممكن وانما كان دوام الحفظ للنبي صلى الله عليه
وسلم مع قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما اذا كان الخط اماما
لا يذكره شيئا فان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول لا تحل الرواية بمثله بحال لان الخط
للقلب بمنزلة المراة للعين والمراة اذا لم تفد العين دركا كان عدما فالخط اذا لم
يفد للقلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط في ثلثة فصول فيما يجده القاضي في ديوانه
مما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون في الصكوك وروى
بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يعمل به في ذلك كله وروى
عن ابي يوسف رحمه الله انه يعمل في ديوان القاضي وفي سماع الاحاديث دون الصك
وروى ابن رستم عن محمد رحمهما الله انه يعمل بالخط في الكل والعزيمة في هذا كله
ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ولهذا قلت روايته والرخصة فيما قالا لا انه صارت
الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع

ما يكون بخطه موثقا بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول وذلك كله ثلثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي اما ابو يوسف رحمه الله فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كان تحت يده للامن عن التزوير وعمل به في الاحاديث ان كان بهذا الشرط واما اذا لم يكن في يده لم يجز العمل به في الديوان لان التزوير في بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس واما في باب الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل في غالب العادة ولا يؤمن فيه الغلط لان التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل له العمل به لانه تحت يد الخصم الا ان يكون في يد الشاهد ولذلك قول محمد الا في الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط في الخط نادر يعني يتصل وهو ما يجد بخط ابيه او خط رجل معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان لا يزيد عليه فاما الخط المجهول على وجهين اما ان يكون مفردا وهو باطل واما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقع التعريف بها فيكون كالمعروف والله اعلم قيل الخط والكتابة ههنا بمعنى واحد وهذا اي هذا الباب متصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة وهو اي الحاصل بلفظ وقيل الخط نوعان ما يكون مذكرا يعني اذا نظر فيه يذكر ما كان مسموعا له وهو الاصل الذي انقلب عزيمة فانه اصل بالنسبة الى الاخر لقيامه مقام الحفظ وما يكون اماما لا يفيد تذكره وانما سمي اماما لان الراوي اذا لم يستفد التذكرة به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام وما هو الحجة منهما انما هو المذكر سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل والنسيان الواقع قبل الذكر معفو لان الاحتراز عنه غير ممكن بدليل ان دوام الحفظ كان للرسول صلى الله عليه وسلم لنور قلبه ومع ذلك لم ينفك عنه النسيان قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اي نعلمك القران فلا تنسى منه الا ما شاء الله اي ينسخه فيزيل حفظه وقد وقع له صلى الله عليه وسلم تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي هلا ذكرتني واذا كان في حقه متصورا فكيف في حق غيره واما اذا كان الخط اماما لا يذكر شيئا فان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول لا يحل الرواية بمثله في حال اي سواء كان بخطه او خط غيره لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم يفد للعين ادراكا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هذرا والاعتماد على الخط وعدمه انما يتحقق في فصول ثلثة احدها ما يجده القاضي في ديوانه مما لا يذكره والثاني ما يكون في السنن والاحاديث قيل هما مترادفان ههنا ويجوز ان يكون السنن اعم والثالث ما يكون في الصكوك روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه لم يعمل بالخط في الفصول الثلثة كلها وروى انه يعمل بالخط في الكل والعزيمة في ذلك كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو ان لا يعتمد على من غير تذكر لان في الاعتماد عليه ضرب شبهة يمكن التحرز عنه بالحفظ فلا يلغوا اعتباره بالتقصير في الحفظ وما قيد ذلك الا بالاعتماد على الصورة

عن ابي يوسف رحمه الله انه يعمل في ديوان القاضي وفي الاحاديث دون الصكوك وروى بشر عن محمد رحمه الله صح

لا على

لا على المعنى ولهذا قلت روايات ابي حنيفة رحمه الله وهذه خصلة حميدة وامارة على اتقانه قوله والرخصة فيما قالا ابي يعني ان ما قالا ليس بفاسد بل هو رخصة جائز لان العمل به تصارت الكتابة للحفظ اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد وهو الذي يكون مذكرا والرخصة انواع ما يكون بخطه اي بخط من يريد الرواية بالخط والعمل به موثقا بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط معروف غير موثق بيده والضمير في بيده في ثلثة مواضع يرجع الى ما يرجع اليه ضمير بخطه وما يكون بخط مجهول وذلك كله اي جميع ما ذكرنا من الاقسام انما يوجد في مواضع ثلثة احدها في الحديث والثاني في الصكوك والثالث في ديوان القاضي والديوان اسم للجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القرطاس مجموعة وروي ان اول من دون الدواوين اي جمع الجرائد للولاة والقضاة عمر رضي الله عنه اما ابا يوسف رحمه الله فقد عمل بالخط في ديوان القاضي اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط غيره لانه اذا كان كذلك حصل الامن من التزوير ولان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظ كل حادثة تكون فلو لم يجز لادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع وكذلك عمل به في الاحاديث اذا كان تحت يده لتفاوت الناس في التذكر فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل بالخط في الديوان لان التزوير في بابه غالب لاتصاله بالمظالم وحقوق الناس والمظالم جمع مظلمة بكسر اللام وهو ما تطلبه عند الظالم واما اذا كان في باب الحديث فان العمل به جائزا اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل ولا يؤمن فيه الغلط لان التبديل في الحديث غير متعارف لكونه من امور الدين ولا يعود بالتغيير نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين كالمحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل العمل بالخط لانه تحت يد الخصم فلا يؤمن من التبديل والتغيير فلا يعمل به من غير تذكر الا ان يكون الصك في يد الشاهد فانه لو جاز له الشهادة من غير تذكر لوقوع الامن عن التغيير كالسجل في يد القاضي قوله وكذلك اي وكالقول لابي يوسف رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه جوز العمل به للشاهد وان لم يكن في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بكونه خطه اذا الخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة لاظهار القدرة خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا ولا حكم للنادر قوله بقي فصل اي بقي فصل لم يدخل في الاقسام وهو ما سمي بعضهم الوجادة وهي نوع من الروايات مسلوكة احتاج الرجل الى رواية حديث وليس له به سماع وهو موجود في صحيح البخاري مثلا او سماع شيخ معروف ثقة بخطه او خط غيره ويريد ان يؤديه في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه او وجدت في سماع فلان والفرق بينه وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع الغير ولا يزيد على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان معروف في الاصح وقال بعض اهل الحديث حل له ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او معروف ثقة لا يحط عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يقول اخبرنا فكذا هذا واما الخط المجهول فعلى وجهين احدهما ان يكون مفردا

وهو باطل لا يفيد شيئا • والثاني ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة
تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده ثم قيل معنى كونه مضموما ان يجد الانسان سماعه
مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماعه اذ من داب المحدثين انهم يكتبون في اجزاء مسموعة
من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب منه فلان وفلان وفلان الى ان ياتوا باسماء السامعين
اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة له ان يروي لانتفاء
تهمة التزوير اذ الشيطان على جماعة نادر بخلاف ما اذا وجده مفردا او يجوز ان
يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان لا يعرف كاتبها حل له
الرواية لانهم لا يجتمعون عادة على الزور • قال شمس الائمة هذا في الاخبار واما في الشهادة
والقضاء فلا لان ذلك من المظالم واشتراط العلم فيه منصوص عليه • قال الله تعالى الا
من شهد بالحق وهم يعلمون • وقال صلى الله عليه وسلم اذا رايت مثل الشمس فاشهد
والا فدع **قال** رحمه الله واما طرف التبليغ فقسمان ايضا عزيمة ورخصة
اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واظنه اختيار ثعلب من ائمة اللغة قال لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في
النقل التبديل والتحريف • وقال عامة العلماء لا باس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق
الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ومعروف
عن ابن مسعود رضي الله عنه وغيره • قال النبي عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه
وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم من السنة غير معجز واما النظم فعلى
خلاف القران لما فرغ من طرف السماع شرع في بيان طرف التبليغ وجعله قسمين
عزيمة ورخصة فاما الاول فالتمسك باللفظ المسموع من غير تغيير واما الرخصة
فالنقل الى لفظ يختاره الناقل وقد ذكر باب شرط نقل المتون وهو جمع متن وهو ما دون
الريش من السهم الى وسطه وهو ههنا مستعار للفظ الحديث فاذا سمع حديثا ونقل
بلفظ مطابق للفظه من غير تغيير للفظة الرسول عليه السلام يقال نقل متن الحديث
وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة وان لم يكن مطابقا للفظ الرسول عليه السلام بل كان
مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى ولا خلاف لاحد ان نقل الحديث بلفظه فاما نقله
بالمعنى فقد اختلف فيه فقال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب كما كان في
الابواب المتقدمة بل لا يجوز النقل بالمعنى اصلا وهو قول ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة
من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا قال الشيخ واظنه اختيار ثعلب من
ائمة اللغة واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرءا سمع منا مقالة
فوعاها فاداها كما سمعها قيل معناه جعل الله وجهه نضرا من النضارة وهو الحسن
وقيل المراد به الجاه والقدر • وعن الاصمعي بالتشديد اي نعمه ووجه الاستدلال
انه صلى الله عليه وسلم دعا لمن وعاها واداها كما سمعها فدل ان الواجب ذلك
ولانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلو جوز
النقل بالمعنى لربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولو جاز
تبديل لفظه عليه السلام جاز تبديل لفظ الراوي بالطريق الاولى فكان في
الطبقة الثالثة والرابعة مفضيا الى سقوط الكلام الاول لعدم امكان الاحتراز
عن التفاوت فاذا توالى هذا التفاوت كان الاخر مباينا بحيث لا يبقى بين الكلام

الاول

واما الرخصة فالنقل الى لفظ يختاره الناقل وهذا باب شرط نقل المتون قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب صح

الاول والاخر مناسبة فكان ذلك تحريفا بالكلية وانما خصص الشيخ ثعلبا بقوله واظنه
اختيار ثعلب لانه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل والتبديل والتحريف ههنا بمعنى واحد
وهو التغيير ويمكن ان يقال التبديل بالنسبة الى النقل الاول والتحريف بالنسبة الى
الاخير فكان التحريف تغييرا اشد من التبديل وقال عامة العلماء من الصحابة والتابعين
والفقهاء وائمة الحديث لا باس بذلك في الجملة رخصة اي في بعض الصور دون كلها
لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روي
صفوان بن عسال انه صلى الله عليه وسلم كان يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا
ثلاثة ايام ولياليها وما روى ابو محذورة انه صلى الله عليه وسلم امره بالترجيع وما
روى عامر بن سعد عن ابيه انه صلى الله عليه وسلم امرنا بقتل الوزغة وما روى جابر
انه صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة وما روى انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار
حتى تزهى وما روى حكيم بن حزام انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال
صلى الله عليه وسلم كذا او نحوا منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا على الجواز
قوله وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال اشارة الى جواب بعض اهل الحديث
عما استدلوا به من الحديث والمعقول وتقريره انا ما جوزنا النقل بالمعنى على الاطلاق
وانما جوزناه في الجملة وفصلناه الى ما ياتي فقوله نضر الله امرءا محمول على ما كان
خفي المعنى كالمجمل والمتشابه وقوله ولانه مخصوص قلنا مسلم ونحن لا نجوز النقل
فيه ولا فيما لا يؤمن فيه من التحريف على ما نذكره وفي هذا المقام بحث من وجهين
احدهما انا لا نسلم ان نقل الصحابة كان بالمعنى وانما كان ذلك تفسيرا ولا نزاع
في جواز التفسير بسائر اللغات كما في القران والثاني ان الحديث من حيث كونه
حجة من حجج الشرع كالقران فكما ان النقل بالمعنى في القران لا يجوز فكذلك في
الحديث والجواب عن الاول انا قد بينا قول الصحابة في ذلك وهو قولهم امرنا
ونهينا وذلك ظاهر في عدم التفسير حيث لم يكن في المنقول خفاء سلمنا لكن انما
يكون بمرادف اجلى وما ذكرنا ليس كذلك وعن الثاني بما ذكره الشيخ بقوله وهذا
لان النظم من السنة غير معجز فكان غير مقصود ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم
يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة وانما المقصود هو المعنى وهو حاصل بخلاف القران
فان نظمه معجز تتعلق به احكام الشرع كجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
والحائض فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز الاخلال بالمعنى **قال** رحمه الله
والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له
وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز ومشكل
او مشترك لا يعلم به الا بتاويل ومجمل ومتشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي
اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام فيما يحكي عن اختصاصه
واوتيت جوامع الكلم فهي خمسة اقسام اما الاول فلا باس لمن له بصر في وجوه
اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما يؤمن فيه من الغلط
على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله
ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز • قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القران
على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم عن ان ذلك

رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه
في باب العزيمة والرخصة · واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة
فقه الشريعة والعلم بطرق الاجتهاد ولانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا
يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموما
فيخل بمعانيه فقها وشريعة · واما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا
بتاويل وتاويله على غيره ليس بحجة · واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مر ان المجمل
ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا
بالكف عنه · واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعاني تقصر
عنها عقول ذوي الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه
السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ومن مشايخنا من لم يفصل بين
الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا · هذا تفصيل الرخصة ثابتة
ان السنة في باب النقل بالمعنى انواع خمسة نوع يكون محكما لا تشتبه معناه ولا
يحتمل غير ما وضع له وفسر بهذا التفسير اشارة الى انه لم يرد المحكم المذكور في اول
الكتاب وهو الذي لا يحتمل النسخ والتبديل ونوع ظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام
يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز وليس المراد به الظاهر المصطلح بل حكم النص كذلك
ونوع مشكل ومشترك لا يعلم به الا بتاويل ونوع مجمل او متشابه ونوع هو ما كان
من جوامع الكلم المختصة به صلى الله عليه وسلم كما قال عليه السلام فيما يحكى عن اختصا
صه اوتيت جوامع الكلم فالنوع الاول يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة
بان ينقله الى لفظ يؤدي معناه كنقل القعود بالجلوس والاستطاعة بالقدرة · وقال
الشيخ في شرح التقويم نظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن
اذا قال من دخل دار ابي سفيان ولعل تفسيره من حصل في دار ابي سفيان او ما
وهذا لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه من الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة
فيثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة ببركة
دعوة النبي صلى الله عليه وسلم · روي انه قال لابي رضي الله عنه يا ابي ارسل الي
ان اقرا القرآن على حرف واحد فرددت ان هون على امتي فرد الي الثانية ان
اقراه على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الي الثالثة ان اقراه على سبعة احرف
عرفنا ان الرخص التي ثبتت في كتاب الله رخصة اسقاط لم يبق العزيمة فيها مشروعة
مثل رخصة قصر المسافر ومسح الخف وما نحن فيه من الرخصة رخصة تخفيف
وتيسير مع قيام الاصل حتى كان العمل بالاصل وهو النقل باللفظ والمعنى اولى
من النقل بالمعنى وحده بالاتفاق كاولوية الصوم في حق المسافر · والنوع الثاني
لا رخصة فيه من حيث النقل بالمعنى الا لمن ضم الى علم اللغة علم الشريعة والعلم بطرق
الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله الى شيء لا يحتمل المعنى الذي احتمله
اللفظ المنقول من خصوص ومجاز بان ينضم الى ما نقل اليه من المولدات ما يقطع
احتمال الخصوص ان كان عاما ولعل المراد لا يكون الا المحتمل كقوله صلى الله عليه وسلم
من بدل دينه فاقتلوه فان موجبه العموم لان من يتناول الذكر والانثى والصغير
ولكن المراد محتمله وهو الخصوص اذ الانثى والصغير ليسا بمرادين فلو لم يكن الناقل
عارفا بالفقه ربما ينقله الى لفظ ينتفي فيه احتمال الخصوص كان يقول كل من بدل

دينه فاقتلوه فينقله بالمعنى ولعل الناقل يريد عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة
او يذكر الجماعة مكان الطائفة او يقطع مجاز الاحتمال ان كان حقيقة كما اذا نقل قوله صلى
الله عليه وسلم نظفوا عذراتكم ولا تشبهوا اليهود فان المراد بالعذرات الافنية
الى قوله فاغسلوا عذراتكم فانه قطع احتمال المجاز مع كونه مرادا · والنوع الثالث لا يحل
فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة
مثاله قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق او اعتبار الطلاق
فالناقل باحدهما ونقله به لا يكون حجة · والنوع الرابع لا يتصور فيه النقل لان المجمل
لا يفهم مراده الا بالبيان من المجمل والمتشابه ما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف
عنه لما مر والنقل بالمعنى فرع على تصور المعنى · والخامس لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوا
مع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب · فان قيل اذا كان المعنى هو المقصود
من السنة والاحاطة بمعاني الجوامع قد لا تحصل فالواجب ان لا يجوز نقله اصلا ·
اجاب بان كلا مكلف بما في وسعه فمن لم يقدر على درك المعنى ينقله بلفظه فاداه
على تبليغ اللفظ وكلف بما في وسعه وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان
اي غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل
الرد هلك من ماله وقيل ما خرج من شيء فهو ضمانه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره
ونسله ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها ان كانت الكلمة ظاهرة المعنى في
سائر الظواهر لكن بالشرط الذي ذكرنا في الناقل من معرفة اللغة والفقه لانه حينئذ
يؤمن عن الزيادة والنقصان كما في الظاهر لكن هذا اي عدم الجواز احوط الوجهين ·
اي الجواز وعدمه عندنا قال رحمه الله باب تقسيم الخبر من
طريق المعنى وهو خمسة اقسام ما هو صدق ولا شبهة فيه وهو خبر النبي عليه السلام
وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل يرجح جانب صدقه
وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب
وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به الخبر · والقسم الخامس
الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير
من راوي الحديث ونوع آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي · قسم الخبر في باب
القسم الرابع الى قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وهذا الباب راجع
الى المعنى وانما قال هذا الباب راجع الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام
باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر
والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة انه يقوى
قوله عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه اي عارض كونه حجة موجبة
للعمل ما يوجب كونه غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل به فيجب التوقف مثل خبر الفاسق
ونحوه والفاظ الكتاب ظاهرة · قال رحمه الله وهذا باب ما لحقه النكير
من قبل الراوي وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل
ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف تاريخه والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث
من تاويل او تخصيص · والرابع ان يمتنع عن العمل به اما اذا انكره المروي عنه الرواية
فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به و
هذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف رحمه الله ان يسقط الاحتجاج به · وقال

محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو
لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا يقبل • وقال محمد يقبل اما من قبله فقد احتج بما
روي في حديث ذي اليدين ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبره وقال لابي بكر
وعمر رضي الله عنهما احق ما يقوله ذو اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم
يذكر ولان النسيان يحتمل من المروي عنه بخلاف الشهادة على الشهادة لانها لا تقبل
الا بتحميل الاصول فكذلك يبطل بانكارهم والحجة للقول الثاني ما روي عن عمار
ابن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر حين كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في
التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان
فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولانا قد بينا ان خبر الواحد
يرد بتكذيب العادة فبتكذيب الراوي وعليه مداره اولى • النكير اسم للانكار
اي يلحقه انكار من قبل المروي عنه فانه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث ويروى
عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح النكير والانكار تغيير المنكر فكان المروي
عنه بالطعن والتكذيب يغير المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه وهذا النوع
اربعة الاول هو ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه
او لا يعرف تاريخه • والثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تاويل وتخصيص •
والرابع ان يمتنع عن العمل به اما الاول فهو على نوعين اما ان انكره المروي عنه
انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي ولم يذكره
الشيخ لكونه متفقا عليه في الرد لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا
بد من كذب واحد غير معين وهو يوجب القدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في
عدالتهما لتيقن عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واليقين لا يزال بالشك
وفائدته تظهر في قبول روايته في غير ذلك الحديث واما ان انكره انكار متوقف
بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا او قال لا اعرفه ونحو ذلك وقد
اختلف العلماء في سقوط العمل به فقال الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في
رواية يسقط العمل به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي والشيخ وشمس الائمة
وبعض المتكلمين • وقال الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين لا يسقط العمل به كما لو
لم ينكره وقد قيل الاول قول ابي يوسف رحمه الله والثاني قول محمد رحمه الله وهو
فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فان ابا يوسف
رده ومحمدا رحمهما الله قبله احتج من قال بعدم السقوط بما روى ابو هريرة رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام الى خشبة فاتكا
عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فهاباه ان يكلماه فقام
ذو اليدين وقال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلى الله عليه وسلم
كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين قد كان بعض ذلك فاقبل صلى الله عليه وسلم على الناس
وقال احق ما يقوله ذو اليدين فقال ابو بكر وعمر رضي الله عنهما نعم فقام واتم صلوته
اربع ركعات وجه الاحتجاج ان النبي عليه السلام رد حكايته اولا ثم عمل بقولهما حين [illegible]
فلو لم يبق الحديث حجة بعد رد الراوي لما عمل به صلى الله عليه وسلم ولان حال كل واحد
منهما ان حال الراوي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وبالاحتمال
لا يزول اليقين وعدالة كل منهما ثابت بيقين فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل حج

حجة

حجة الصدوق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه بخلاف الشهادة
على الشهادة حيث تبطل بانكار الاصل لانها لا تصح بدون التحميل وبالانكار يبطل
التحميل • واحتج الفرقة الثانية بما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنه وكان
يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل الصدقة وفي رواية في سرية فاجنبت فتمعكت
في التراب فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان
الحديث فلم يذكره عمر رضي الله عنه ولم يرفع راسه ولم يعمل بروايته مع انه عدل لانه
روى عنه شهود الحادثة ولم يذكره عمر وكان لا يرى التيمم بعد ذلك قيل فيه نظر لانه
لم يكن فيه انكار المروي عنه ولانا قد بينا ان تكذيب العادة بان كان الحديث
غريبا في حادثة مشهورة يرد الحديث فتكذيب الراوي وعليه مدار الحديث اولى
قال رحمه الله وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي صلى الله عليه وسلم ذكره فعمل
بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان يقر على الخطا والحاكي يحتمل النسيان بان سمع غيره
ونسيه وهما في الاحتمال على السواء • ومثال ذلك حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح في
الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه وكان يقول حدثني
ربيعة عني ومثل حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسال ابن جريج عن الزهري
عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم تقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ومثال
ذلك ان ابا يوسف رحمه الله انكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل
شهادته على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد رحمه الله • هذا جواب عن احتجاج الخصم
وتقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم تذكر تركه للركعتين لانه معصوم عن التقرير على الخطا
كما تذكر فعمل بعلمه لا باخبار واحد ولو لم يتذكر واخذ بقولهما لكان ذلك تقليدا
وهو لا يجوز على الانبياء قوله والحاكي يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان
يحتمل من المروي عنه ومعناه كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع
وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيتهمه بحفظه ولا يحفظ الذي سمعه منه
وقد يظن انه سمع من فلان وقد سمع من غيره فهما في الاحتمال سواء واذا استويا ثبت
التعارض بينهما فلم يثبت احدهما واعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان انكار
الاصل انكار جحود ولا كلام في كون ذلك مردودا وانما التنازع فيه هو الذي
يكون انكاره انكار توقف وهذا الدليل لا يستقيم فيه لان الفرع جازم بروايته غير
والاصل غير مكذب له لتوقفه فلا يكون الاحتمال في الفرع كالاحتمال في الاصول بل هو
في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فيجب قبول رواية الفرع لغلبة الظن بصدقه •
والجواب ان لا فرق بين السكوت والجحود في هذا الباب لان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان فصار التوقف فيه بالسكوت كالانكار الصريح • ومثال
ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال عبد العزيز
الدراوردي لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه
وكان بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني [illegible] ولم يعملوا بهذا الحديث لانقطاعه •
بانكار سهيل وقال الشافعي ان سهيلا لما قال حدثني ربيعة وشاع بين اهل العلم
ولم ينكر عليه احد كان ذلك اجماعا على قبوله وهو فاسد لانا لا نسلم عدم الانكار

فان المروي عنه انكر. وقوله بعد ذلك حدثني الفرع مني لا يستلزم وجوب العمل ولا جوازه
ومثاله ايضا حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسال ابن جريج الزهري
عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم تقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وقول محمد رحمه الله يحتمل ان يكون على خلاف قولهما كما دل عليه مسئلة الشهادة
على القاضي ولم يذكره الشيخ ويحتمل ان يكون على خلاف قولهما لكنه لم يجوز النكاح
بغير ولي باحاديث اخر تدل على ذلك. قيل قوله سال ابن جريج عن الزهري مشكل
لان السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه واذا كان بمعنى
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن فعن في قوله عن الزهري في
غير موقعه بل الصواب سال ابن جريج الزهري عن هذا الحديث ومثال ذلك ايضا ان ابا
يوسف رحمه الله انكر مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته
على نفسه حين لم يذكر وصحح ذلك محمد رحمه الله. روي ان ابا يوسف رحمه الله كان
يتوقع عن محمد رحمه الله ان يروي عنه كتابا فصنف محمد رحمه الله كتاب الجامع الصغير
واسنده الى ابي حنيفة بوساطة ابي يوسف فلما عرض على ابي يوسف استحسنه وقال
حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاؤه في روايته فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها
ونسي هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره واصر على ذلك محمد رحمه
الله ولم يرجع بانكاره وهذا يدل على ان عنده لا يسقط الخبر بانكار الاصل وهو
الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل ست وقيل اربع وقيل ست
جمعها مذكور في اول الجامع الشيخ رحمه الله قال رحمه الله واما اذا عمل
بخلافه فان كان قبل روايته وقبل ان بلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه تركه بالحديث
احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه
لان ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه باطلا فقد
سقطت به روايته الا ان يعمل ببعض ما يحتمله الحديث على ما نبين ان شاء الله وان
لم يعرف تاريخه لم يسقط به الاحتجاج لانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة
وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما
في رفع اليدين في الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت عبد الله بن عمر عشر
سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما عمل الراوي ببعض محتملاته
فرد لسائر الوجوه لكنه لا يثبت الجرح بهذا لان احتمال اللغة لا يبطل بتاويله
وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان
والحديث يحتمل افتراق الاقوال وهو بمعنى المشترك لانهما معنيان مختلفان
والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما من
بدل دينه فاقتلوه. وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة وقال الشافعي رحمه
الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه
لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه. اذا عمل الراوي بخلاف ما روى فذلك
على اقسام اما ان يكون الخلاف قبل الرواية او بعدها او لم يعرف التاريخ فان

كان ذلك قبل الرواية وقبل ان بلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه ترك العمل بالحديث
لحسن الظن بالراوي الا ترى ان بعض الصحابة شربوا الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه
اياهم فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح الاية وان كان ذلك بعده وكان مما هو خلاف بيقين كان الخلاف جرحا في
الحديث لان ذلك اي الخلاف ان كان حقا بان اطلع على كونه منسوخا فقد بطل
الاحتجاج بذلك الحديث لعدم جواز الاحتجاج بالمنسوخ وان كان الخلاف باطلا
بان خالف لقلة المبالاة بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت به روايته
لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله. فان قيل صار بالخلاف
فاسقا مقتصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كالموت او الجنون. اجيب بان الحديث
قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة
ما اذا رواه في الحال لانه يوقف على عدالته بالاستدلال بالاحتراز عن المحظور
فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحيوة والعقل كانا
ثابتين قطعا فلا يظهر بما عدمهما. وقيد بقوله مما هو خلاف بيقين احترازا عما لو كان
عملا ببعض المحتملات كما سنبين. وان كان الثالث بان لم يعلم انه عمل بخلافه قبل
البلوغ اليه والرواية او بعده واحدهما لا يسقط الاحتجاج به لانه حجة في
الاصل فلا يسقط الحجة بالشبهة ويحمل على انه قبل الرواية احسانا للظن به هو
وذلك اي الحديث الذي عمل الراوي بعده ما هو خلاف بيقين حديث عائشة رضي
الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فهو
باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن المنذر بن الزبير فكان عبد الرحمن
بالشام فلما قدم غضب وقال امثلي يصنع به هذا فقالت عائشة او ترغب
عن المنذر فقالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امرها فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن
فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيته فقرت حفصة عنده وهذا منها عمل
بخلاف ما روته حيث اجازت فيه التمليك الذي لا يكون الا بعد صحة النكاح
واستحال ان ترى ذلك مع صحة ما روت. فان قيل المروي هو الزوج والعمل
منها التزويج والتزوج غير التزويج. اجيب بان هذا ايضا عمل بخلاف ما روت
لعدم القائل بالفصل او بالدلالة لانه لما انعقد بعبارة غير المزوجة من النساء
فبعبارتها اولى. وقيل لما انكحتها بغير امر الولي فقد اعتقدت جواز نكاحها بلا اذن
الولي لان من لا يملك النكاح فبالطريق الاولى ان لا يملك الانكاح لان الولاية المتعدية
فرع القاصرة ومثل حديث عبد الله بن عمر في رفع اليدين سقط برواية مجاهد صحبت
ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح. فان قيل رواية مجاهد
معارضة بما ذكر طاوس انه راى ابن عمر يفعل ما يوافق المروي عنه. اجيب بانه
يجوز ان يكون فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ذلك وفعل
مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والا سقط
اكثر الروايات. واما عمل الراوي ببعض محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل
بخصوصه او مشتركا او ما هو بمعناه فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر وجوهه
ولكن الجرح لا يثبت به اي بالعمل ببعض المحتملات لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتاويله
وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب على السائل فان اتضح له وجه وترجح عنده وجب

عليه اتباعه وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه
يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر على الاول وهو بمعنى المشترك
لاشتماله على معنيين مختلفين وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل الاحتمال بما وليه
ثم افتراق الابدان على وجهين احدهما انه اذا قال بعت عبدي بكذا فللمخاطب
ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابي يوسف
والثاني ثبوت الخيار بعد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا افترقا سقط الخيار ويسمى
هذا خيار المجلس وهو الذي حمله ابن عمر عليه والتفرق بالاقوال ان يقول البائع
بعت والمشتري قبلت فاذا قالا ذلك تفرقا بذلك القول والقطع ما كان لكل
واحد من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام الآخر بالرد وعدم القبول
ومن ذلك اي من هذا القبيل حديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه
وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة قيل وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان
الشافعي رحمه الله يوافقنا في الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت
خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتاويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن
عباس بالرجال لنهي النبي عليه السلام عن قتل النساء مطلقا بلا فصل بين مرتدة وغير
لا بتخصيص ابن عباس رضي الله عنهما قوله والامتناع عن العمل بنظير ما قال
والرابع ان يمتنع عن العمل به فان الامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه لان
الامتناع حرام كالعمل بخلافه فيخرج الحديث بالامتناع عن العمل به عن كونه حجة
والمراد بالامتناع ان لا يشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل ان لا يشتغل بالصلوة
في وقتها ولا ينوي احراما لو اشتغل بالاكل والشرب كان ذلك عملا بخلافه وقيل
وفي التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل وكان كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا
بالخلاف ايضا ولهذا ذكر شمس الائمة في الفصلين ترك ابن عمر رضي الله عنه رفع اليد

قال رحمه الله باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير رواته

وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من طعن اصحاب النبي عليه السلام وقسم
منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما
ان يكون من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما
ان يقع الطعن منهما بلا تفسير او كان مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين
اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا
اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه وان كان متفقا عليه فعلى
وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية
والعداوة اما القسم الاول فمثال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه ان لا ينفي احدا ابدا وقال
علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحد
من حظ الائمة مبناه على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا
لانا تلقينا الدين منهم فبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ الطعن الذي
يلحق الحديث من قبل غير رواته ينقسم بالقسمة الاولية الى قسمين الى ما يكون الحديث
الذي من قبل اصحاب رسول الله عليه السلام وما يكون من قبل ائمة الحديث وينقسم
كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما يكون الحديث الذي طعن فيه من

جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله واما القسم الثاني فينقسم ايضا الى قسمين
الى ما يكون الطعن منهما لا تفسير له والى ما يكون مفسرا لسبب الجرح وما يكون
مفسرا ينقسم الى ما يكون السبب لا يصلح للجرح به والى ما يصلح لذلك وما يصلح
لذلك ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا
عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى
ما يكون موصوفا بالعصبية والعداوة وهذه جملة ستهدي الى تفصيلها
اما الاول فهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة فمثل ما روى عبادة بن الصامت ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي
رحمه الله فجعل النفي الى الموضع بينه وبين الزاني مدة السفر من تمام الحد وقلنا
ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي
حدا لما حلف واللازم باطل لوجود الحلف فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
الحد لا يترك بالارتداد فعلم ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى
رسول الله عليه السلام هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لا يوجب
النفي حدا بالاجماع وكما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين سمع قائلة تقول
هل من سبيل الى خمر فاشربها ام من سبيل الى نصر بن حجاج والجمال لا يوجب
النفي وقال علي كرم الله وجهه كفى بالنفي فتنة وهذا الحديث من جنس ما لا يحتمل الخفاء
عليهما لان اقامة الحد من حظ الائمة مبناه على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما
من ائمة الهدى فلو صح لما خفي عليهما وهذا لانا تلقينا الدين منهم فبعد ان يخفى عليهم
فيحمل الحديث على انه علم انتساخه او علم ان ذلك لم يكن حدا قال رحمه الله هو
وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه عن القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتما او قال محمد بن سيرين في متعة النساء هم شهدوها
وهم نهوا عنها وما عن رايهم رغبة ولا في نصحهم تهمة فان قيل ان ابن مسعود رضي
الله عنه لم يعمل بالاخذ بالركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب ذلك جرحا قلنا لانه لم
ينكر الوضع لكن رآه رخصة وراى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة
اسقاط عندنا ومثال القسم الآخر ما روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء اعلم ان الامام اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم
بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم
بالخراج وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضي لانه صلى الله
عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها وكذلك فعل في كل بلدة فتحها وقلنا ان عمر لما فتح
سواد العراق قرا من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج
في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله خيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك
لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيره والا لما امتنع عمر رضي الله عنه هو
واستظهر الشيخ رحمه الله على الاقتداء بهم بما نقل عن محمد بن سيرين احد المجتهدين انه
قال في متعة النساء هم اي الصحابة شهدوها وهم نهوا عنها وما عن رايهم رغبة
ولا في نصحهم تهمة اي لا يمكن الاعراض عن رايهم ولا يتهمون في نصحهم وهذا ترغيب
منه على الاقتداء بهم ودليل على ان علمهم في المتعة بصحيح ثابت في الابتداء انتسخ بعد

ذلك على ذلك بمخالفتهم ذلك. فإن قيل لو كان عمل بعض الصحابة بخلاف الحديث طعنًا
في الحديث مخرجه عن كونه حجة لكان حديث الأخذ بالركب في الركوع ساقط الحجة واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أن ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل بالأخذ بالركب
بل عمل بالتطبيق وهو أن يضم المصلي إحدى الكفين إلى الأخرى ويرسلهما إلى فخذيه في
الركوع وبيان بطلان اللازم أن حديث الأخذ بالركب لم يصر مجروحًا بالاتفاق قلنا
أجاب الشيخ بأن ابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر الوضع لكن رآه رخصة ورفقًا لأنه كان
يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فأمروا بالأخذ تيسيرًا كرخصة الإفطار
في السفر والعزيمة أولى وقلنا إن ذلك رخصة إسقاط كقصر الصلوة في السفر
ولم يبق العزيمة وهو التطبيق مشروعًا وهو مذهب عامة الصحابة والدليل على
ذلك أن رخصة الرفاهية إنما تكون إذا كان في كل واحد من العزيمة والرخصة نوع
خفة وههنا ليس في العزيمة ذلك فكان من قبيل رخصة الإسقاط فانقلبت الرخصة
عزيمة والمذكور في بعض الروايات الأخذ بالركب وفي بعضها الوضع فذكر الشيخ
أحدهما في السؤال والآخر في الجواب وقد جمع أبو حامد الساعدي بينهما فقال
كان رسول الله عليه السلام إذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما قوله
ومثال القسم الآخر أي الذي يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوي من الصحابة
ما روي أبي موسى الأشعري أنه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم
يكن ترك عمله جرحًا فإن ما رواه زيد بن خالد الجهني من حديث القهقهة من الحوادث
النادرة فاحتمل الخفاء على أبي موسى فكذا لم يعمل به وهذا على تقدير تسليم أنه لم يعمل
به وقد اشتهر عن أبي العالية رواية هذا الحديث عن أبي موسى مسندًا ومرسلاً
ولم ينقل عن أحد من الثقات أنه لم يعمل به فالظاهر أن ما روي عنه ليس بثابت قال
رحمه الله وأما الطعن من أئمة الحديث فلا يقبل مجملاً لأن العدالة ظاهرة في المسلمين
خصوصًا في القرون الأولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن ألا ترى أن
شهادة الحكم أضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا أولى وإذا
فسره بما لا يصلح جرحًا لم يقبل وذلك مثل من طعن في أبي حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه
ليأخذ كتب إسناده حماد وهذا دلالة إتقانه لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ
وإتقان ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع إلى الكتب آية
إتقانه لا جرح فيه ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك أن يقول حدثني فلان عن
فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة لأن هذا يوهم
شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر فشبهته أولى ومن ذلك طعنهم بالتلبيس
على من كنى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني أبو سعيد
وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن حدثنا الثقة من أصحابنا من غير
تفسير لأن الكناية عن الراوي لا بأس به صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن
واختصارًا وليس كل من اتهم بوجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وأمثاله ومثل
سفيان الثوري مع جلالة قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة
بعدالته فأنى يصير جرحًا ووجه الكناية أن الرجل إذا طعن فيه بباطل فيحق صيانته
وقد يروي عمن هو دونه في السن أو قرينه أو هو من أصحابه وذلك صحيح عند أهل الفقه
وعلماء الشريعة وإن طال سنده فيكنى عنه صيانة للطعن بالباطل وإنما يصير هذا

جرحًا إذا

جرحًا إذا استفسر فلم يفسر. هذا شروع في تفصيل القسم الثاني وهو الطعن من أهل
الحديث. الطعن المبهم من أئمة الحديث مثل أن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو فلان
متروك الحديث أو ذاهب الحديث أو مجروح أو ليس بعدل من غير أن يذكر سبب الطعن
لا يكون طعنًا وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين لأن العدالة ظاهرة في المسلمين باعتبار
العقل والدين خصوصًا في القرون الأولى وهي التي شهد لها النبي صلى الله عليه وسلم
بعدالتها فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن لأن الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببًا للجرح جرحًا كشرب المثلث معتقدًا إباحته واللعب بالشطرنج لحرمته بناء عليه وقد
جرت العادة بين الإنسان إذا ألفه من غيره ما يسوءه فإنه يخرج عن لسانه عنه
فيطعن طعنًا مبهمًا حتى إذا استفسر لا يكون له أصل فعلم أنه لا بد من بيان السبب وشرح
ذلك بقوله ألا ترى أن شهادة الحكم أضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق
فهذا أولى وذهب الباقلاني وجماعة من المحدثين إلى أن الجرح المطلق مقبول لأن
الجارح إن لم يكن بصيرًا بأسباب الجرح لا يصلح للتزكية وإن كان بصيرًا بها فلا معنى
لاشتراط بيان السبب إذ الغالب منه الصدق لعدالته وبصيرته. ألا ترى أن
التعديل المطلق بأن قال المعدل هو عدل وثقة أو مقبول الحديث أو مقبول
الشهادة مقبول فكذا الجرح وإذا فسره بما لا يصلح جرحًا فكذلك لم يقبل الطعن
من طعن في أبي حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه أي أخفاه بقوله قف ولم يذهب معه إلى
صلوة الجنازة ليأخذ كتب إسناده حماد لأن ذلك على تقدير صحته منه دلالة إتقانه
فإنه ما كان يستجيز الرواية إلا عن حفظ وإتقان ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جد
أي عظم حفظه وحسن ضبطه فأخذها ليقابل محفوظاته بها لإقامة الدين وربما
لا يحصل بعد ذلك الزمان لجواز الأخذ لأهله على تقدير ثبوت أن أخذه لم يكن
بإجازة من له ولاية الإجازة فدل على أن الرجوع إلى كتب إسناده آية إتقانه
فلا جرح فيه. ومن ذلك أي من الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحًا طعنهم بالتدليس
وهو كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع أو خلل في
إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل أن يقول حدثني فلان عن
فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة وقيل هو ترك
اسم من يروي عنه شيخه لأن هذا يوهم شبهة الإرسال أي يحتمل
أن يكون ترك الراوي الآخر بينهما لإفادة علو الإسناد وحقيقته ليس بجرح على ما
مر فشبهته أولى ومن ذلك أي ومما لا يصلح جرحًا الطعن بالتلبيس على من كنى عن الراوي
ولم يذكر اسمه ولم ينسبه إلى أبيه وقبيلته فلم يقل أخبرني فلان بن فلان الفلاني
مثل قول سفيان الثوري حدثنا أبو سعيد فإنه يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد
وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من أصحابنا
يعني به أبا يوسف وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يصلح ذلك جرحًا لأن الكناية
عن الراوي لا بأس به صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة
والمذمة كيلا يسلم من غيرها واختصارًا في الكلام أيضًا فلا يكون دليلاً على كون المروي
عنه متهمًا سلمنا ذلك لكن ليس كل من اتهم بوجه ما يسقط به جميع رواياته مثل الكلبي
صاحب التفسير فإنه متهم بأنه روى تفسير كل آية عن النبي عليه السلام وسمى ذلك
زوائد الكلبي وذلك لا يكون رد الأحاديث الباقية ولهذا أمثاله مثل عطاء بن

السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم وذلك لان الاسباب الموجبة
للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن كالزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر
وما لا يوجبه مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فان ذلك يوجب رد ما رواه في
حالة الاختلاط والسهو والغفلة لا يوجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو
والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد والمذكورون اختلطت عقولهم فلم
تقبل رواياتهم بعد الاختلاط وقبلت قبله وقيل معناه ليس كل من اتهم بوجه ما
الحديث مثل الكلبي وسفيان الثوري وامثالهما فانه قد يطعن في كل واحد منهم
بوجه ولكن لعلو درجتهم وتقدم رتبتهم في العلم والورع لا يقبل ذلك الطعن في
حقهم ولو رد حديث هؤلاء بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار
اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه شيء يمكن ان يجرح به فلم يلتفت الى
طعن هؤلاء ويحمل على احسن الوجوه وهو ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيجب صيانته
وقد يروى عمن هو دونه في السن كرواية الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري
عن مالك وقد يروى عمن هو قرينه اي مثله في السن كرواية سليمان التيمي عن
مسعر وهما قرينان او يروى عمن هو من اصحابه اي تلامذته كرواية عبد الغني
الحافظ عن محمد بن علي الصوري وذلك اي الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه
وعلماء الشريعة فعند اهل الحديث وان طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها
بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقه فربما يطعن الطاعن بانه روى باسناد نازل
فيجب الراوي عن هذا الطعن فيكني عن المروي عنه صيانة لنفسه عن هذا الطعن
الباطل وانما يصير هذا الطعن وهو الطعن بالكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي
اذا استفسر الراوي عن المروي عنه فلم يفسر قال رحمه الله ومن ذلك
ما لا يعد ذنبا في الشريعة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن لانه سال عبد الله بن
المبارك ان يقرا عليه احاديث سمعها فابى فقيل له فيه فقال لا تعجبني اخلاقه لان
هذا اصح فليس به باس لان اخلاق الفقهاء خلاف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة
واولئك اهل قدوة وقد يحسن في منازل القدوة ما يقبح في منازل العزلة وينعكس ذلك
مرة وقد قال فيه عبد الله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحيي الله بهم دينهم
ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثل ذلك من طعن
بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام ومثل طعنهم
بالمزاح وهو امر ورد الشرع بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستفزه
الخفة فيخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان يثبت الاهلية
عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث
عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة
الا ترى ان رواية ابن عباس رضي الله عنهما لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث
ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا
في الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابي سعيد وقد انضاف الى ذلك رواية
ابن عباس رضي الله عنهما ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يعتد رواية الحديث لم
يصح حديثه لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل من طعن في ابي بكر الصديق رضي
الله عنه انه لم يعرف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المرتبة فلذلك

في كل

في كل عصر اذا صح الاتقان سقط العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية
الهلال ولم يكن اعتاد الرواية اي ومن الطعن بما لا يصلح جرحا الطعن بما لا يعد ذنبا
في الشريعة ولا قدحا في المروة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن انه سال عبد الله بن
المبارك ان يقرا عليه احاديث سمعها فابى ذلك فقيل لعبد الله في ابائه عن الاسماع بانه
رجل كبير فلم ابيت عن اسماع الحديث فقال عبد الله اخلاقه لا تعجبني لان هذا ان كان صحيحا
لا باس به لان اخلاق الفقهاء على خلاف اخلاق الزهاد والمتقشفين لان هؤلاء اهل عزلة
واولئك اهل اقتداء بهم وقد يحسن في منازل القدوة ما لا يحسن في منازل العزلة واعتبر
هذا بموسى والعبد الصالح خضر عليهما السلام فان موسى لما كان من اهل القدوة لم يستطع
صبرا على ما راى منه ومن ذلك قيل يستحب للمفتي الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل
التوضي بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة من غير مصلى وعدم الاحتراز عن طين
الشوارع في موضع حكم بطهارته ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالعزيمة بها
والاحتياط اولى بهم وينعكس ذلك مرة اي يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام
القدوة كما روي عن العبد الصالح وما حكي عن ابي يزيد البسطامي في جبتي سوى الله هو
وسبحاني ما اعظم شاني وعن الشبلي من اتلاف المال والقائه في البحر والدليل
على ان ذلك ليس بطعن ما نقل عن عبد الله بن المبارك انه قال لا يزال في هذه الامة
من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن اليوم ذلك قال محمد بن الحسن الكوفي
ومثل ذلك اي الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو الحث على العدو
روي عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون
فتركت حديثه مع ان ذلك اي الركض من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام
هو مندوب اليه شرعا قال صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في نصل او خف او
حافر ومن ذلك الطعن بالمزاح فان ذلك امر ورد به الشرع اذا كان حقا فلا يكون
قادحا الا اذا بالغ فخرج الى ما ليس بحق وتخبط فانه حينئذ قدح ومن ذلك الطعن
بالصغر فان بعض المحدثين شرطوا البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا احضار
الصبي اصلا وقال قوم الحد في السماع خمسة عشر سنة وقيل ثلاثة عشر سنة قال
الشيخ الصغر لا يقدح بعد ان يثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرد
مع ما تقدم ذكره من الشرائط المعتبرة في الرواية وذلك اي الحديث الذي قد
طعن فيه بالصغر حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري في صدقة الفطر انها
نصف صاع من حنطة قالوا انه لا يعارض حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه
كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر لان ابا سعيد
من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه راى النبي صلى الله عليه وسلم
يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم
وقبل ذلك منهم بعد الكبر ولم يرد رواية ابن عباس رضي الله عنهما مع انه تحمل في صغره
ولذلك اي ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث
ابي سعيد الخدري لان حديثهما استويا في الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم
لتساويهما في السند وحديث عبد الله اثبت متنا اي ادل على المعنى وابعد عن الاحتمال
من حديث ابي سعيد لانه قال كنا نؤدي ويحتمل ان يكون اداؤهم باعتبار الامر به ويحتمل
ان يكون نفلا بطريق التبرع مع انه حكاية فعلهم اما قوله ادوا عن كل حر وعبد

نصف صاع من بر وصاعا من شعير او صاعا من تمر في حديث عبد الله مع ذكر القصة بانه
ذكرها قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث
تدليل على اتقانه وعدم احتماله وانضاف الى الحديث رواية ابن عباس رضي الله
عنهما وهو ما روي انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله صلى الله عليه
وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح على كل حر او مملوك
ذكر او انثى صغير او كبير وقد وقع في بعض النسخ في نسبة عبد الله العدوي
وقيل انه تصحيف لانه من بني عذرة قال في المغرب العذرة وجع في الحلق من
الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري
ومن روى العدوي فكانه نسبه الى جده الاعلى وهو عدي بن صعير العذري
قيل والصحيح هو الاول ومن ذلك الطعن بعدم احتراف رواية الحديث واعتيادها
مثل الطعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه بانه لم يحترف رواية الحديث وان كان
قد نقله عمن هو دونه في المرتبة فلذلك في كل عصر وهذا طعن باطل لان الاعتياد
للاتقان ولا للاعتياد الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر الاعرابي على رؤية
الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وفيه نظر لانه ليس من قبيل الرواية الا ترى
ان العدالة ليست شرط فيه كما تقدم وقد طعن بعض اصحاب الشافعي على الشيخ
ابي زيد في تقسيم الاخبار الى المنقول والمشهور والغريب والمستنكر في التقويم
بانه لم يكن محترفا بهذا الفن فكيف يعرف صحيحها وسقيمها بل الاولى له كان ترك الخوض
فيه واحالته الى اهله وطعنهم هذا اسمج لان ما ذكره امر طلع ببيان اصطلاح
وذلك لا يحتاج الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحيحها وسقيمها والى
معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرف ذلك من له ادنى
بصيرة من المحصلين فكيف يخفى عليه ذلك قال رحمه الله وقد يقع الطعن
بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه والطعن
بالارسال فلا يقبل وان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم
بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين في اهل السنة ومثل طعن بعض
من ينتحل على مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين واما وجوه الطعن
على الصحة فكثيرة وقد تبلغ المئين نيفا عددا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم
وهذا الكتاب لا يسعها ومن طلب تمامها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه
الحجج التي ذكرنا وجوبها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض
لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما يقع التعارض بينهما
والتناقض لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فلابد من بيان هذه الجملة • الطعن بسبب
هو مجتهد فيه كالطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه كالطعن ببعض المحدثين
في ابي يوسف رحمه الله فقال كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه وصرف
همته اليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل في ضبط الحديث لا محالة باطل لان ذلك
دليل على قوة الذهن والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان فكيف يجعل جرحا وكذلك الطعن بالارسال لما ذكرنا انه دليل تأكيد
الخبر واتقان الراوي في السماع وقد يقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن
متهم بالعصبية والعداوة مثل طعن الملحدين في اهل السنة والجماعة ومثل طعن

من ينتحل

٢٦٨

من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين فلا يكون مسموعا واما وجوه الطعن
على الصحة فكثيرة قد تبلغ المئين او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم كارتكاب
الكبيرة والاصرار على الصغيرة ومخالفة الحديث الكتاب والسنة المشهورة وعمل
الراوي بخلافه وهذا الكتاب لا يحتمل ذكر جميع ذلك ومن طلبها في نظامها يعني كتاب
الجرح والتعديل الذي صنفه ائمة الحديث وقف على ذلك ان شاء الله تعالى قوله
وهذه الحجج تمهيد للشروع في باب المعارضة قيل التناقض عند من لم يجوز تخصيص
العلل عبارة عن وجود الدليل في صورة مع تخلف المدلول عنه لمانع او لا وعند من
جوزه عبارة عن وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض مقابلة
الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فالتناقض يوجب بطلان الدليل
والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل فهو الفرق بينهما الا ان في التعارض
كل واحد منهما يستلزم الاخر فلذا جمع المصنف بينهما وقيل الظاهر انهما مترادفان
لان التناقض في الاصطلاح اختلاف في القضيتين في السلب والايجاب بحيث
يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وهذا هو عين التعارض واما في
الاصطلاح الجدليين فبينهما فرق يعرف في موضعه والحجج التي ذكرناها من الكتاب
والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لانهما من امارات العجز لان
من اقام حجة متناقضة كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارض فلابد من
بيان هذه الجملة يعني التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وركنه وحكمه وغير
ذلك وهذا الباب الذي يشرع فيه باب المعارضة قال رحمه الله
وهذا باب المعارضة واذا ثبت ان المعارض ليس باصل كان الاصل في الباب
طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز واذا ثبت وجب اثبات حكم التعارض وهذا
الفصل اربعة اقسام في الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه
شريعة اما معنى المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي
استقبلني بصد ومنع وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين في ذلك كل ما يقوم به واما الشرط
فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل او التحريم وذلك ان التضاد لا يقع
في محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمة في حق الام
وكذلك في وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين مثل حرمة الخمر بعد
حلها • اي هذا باب بيان المعارضة وما يتعلق بها واذا ثبت ان التعارض
ليس باصل لانه من امارات العجز كان الاصل في هذا الباب طلب ما يدفع التعا
واذا جاء العجز عن دفعه وجب اثبات حكمه وهو المصير الى ما بعده من الحجة كما سيجيء وهذا
الفصل يعني فصل بيان المعارضة اربعة اقسام في الاصل يعني باعتبار نفس المعارضة
من غير نظر الى فروعها في الحجج الشرعية او في غيرها وهو معرفة التعارض لغة ومعرفة
شرطه وركنه وحكمه شرعا قيل مورد القسمة ليس مشتركا بين الاقسام والا لزم
ان يكون شرط الشيء قسما منه ان كانت نسبة النوع الى الافراد او نوعا منه ان كانت
نسبة الجنس الى الانواع وكذا حكمه والجواب ان معناه وهذا الفصل يعرف
باربعة اشياء وهو معرفة كذا وكذا اما معنى المعارضة لغة فهو الممانعة على سبيل
المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني بصد ومنع يعني منعني عما قصدته وسمي

السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة وهو
معناه الشرعي هو التعارض وهو تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الاخرى
في حكمين متضادين فان ركن الشيء ما يقوم به اعم من ان يكون جميع الاجزاء او بعضها
وقد بيناه وبهما لانه لا معارضة بين القوي والضعيف وقد تتضاد الحكمين
اي يتقابلهما لان الحكم شاكلهما توافقه واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع
تضاد الحكم اي تقابله كالتحليل والتحريم فانهما متقابلان فان قيل تضاد
الحكمين قد جعله داخلا في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما فالجواب
ان التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره في الركن باعتبار طريقته
للتقابل يعني ان التقابل يكون في حكمين متضادين فذلك نوع من المحل لان الحكم محل
التقابل والمحل المذكور هو محل الحكم والحال شروط لا محالة وذلك اي اشتراط
اتحاد المحل والوقت باعتبار ان التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماع الحكمين المتنافيين
فيه كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوج والحرمة في الام ولذلك في وقتين
لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها قبل ويندرج فيما
ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافهما من قبيل المحل واتحاد النسبة ايضا
شرط وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد
بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة
الى غيره وقد سمى بعض العلماء هذا التعارض الذي بيناه تناقضا وقد تقدم
قال رحمه الله وحكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين السنتين
نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحجج ان امكن لان الجهل
بالناسخ يمنع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت ان الاصل
الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص ذلك بالكتاب
والسنة كان بين آيتين او قراءتين في آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في
ذلك كله سائغ على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فاما بين القياسين او قولي الصحابة
فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا
وبيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال
بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ
والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار فاما تعارض القياسين
فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه لان ذلك وضع الشرع في حق العمل فاما في الحقيقة
فالامر كما قيل ان الحق في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ اخرى الا انه
لما كان ماجورا على عمله وجب التخيير لاعتبار شبهة الحقية في حق نفس العمل
ووجب العمل بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور
الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة ولان القول بتعارض القياسين
يوجب العمل بلا دليل وهو الحال وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب
العمل بالقياس الذي هو حجة حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين
السنتين نوعان احدهما المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في
الحجج والثاني تقرير الاصول عند العجز قيل وانما قال نوعان وان كان المصير
الى اقوال الصحابة ثم الى القياس لان المصير اليهما هو حكم المعارضة واما قول

الصحابي

الصحابي فلشبهة السماع فلا يلزم ان يكونا نوعين وقيل معنى قوله على ترتيب الحجج ان من قدم القيا
على قول الصحابي يصير الى القياس اولا ومن قدم اقوال الصحابة فيصير اليها اولا
وقيل من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به اوجب
المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ومن لا يوجب تقليدهم فيما يدرك
بالقياس اوجب المصير الى ما ترجح من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على
الرأي كان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ
ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع وان كان القول
الثاني يكون متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة يعني الكتاب مقدم
على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة وهي مقدمة على القياس واقوال
الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وفيه نظر وهذا لان الجهل بالناسخ
يمنع العمل بهما وكذلك باحدهما عينا للتحكم واذا امتنع العمل بهما وباحدهما ولا بد من
حكم الحادثة وجب المصير الى ما بعده من الدليل ان امكن وعند العجز يجب تقرير الاصول
على ما يجيء واذا ثبت ان مبدأ وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختصت بما
كان النسخ فيه جائزا وذلك هو الكتاب والسنة فان كان في الكتاب فيجوز ان يكون بين
آيتين ويجوز ان يكون بين قراءتين لان القراءتين في آية واحدة بمنزلة الآيتين كما سنذكر
وان كان في السنة فيكون بين سنتين ويجوز ان يكون بين الآية والسنة بناء على ان النسخ
في ذلك جائز على ما سنبين ان شاء الله فنظير تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه
يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلوة باجماع اهل التفسير وبدلالة السياق
والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات مع القراءة لا يتصور وانه ورد في القراءة في الصلوة
بدعاية اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله من كان له امام فقراءة
الامام له قراءة وقوله صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضها قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه لجواز ان يكون المراد به نفي الفضيلة ونظير
القراءتين نحو قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين بالجر والنصب فان الجر يقتضي المسح والنصب
يقتضي الغسل فهما كالآيتين في تصور جواز النسخ فيقع التعارض بينهما ونظير التعارض بين
السنتين ما روى النعمان بن بشير انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما
يصلي غيرها بركوع وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فيصار الى القياس وهو الاعتبار
بسائر الصلوات فاما بين القياسين او قولي الصحابة فلا يقع التعارض لان القياس لا يصلح
ناسخا للنص اصلا لان النسخ بيان انتهاء مدة حسن المشروع ولا مدخل للرأي في معرفته
وقول الصحابي بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا وهذا يلوح ان المراد بقوله ما يدرك
بالقياس فان ما لا يدرك به لا يكون مبنيا على الرأي وبيان ذلك اي بيان عدم التعارض
بين القياسين ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل
يجب العمل باحدهما بشرط التحري لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ عن المنسوخ
اي لجهلنا بالدليل الذي يجب العمل به وكل ما هو جهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي وهو
الاختيار فتعارض النصين لا يصلح دليلا شرعيا على الاختيار اما الاول فظاهر مما
تقدم والسنة بوجوهها لا يتعارضان في انفسهما واما الثانية فلان الجهل العدم لكن

رض

دليلا على عدم الحكم الشرعي فلا اقل من ان لا يكون دليلا على الحكم الشرعي فاما تعارض القياسين
فلم يقع من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به من كل وجه لان القياس دليل وضعه الشرع
لاجل العمل به دون افادة العلم بالحق حقيقة وكل ما وضعه الشرع لاجل العمل اذا وجد
يجب العمل به فالقياس يجب العمل به • اما الاول فلان الشرع وضع القياس بطريقه
وهو ان يجتهد المجتهد في المنصوص عليه ويبين الوصف المؤثر ويحفظ شروطه ليعمل
في غير محلة المنصوص عليه سواء كان ذلك القياس خطأ او صوابا من حيث ان الحق
في المجتهدات واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ اخرى • واما الثانية فلان دليل
الشرع واجب العمل وهذا القدر لا جهالة فيه اصلا فلا يكون التعارض بناء على الجهل
من هذا الوجه واما من جهة العلم فنحن نعلم يقينا ان القياس لا يفيده فليس هناك جهل
من هذا الوجه ايضا فلا يكون التعارض بناء عليه نعم ان يكون مبنيا عليه على كون
المجتهد ماجورا على عمله لاعتبار شبهة الحقية في حق نفس العمل اي في الاجتهاد نفسه •
وهذا الاعتبار ليس بجهل محض فجاز ان يكون التعارض بين القياسين سببا لحكم شرعي
وهو الاختيار نظرا الى استناده الى ما ليس بجهل وعلى هذا التقدير يكون اعتبار
شبهة الحقية علة لكون المجتهد ماجورا على عمله وكونه ماجورا على عمله لاعتبار
شبهة الحقية سببا للتعارض والتعارض سبب للحكم وهو الاختيار واما ان
من كل وجه لانه مستند الى اعتبار الشبهة وهو ليس بجهل محض بل فيه شبهة من الجهل
وجب العمل بشهادة قلبه لانه دليل على طلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع
الادلة كما في اشتباه القبلة لاختصاص القلب بنور الفراسة • قال الله تعالى
افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه • وقال صلى الله عليه وسلم
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قيل الفراسة كالالهام فلا يكون حجة
واجيب بانا لم نجعل الفراسة حجة بل جعلناها مرجحة لاحد القياسين فاما فيما
يحتمل النسخ وهو النص فجهل الرأي بناء على الجهل المحض بلا شبهة فلا يصلح سببا لحكم
شرعي ولان القول بتعارض القياسين يستلزم العمل بلا دليل وهو الحال
واللازم باطل فالملزوم مثله • اما الملازمة فلان عند القول به لا بد من ترك
حكمه وهو التساقط عليه وذلك يؤدي الى الانتقال الى ما بعده وهو الحال
وذلك ليس بدليل بخلاف تعارض الحجة من الكتاب والسنة فانه يوجب العمل
بالقياس الذي بعده وهو حجة قال رحمه الله ومثال ذلك ان المسافر
اذا كان معه اناءان في احدهما ماء نجس وفي الاخر طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم •
لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل •
بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري •
لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل وهو الحال وكذلك من اشتبهت عليه القبلة
ولا دليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير تحر اختيارا لما قلنا ان الصواب
واحد منهما فلم يسقط الابتلاء وجب بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز
نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد مثله لان
الاول ترجح العمل به ولم ينقض التحري بالنص في القبلة لان النص حادث ليس مما نقض به
نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد ما مضى حكم الاجتهاد على خلافه • اي مثال
ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت

التخيير

التخيير في تعارض القياسين مسألة الاناءين والثوبين اما مسألة الاناءين فاذا كان مع المسافر
اناءان في احدهما ماء نجس وفي الاخر طاهر وهو لا يدري فانه يتيمم للصلوة ولا يتحرى للوضوء
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فهو يقول ان التراب جعل طهورا في حالة العجز عن استعمال
الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري وقلنا سلمنا
ان التيمم طهور مطلق عند العجز لكن لا نسلم ان العجز لم يتحقق لانه لا يمكنه استعمال الماء الا
بالتحري والتحري حجة ضرورية لا تظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وشرع الخلف
يحصل من وجه فلم يقع الضرورة للتحري فلا يكون التحري مشروعا في هذه الحالة فيسقط
العمل بالماءين ويصار الى التيمم فهذا نظير تعارض النصين • واما مسألة الثوبين فقوله
ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لان الضرورة الى التحري
قد وقعت اذ لا بد من الستر في الصلوة وليس له بدل يتوصل به الى اقامة الفرض بخلاف
التحري حتى لو احتاج الى الشرب عند استيلاء العطش في مسألة الاناءين كان له ان يتحرى
ايضا ومعنى قوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل انه لو لم يعمل بالتحري وهو دليل عند
الضرورة احتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان
يصلي في ايهما شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه
الحالة بالاتفاق لوجود ثوب طاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل في بعض الصور •
والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد وكذلك من اشتبهت عليه القبلة
عمل بشهادة قلبه ولا يجوز له ان يختار اي جهة شاء من غير تحر لما قلنا في تعارض القياسين
ان الصواب في الحقيقة واحد منهما اي من الاجتهادين فكذا الصواب في جهات القبلة
الحقيقة واحد وان كان كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه وقيل معناه •
ما قلنا في موضع من المبسوط وغيره ان الصواب واحد من الظنين او الجهتين لان الكعبة
ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب التحري لما مر في مسألة •
القياسين حتى لو توجه الى الجهة بلا تحر لزمه الاعادة لان التحري صار فرضا فاذا
تركه لا يجزيه كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين له انه اصاب فحينئذ
يجوز ولا يعيد لان فرضية التحري لمقصود وقد توصل اليه بدونه فسقطت فرضيته واذا
عمل بذلك اي اذا اثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري لم يجز نقض
ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب او السنة بان ظهر نص بخلافه لان القياس الاول
ترجح بالعمل به والثاني ليس كذلك ولهذا قلنا لم يجز نقض الحكم امضي بالاجتهاد باجتهاد آخر مثله
فان قيل تشبيه مسألة الاشتباه بتعارض القياسين فاسد لان القياس يبطل بدليل فوقه
وفي مسألة الاشتباه لا ينقض ما ادى بالتحري بدليل فوقه وهو اليقين بكونه مخطئا في القبلة
في الاخرة • اجاب الشيخ بان ذلك اليقين حادث فلم يكن موجودا عند الاجتهاد ولم يوجد
طريق الوصول اليه لانقطاع الادلة وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر
ذلك في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل باجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم
نزل نص بخلافه فانه لم يؤثر ذلك في انتقاض العمل بالاجتهاد فان النبي صلى الله عليه وسلم افتدى
عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى
حتى يثخن في الارض بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا اذا ظهر نص بخلافه فانه ينقض لان
الموجب لبطلانه كان موجودا وقت الاجتهاد وطريق الوصول اليه قائم وهو الطلب وكذا اذا
انعقد اجماع بعد ما امضى حكم بالاجتهاد على خلافه لا ينقض لان حكمه حكم النص قال رحمه

الله وأما العمل به في المستقبل على خلاف الأول فنوعان إن كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال
من جهة إلى جهة حتى إنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها
فيصح التحري ثانيا على خلاف الأول وكذا في سائر المجتهدات وسائر المشروعات القابلة
للانتقال والتعاقب • وأما الذي لا يحتمله كرجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة
أو تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري أنه طاهر وأن الأول نجس لم
يجز ما صلى في الثاني إلا أن تيقن بطهارته لأن التحري أوجب الحكم بطهارة الأول ونجاسة
الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين إلى غير فيبطل العمل به • لما فرغ من الكلام في
العمل بأحد القياسين فيما مضى تكلم فيه في المستقبل فقال وأما العمل به أي بالقياس أو
بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الأول فنوعان لأن الحكم المطلوب بالاجتهاد لا يخلوا
إما أن يكون قابلا للانتقال والتعاقب أو لا فإن كان الأول وجب العمل به أي بالاجتهاد
على خلاف الأول في المستقبل إذا تبدل إليه رأيه • وإن كان الثاني لا يجوز العمل به على
خلاف الأول في المستقبل وهذا لأنا لو عملنا به في الثاني في المستقبل لأدى إلى تصويب
كل مجتهد لما بينا أنه إذا تحرى وعمل به صار المتحري هو الحق عند الله بالتحري والآخر
خطأ فلو جوزنا العمل بالآخر صار حقا عند الله أيضا والغرض أن الحكم لا يحتمل الانتقال
والتعاقب ولزم القول بتعدد الحقوق عند الله أما إذا احتمل الانتقال والتعاقب
فلا يلزم منه القول بتعدد الحقوق كذا قيل وفيه نظر فإن قوله صار المتحري هو الحق
عند الله من حيث العمل أو من حيث إصابة الحق حقيقة والأول مسلم ولا يلزم منه تعدد
الحقوق عند الله والثاني ممنوع لأن الاجتهاد لا يفيد ذلك لكون المجتهد يخطئ ويصيب
ومن النسخ ما يحتمل الانتقال في المتحري في القبلة إذا تبدل رأيه وتحريه عن تلك الجهة
وذلك صحيح واضح وعطف عليه قوله • وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات
القابلة للانتقال إذا استقر رأيه أن الصواب هو الثاني والدليل الصحيح على ذلك أن
تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي
وهذا إذا لم يلحق به حكم حاكم فيما يدخل تحته فأما إذا لحق فلا يعمل بتبدل الرأي في المستقبل
أيضا كما في الماضي لأن القضاء متى صادف محلا يحتمل الانتقال لزم ذلك المحل وإلى هذا
أشار الشيخ بقوله القابلة للانتقال ونظير هذا ما لو اجتهد أن الخلع فسخ فنكح امرأة
خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولكن لا يحرم الوطيات السالفة ولو تغير
اجتهاده بعد القضاء لصحة النكاح لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق لصحة
النكاح فإنه لو نقض الاجتهاد لنقض النقض وتسلسل واضطربت الأحكام ولم
يوثق بها ومن ما لا يحتمل الانتقال رجل صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة أي وقع
تحريه على ثوب وهو في الحقيقة طاهر أو تقديرا • أي وقع تحريه على ثوب وهو نجس
في الواقع لكن الشرع لما حكم بجواز الصلاة فيه ثبتت طهارته تقديرا • وقيل معناه أن
الشك وقع بين ثوبين أحدهما نجس كله والآخر طاهر كله ولكن نجسه أو أكثر طاهر فصلى
في أحدهما على ظن أنه طاهر حقيقة أو تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري
أن هذا طاهر وأن الأول نجس لم تجز صلاته في الثوب الثاني إلا أن يتيقن بطهارته لأن
التحري أوجب الحكم بطهارة الأول لجواز الصلاة فيه ومن ضرورته نجاسة الثاني وهذا
أي كونه نجسا وصف لا يقبل الانتقال من محل إلى محل لأن النجاسة متى ثبتت في محل لا تتحول عنه إلى
آخر ولا يرد الشرع بتحويله لأن الشرع لا يرد بتغيير الحقائق فيبطل العمل بالتحري الثاني

قال

قال رحمه الله ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سور الحمار والبغل أن الأدلة
لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الأصول
فقيل إن الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا إن سور الحمار طاهر وهو منصوص
في غير موضع وكذلك عرقه ولبنه لكن الحدث لم يزل به عند التعارض ووجب ضم التيمم
إليه فسمي مشكلا لما قلنا لا أنه يعني به الجهل وكذلك الجواب في الخنثى المشكل وكذلك الجواب
في المفقود • قد تقدم أن حكم المعارضة بين السنتين نوعان أحدهما المصير إلى القياس
وأقوال الصحابة والثاني تقرير الأصول عند العجز وحكم المعارضة هو القسم الرابع من
أقسام الباب فكان تقرير الأصول هو القسم الثاني من القسم الرابع وذلك في سور الحمار
والبغل فإن الدليل لما تعارضت والقياس لم يصلح شاهدا لأنه لا يصلح لنصب الحكم
ابتداء وجب تقرير الأصول أما تعارض الأدلة فلما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله
عليه وسلم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وهذا نص على أنه طاهر •
وروى أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس وهذا
يدل على أن سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم أيضا فإن ابن
عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويقول إنه رجس وابن عباس
كان يقول الحمار يعتلف القت والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي به وأما أن
القياس ههنا لا يصلح شاهدا فلاستلزامه نصب الحكم به ابتداء وأنه لا يجوز وذلك
لأنه لا يمكن إلحاقه بسور الكلب بعلة حرمة اللحم لوجود أصل البلوى والضرورة في الحمار
فإنه يربط في الدور والأفنية ويشرب من الأواني دون الكلب ولا يمكن إلحاقه
بسور الهرة بعلة الطوف لأن الضرورة فيه دونها في الهرة لأنه لا يدخل المضايق
كالهرة فلو أثبتنا النجاسة أو الطهارة لكان إثباتا من غير إلحاق بأصل وذلك نصب
الحكم الشرع بالقياس ابتداء وأنه لا يجوز • وأما تقرير الأصول فعبارة عن إبقاء ما كان
على ما كان بعد تعارض الأدلة وانتفاء القياس والأصل ههنا شيئان
الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فوجب تقريرهما على ما كانا عليه فقيل إن الماء
عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا إن سور الحمار طاهر وهو أي كونه طاهرا
منصوص عليه في غير موضع يعني في مواضع كثيرة فقد ذكر في المبسوط أن أصاب لعاب
الحمار أو لحمه أو عرقه ثوبا فصلى فيه أجزأه • وعن أبي يوسف رحمه الله أن لعاب الحمار
لو أصاب الثوب فصلى فيه أجزأه وإن فحش وعن محمد رحمه الله أنه لو غمس
فيه الثوب جازت الصلاة فيه والماء المستعمل وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه وهذه
العبارة تشير إلى أن الشك في طهوريته وهو اختيار عامة المشايخ وكذلك عرقه أي
كسؤره عرقه في كونه طاهرا في ظاهر الرواية لأنه صلى الله عليه وسلم ركب الحمار
معروريا والحر حر الحجاز والغالب أنه يعرق • وذكر القدوري أن عرقه طاهر في الرواية
المشهورة كذا في المحيط ولبنه أيضا طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله •
وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية نجس كذا في المحيط وإذا وجب تقرير
الأصول لم يزل الحدث به عند التعارض ووجب ضم التيمم إليه للاحتياط فسمي مشكلا لما قلنا
من تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم للاحتياط لا أنه يعني به الجهل أي لا لأن حكمه مجهول
لأن حكمه معلوم وهو انتفاء النجاسة ووجوب الاستعمال وضم التيمم وكان هذا جواب
عن إنكار أبي طاهر الدباس فإنه ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز أن يكون الشيء من أحكام

الشرع فقال الشيخ ليس المراد به انه مشكوك حقيقة وانه شرع مشكلا بل انما سمي مشكلا لانا
هذا تقرير هذه المسألة على الوجه المذكور في الكتاب وفيه بحث من اوجه • الاول ان خبر
جابر رضي الله عنه صريح وخبر ابن عمر دلالة والصريح راجح • الثاني ان تقرير الاصول لما وجب
وجب ان يبقى الماء طهورا لانه عرف طاهرا وطهورا بيقين • الثالث ان الادلة لما
كانت متعارضة هلا سقط استعمال الكل للتعارض ووجب المصير الى الخلف وهو التيمم
كما في مسألة الاناءين • الرابع ان الحدث بعد الوضوء ان لم يكن باقيا فلا حاجة الى التيمم وان كان
باقيا فلا فائدة في الوضوء • واجيب عن الاول ان طهارة سؤره تفهم بالاستلزام من
خبر جابر ايضا لا بالتصريح لانه صلى الله عليه وسلم • اجاب عن جواز التوضي ولم يصرح با
سؤره طاهر ولكن يلزم منه طهارته ولا نسلم ان خبر ابن عمر دلالة بل صريح في نجاسته وخبر
جابر في طهارته لما بينا ان نجاسة اللحم توجب نجاسة العرق واللعاب والحق ان خبر ابن
وان كان يدل بطريق الدلالة لكنه محرم والترجيح للمحرم فلولا خبر جابر لترجح فكان صراحة خبر
جابر معارضة بمحرمية خبر ابن عمر • وعن الثاني بان زوال طهوريته عند من عرض لم
نقدر الاصول لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية عند
الفقهاء سوى ذلك ولو قلنا بزوالهما به لا يكون تقديرا للاصول بل يكون اعمالا •
لاحد الاصلين واهدارا للاخر • وعن الثالث بان استعمال المطهر قد وجب عليه
وهذا الماء كان مطهرا بيقين وقد وقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط •
عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا لتحصيل الطهارة بيقين
فاما في الاناءين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز
عن النجس فلذا سقط استعمالهما ووجب المصير الى الخلف ورد بان في ترك استعماله
ايضا احترازا عن النجاسة كما في الاناءين • واجيب بانا قد بينا ان الطاهر لا ينجس
به فلا يكون في ترك استعماله احترازا عن النجاسة • وعن الرابع بان الحدث بعد
الوضوء باق ظاهرا • قوله فلا فائدة في الوضوء قلنا نعم لو كان باقيا بيقين •
وليس كذلك لتطرق احتمال زواله نظرا الى طهورية الماء في الاصل ففائدته الخروج
عن العهدة بيقين لانه لما جمع بين المطهرين كان الحدث زائلا بيقين • قوله وكذلك
الجواب في الخنثى المشكل اي وكالجواب في سؤر الحمار جواب الخنثى المشكل وهو الذي
له الة الرجال والنساء ولم يترجح احد الجانبين من تقدير الاصول والعمل بالاحتياط في
وصفه فيجعل بمنزلة الذكر في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في بعض الاحكام على ما يدل
عليه الحال فيقال اكثر النصيبين لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ويتأخر عن الرجال
ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا ولا يختنه الرجال ولا المرأة وانما تشترى امة من
بيت المال تختنه وقيل الف خنثى للتأنيث كما في حبلى فكان الواجب ان يقال المشكلة
كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء لم يلحقوا علامة التانيث في وصفه وضميره
نظرا الى عدم تحقق التانيث في ذاته وتغليبا للذكورة ولانه قد يوصف به الرجال
فيقال هذا رجل خنثى وهذه رجال خناثى وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا في المفقود
فانه لما تعارض حيوته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث
عنه لان حيوته ثابتة بيقين فلا يزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث عن احد
لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يزول بالشك قال رحمه الله ومثال ما قلنا
في الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق في محل مبهم

يوجب

كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعماله ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس نكدا صح

يوجب الاختيار لان ورد الابهام محلا يحتمل التصرف فصح الملك فيه دليلا لولاية الاختيار
واذا طلق عينا ثم نسي لم يخير الخيار بالجهل • بل هو علي قوله القسم الثاني ان كان انسب
لانه مثال لما يحتمل المعارضة وهي النصوص وما لا يحتملها وهو القياس من المسائل الفرعية
فاما نظير الثاني فكالطلاق والعتاق في محل مبهم مثل ان يقول لامرأتيه او امتيه احداكما
طالق او حرة فانه يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما في
القياسين لانه قبل التصرف كان له خيار مباشرة الايقاع وخيار التعيين وبمباشرة
الايقاع اسقط الخيار الاول وبقي له الخيار الثاني لبقاء ما هو دليل عليه وهو الملك فان
المبهم لا يزاحم الحل على ما عرف وهو معنى قوله لان ورد الابهام محلا يحتمل التصرف
اي يكون متاثرا بالطلاق المبهم او العتاق وكذلك بقي محل اخر يحتمل التصرف فيه وهو تعيين
المحل لبقاء ما هو دليل عليه • او قيل معناه بعد ما اوقع اصل الطلاق والعتاق بقي محل
يحتمل التصرف فيه وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل فبقي كل واحد
منهما محلا للتصرف فيه فصح اي الملك اي بقاء الملك في المحل دليلا لولاية الاختيار وهو
كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير ولعل هذا الوجه انسب
لان الطلاق والحل على ذات المرأة انسب من الطلاقه على خيار التعيين واما نظير الاول
فكما اذا طلق امرأة بعينها ثم نسيها فانه لم يخير له الخيار لان الطلاق نزل في احديهما وخرج
المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين بسبب جهله بالمحل الذي عينه عند
الايقاع وجهله لا يثبت له الخيار شرعا ولو جعل ذلك لكان فيه صرف الحرمة
من محلها الى غير محلها كما في تعارض النصين فانه لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم
يثبت الخيار اذ لو ثبت لكان فيه صرف الحجة عما هو حجة الى ما ليس بحجة قال
رحمه الله واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان يبنى عليه تقسيمه المخلص
عن المعارضة على سبيل العدم من الاصل وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم
ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة • اما من قبل نفس الحجة •
فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم تعارضه المجمل او المتشابه ومثل
الكتاب او المشهور من السنة يعارضه خبر الواحد لان ركنها اعتدال الدليلين وامثلة
هذا كثيرة لا تحصى • واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان تعرف تقسيمه المخلص
عنها على سبيل العدم من الاصل وذلك يكون بالممانعة بان يقول لا اسلم ان المعارضة هي
ثابتة لعدم ركنها او عدم شرطها وذلك خمسة اوجه من قبل الحجة ومن قبل الحكم ومن قبل
الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة والحصر استقرائي وقيل في وجهه
ان اختلاف الحجتين اما ان يكون لذاتهما اولا فالاول هو الوجه الاول والثاني اما
ان يكون لمعنى بعضهما اولا والاول هو الثاني اما ان يكون لمعنى قائم بهما على الخصوص
اولا والاول هو الحال والثاني هو الزمان فان الزمان ظرف كل الاشياء ثم اختلاف
الزمان اما ان يكون صريحا او دلالة فكانت خمسة اوجه فاما المخلص من قبل نفس الحجة
فلان لا يعتدل الحجتان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم تعارضه المجمل او المتشابه كقوله تعالى
ليس كمثله شيء فانه محكم فلا يعارضه قوله الرحمن على العرش استوى لانه متشابه فانتفى
ركن المعارضة ومثال المجمل مثل ان يستدل احد في حل البيع بعموم قوله تعالى واحل
الله البيع لا يعارضه كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران مع قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ومثل السنة المشهورة معه كقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي

هو التعيين صح

ة صح

قوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل فلا يعارض الظاهر ومثل الكتاب خبر الواحد صح

والتمييز على من انكر موجب القضاء شاهدا ويمين لانتفاء المساواة ومثله كثير من ذلك ما لو
كان احد النصين محتملا للخصوص فان التعارض ينتفي بتخصيصه بالنص الآخر وبيانه من
الكتاب قوله تعالى والسارق والسارقة **وقوله** في النساء من ثم البلغة ما منه فان
التعارض يقع بينهما ظاهرا ولكن قوله فاقطعوا عام يحتمل الخصوص ومن السنة قوله عليه
السلام من نام عن صلوة الحديث ونهيه عن الصلوة في ثلث ساعات ظاهرا ولكن قوله
فليصلها اذا ذكرها يعرض التخصيص فيجعل النص الآخر مخصصا حتى ينتفي التعارض كذلك
ذكره شمس الائمة وفيه نظر لتوقف التخصيص على المقارنة **قال** رحمه الله واما
الحكم فان الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال جل ذكره لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل في هذا اللغو لان المؤاخذة المثبتة مطلقة
وهي في دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصح
ان يحمل البعض على البعض ومثله كثير كما انا طلبنا التخلص من حيث الحكم فهو ان يمنع اتحاد
الحكم فان ذلك شرط التعارض فاذا كان الحكم مختلفا لا يتحقق التعارض لانتفاء شرطه هو
وامكان الجمع بينهما وذلك كما في قوله تعالى في سورة البقرة ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين اكتسبها القلب بالقصد معقودة كانت او لا فيتحقق
المؤاخذة في الغموس **وقوله** في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لدخولها
في اللغو لان اللغو اسم للكلام لا فائدة فيه والكلام الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقيق البر وهو في الغموس غير متصور فكانت لغوا فتدخل في عموم قوله لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو اي المذكور في سورة
المائدة فلم يقل داخل فيما قبل الغموس بالحلف واذا كان كذلك يتحقق التعارض بين الآيتين
في الغموس فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة اي المذكورة
في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل
فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة اذ هي الكاملة لان الآخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا
فدار الابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا ويتنعم العاصي استدراجا والمؤاخذات
في الدنيا شرعت باسباب فيها نوع ضرر لتكون زواجر عنها اصطلاحا فلم يتمحض
مؤاخذة لحق الله وانما تتمحض في الآخرة فثبت ان المطلق منها ينصرف الى المؤاخذة
في الآخرة والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في المائدة مقيدة بدار الابتلاء اي المراد
بها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
فيكون الحكم المثبت باحدى الآيتين غير الحكم المنفي بالاخرى فلم يتحد محل النفي والاثبات
فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع واذا بطل التدافع بهذا الوجه فلا يحمل البعض على البعض
للتدافع كما فعل الشافعي رحمه الله فانه حمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة
بالكفارة لان المؤاخذة في الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل
العقد المذكور في الثانية على كسب القلب وهو القصد لان العقد يطلق عليه
يقال اعتقدت كذا اي قصدت ومنه العقيدة والعزيمة **وقوله** بما كسبت
قلوبكم مفسر لا يحتمل الا العقد فيحمل المجمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التفسير
داخلة في المعقدة فتجب فيها الكفارة فان ذلك لا يصح لان فيه حمل العقد على

الكسب

الكسب وحمل المؤاخذة المطلقة على المقيدة وفي ذلك تقليل فائدة النص لاستلزامه
التكرار وحمل كلام الشارع على الافادة اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة فان حقيقة العقد ربط طرف الحبل بالآخر كما تقدم في بحث الحقيقة والمجاز
فلان الآية قرئت بالتشديد والتخفيف وبالتشديد لا تحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل
القراءة بالتخفيف على ما يوافق التشديد وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من
حملها على القصد فان قيل ما الفرق بين اللغو الاول والثاني حتى قال الشيخ والغموس
داخل في هذا اللغو يعني ما في المائدة دون الاول فالجواب ان اللغو الاول مذكور
في مقابلة المكتسبة بالقصد والغموس كذلك فلو دخلت في اللغو لكان الكلام متسقا واللغو
الثاني مذكورا في مقابلة المعقودة والغموس ليست كذلك فجاز دخولها في اللغو ولقائل ان يقول
يجوز ان يكون التعارض متصورا في الآية الاولى فان الغموس من حيث انها لم تفد فائدة اليمين
المشروعة جائزة الدخول في اللغو وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انها مكتسبة
بقصد القلب جائزة للدخول في قوله بما كسبت قلوبكم وذلك يقتضي المؤاخذة فكان
التعارض موجودا في الآية الاولى وحدها **والجواب** ان ذلك ملزوم ولا تنافي بينه
وبين المذكور في الكتاب ويدفع بما دفع به المذكور فيحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا
بالكفارة والمؤاخذة على دار الجزاء **قوله** لان المؤاخذة المثبتة متصل بقوله سقط
التعارض ويجوز ان يكون متعلقا بمحذوف تقديره لما كانت الغموس داخلة في اللغو
كانت المعارضة ثابتة بين النصين في الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة
الى آخره ومثله اي مثل ما ذكرنا من دفع التعارض بالحكم كثير فمن ذلك حمل الشافعي
رحمه الله النص المطلق على المقيد كما في حمل كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط
ايمان الرقبة **قال** رحمه الله واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
بالتخفيف ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد قرئ ومعناه الاغتسال وهما معنيان
متضادان ظاهرا لان الحيض لا يجوز ان يمتد الى الاغتسال مع امتداده على ان حمل
الانقطاع على العشرة هو الانقطاع التام الذي لا يرد فيه ولا يستقيم التراخي الى
الاغتسال لما فيه من بطلان التقدير ويحمل الاغتسال على ما دون مدة الانقطاع والتناهي
لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فيندفع به التعارض واما دفع التعارض باختلاف
الحال فمثل قوله تعالى حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فانه قرئ بالتخفيف
ومعناه انقطاع الدم وقرئ بالتشديد ومعناه الاغتسال وهما معنيان متقابلان
ظاهرا فان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها
وذلك يقتضي امتداد عدم حل القربان الى انقطاع الدم سواء كان على اكثر المدة او على
ما دونه اغتسلت او لم تغتسل والاطهار الاغتسال وذلك يقتضي امتداد عدم حل
القربان الى الاغتسال سواء انقطع الدم على اكثر المدة او على ما دونه وامتداد الشيء
الى غاية ما في اقتصاره على ما دونها فقام التعارض بينهما ظاهرا لكنه يندفع بالحمل
على اختلاف الحالين فيحمل الانقطاع على العشرة لانه الانقطاع التام الذي لا يرد فيه
فاذا انقطع على العشرة لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدي الى ابطال تقدير
الشرع الوارد في الحيض وهو عشرة ايام بالنص فيلزم من ذلك جعل الطهر الذي
هو مقابل الحيض حيضا ومنع حق الزوج وهو القربان بدون العلة المنصوصة
وهو الاذى وكلاهما فاسد ويحمل الاغتسال على ما دون مدة الانقطاع والتناهي

ن
في الكتب م
ط
بر

لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال لان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد لجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه وبهذا اقامت الصحابة الاغتسال مقام
الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من الصحابة قالوا المراة اذا كانت ايامها
دون العشرة لا تحل لزوجها القربان حتى تغتسل فاذا حملنا على ما ذكرنا من الجانبين
اندفع التعارض • فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن يأبى هذا التوفيق اذ هو يوجب
الاغتسال في جميع الاحوال اذ لو كان ما حملتم لقرئ في قراءة التخفيف فاذا طهرن
اجيب بان ضرورة دفع التعارض ونفي تاخر حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على
العشرة من الفساد المذكور توجب حمل تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن بان
تفعل يجيء بمعنى فعل كتبين بمعنى بان وكما يقال في صفات الله يتعظم ولا يراد صفة
يكون باحداث فعل وقد ذكر في شرح التاويلات جوابا اخر وهو ان الاية محمولة
على ما دون العشرة لان الغالب فيهن ان لا يمتد حيضهن الى اكثر المدة ولا يقتصر
على الاول • الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم فسر نقصان دينهن في قوله
هن ناقصات العقل والدين بان يحيض في الشهر ستا او سبعا والخطاب ينصرف
الى ما هو الغالب فدل على ان المراد النهي عن قربانهن اذا كان ايامهن دون العشرة
على القرائتين جميعا اما القراءة بالتشديد فظاهرة وبالتخفيف لان الانقطاع فيما
دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه فكان المراد الاغتسال
فكذا قرئ في التخفيف يطهرن دون تطهرن ليدل على الانقطاع بالاغتسال قال
رحمه الله وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بالخفض والنصب متعارضان
ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض على حالة الاستتار بالخفين
لم يثبت التعارض وصح ذلك لان الخف اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة
غسل القدم • اي وكما ان القرائتين فيها متعارضان ويندفع التعارض باختلاف
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان لان الخفض معطوف على الراس فيقتضي وجوب مسح الرجل كما هو مذهب
الروافض والنصب بالعطف على الوجه فيوجب غسل الرجل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فتعارضا ظاهرا ويندفع باختلاف الحال بان يحمل النصب على حال ظهور
القدمين والخفض على حال استتار القدمين بالخفين • فان قيل الحمل على هذا الوجه
غير مستقيم لانه امر بالمسح على الرجل في قراءة الخفض لا على الخف • اجاب الشيخ بقوله
وصح ذلك اي حمل قراءة الخفض على المسح بالخف وان اضيف الى الرجل لان الخف لما اقيم
مقام بشرة القدم صار مسحه بمنزلة غسل القدم بتقدير الاتصال بها فصح اضافة
المسح الى الرجل وارادة الخف ما ذكره الشيخ هو اختيار بعض المشايخ فاما عند العامة
فالمسح ثابت بالسنة المشهورة وهذا هو المذكور في عامة كتب اصحابنا بدليل انه
غير مغيا الى الكعبين ولو كان ثابتا بالكتاب لوجب ان يكون مغيا اليهما كالغسل •
واجيب بانه كان مغيا ثم نسخت الغاية بالسنة • ورد بان النسخ ثبت بالنقل ولم ينقل
عن احد انه كان مغيا ثم نسخت الغاية ويمكن ان يجاب عنه بان الغاية على تقدير
المسح على الخفين انما هي للغسل لا للمسح لان تقدير الاية حينئذ والله اعلم وامسحوا بارجلكم
المخففة الى الكعبين وفيه بيان الخف الذي يجوز المسح عليه وهو ما كان الى الكعبين ولهذا
قلنا في المحرم اذا لم يجد نعلين فليقطع الخف اسفل من الكعبين لخروجه عن كونه خفا

اذ ذاك

اذ ذاك ويدفع العامة التعارض بان المراد بالمسح في حق الرجل الغسل وانما ذكر بلفظ
المسح للمشاكلة وهو ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها على ما عرف في موضعه وفيه نظر من وجهين • الاول ان المشاكلة خطابية والمسألة
ليست خطابية فلا ينتهض المشاكلة حجة على الخصم وكذا ما قال بعضهم انه من قبيل الخفض
على الجوار كقولهم جحر ضب خرب • والثاني انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وما قال
اريد بقوله وامسحوا برؤسكم حقيقة المسح وبالمسح المقدر المدلول عليه بالواو العاطفة
في ارجلكم الغسل فلا يكون جمعا بينهما فاسد لانه من قبيل عطف المفرد على المفرد وفي مثله
ينصب حكم العامل على المعمولين انصبابة واحدة على الصحيح فتبين ان ما اختاره الشيخ
مع ضمنا اليه من الجواب اقرب الى التحقيق مما ذهب اليه العامة قال رحمه الله
واما صريح اختلاف الزمان فبان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون الآخر ناسخا
له وذلك مثل قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا
انها تعتد بوضع الحمل • وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال
اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية
فكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين واما الذي يثبت دلالة فمثل النصين تعارضا
في الحظر والاباحة ان الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ولو
كان الحاظر اولا كان ناسخا ثم كان المبيح ناسخا له فيتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر
لم يتكرر فكان المتيقن اولى • المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بابعد الاجلين
اي باطول العدتين من اربعة اشهر وعشر او من مدة وضع الحمل عند علي رضي الله عنه
وبوضع الحمل عند ابن مسعود رضي الله عنه ووجه الاول ان قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يدل على ان عدتها لا
تنقضي بالمدة المذكورة • وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن باطلاقه
يدل على انقضائها بوضع الحمل فوجب الجمع بينهما احتياطا • ووجه قول ابن مسعود
ان ذلك اذا لم يكن التاريخ معلوما اما اذا كان فالمتاخر ناسخ وقد ثبت تاخر قوله
واولات الاحمال فيكون ناسخا ودعي الى المباهلة فقال من شاء باهلته وفي رواية
لاعنته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة
البقرة اراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية فجعل ابن مسعود المتاخر دليل
النسخ ورد بذلك على علي رضي الله عنه ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت ان عندهم
المتاخر ناسخ والمباهلة مفاعلة من البهلة بالضم والفتح وهي اللعنة كانوا اذا
اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا واما اختلاف الزمان الذي
ثبت دلالة فمثل النصين اللذين تعارضا في الحظر والاباحة فان الحاظر يجعل آخرا
ناسخا دلالة وذلك لانا نعلم انهما وجدا في زمانين والا لزم التناقض وهو على الشارع
محال واذا كان كذلك فلا بد من التاخر فاما ان يكون الحاظر متاخرا عن المبيح او بالعكس
والثاني متيقن فلا يصار الى غيره • وتقريره ان الحاظر لو كان اولا كان ناسخا للمبيح اعني
الاباحة الاصلية ثم كان المبيح الذي هو النص ناسخا للحاظر لتاخره عنه ولزم تكرار
النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى لانه على كلا
التقديرين موجود • اما النسخ مرتين فانما يتحقق على وجه دون وجه فلا يكون متحققا
وذهب عيسى بن ابان وابو هاشم الى انهما يسقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة

كالوليين عقد كل واحد ولا يعلم المتقدم وكالحرقى والغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم
قال رحمه الله وهذا بنا على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في
اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى في شي من الزمان وانما هذا بنا على زمان الفترة قبل
شريعتنا وذلك مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروي انه اباحه وحرم
لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وكذلك الضبع وما يجري مجرى ذلك انا نجعل الحا
ناسخا ● اختلف الناس في الاشيا التي يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل ورود
الشرع فقال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي انها على الاباحة وهي الاصل فيها حتى ابيح
لمن لم يبلغه الشرع ان ياكل ما شا واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال اكل الميتة
وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي وهو قول
ابي علي الجبائي وابي هاشم واصحاب الظاهر ● وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ومعتزلة بغداد انها على الخطر حتى لا يباح لمن لم يبلغه الشرع الا ما يدفع به هلاكه ● وقالت
الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف حتى ان من لم يبلغه الشرع يتوقف ولا
يتناول شيا فان تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة قال عبد القاهر البغدادي
تفسير الوقف ان من فعل شيا قبل الشرع لا يستحق له ثوابا ولا عقابا واليه مال الشيخ
ابو منصور ذكره في شرح التاويلات ● استدل الاولون بقوله تعالى خلق لكم ما في الا
فان اللام يفيد اباحتها في الاصل وبانه غني على الاطلاق فلا يمنع عباده الا ما كان
فيه ضرر ● قال الفريق الثاني ان الاشيا كلها مملوكة لله والتصرف في ملك الغير
بدون اذنه غير جائز ● وقال الاخرون ان الاباحة والحظر لا يثبت الا بالشرع والفرض
عدمه فيجب الوقف والشيخ اختار القول الاول لكن لا على الاطلاق بل في زمان الفترة
ويعني ذلك بقوله ولسنا نقول به في اصل الوضع اي لا نقول بالاباحة مطلقا على معنى
انه خلق الاشيا في الاصل مباحة من غير تكليف ثم بعث الانبيا واوحى اليهم بحظر بعض
وابقا بعض على الاباحة اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان فان اول
البشر ادم عليه السلام وكان صاحب شرع ولم يخل بعده قرن عن دليل سمعي وان
قربت يحتاج الى تجديد نظر ● قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اي وما
من امة فيما مضى الا جاءهم نذير واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا
على الاطلاق فلهذا لم يقل الشيخ به بل قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان
الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة ثبتت بالشرايع الماضية
وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فتبقى الى وجود دليل
الحرمة في شريعتنا ● فيكون قول الشيخ في الحقيقة بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول
بهما قبل وجود الخلق والتكليف بهم وبعدما وجدوا لم يتركوا سدى فلم يكن محل الخلاف
الا زمان الفترة وشيا في كلامه يابى ذلك لانه عدل عن ذلك بقوله ولسنا نقول به
واما هذا بنا على كذا فظاهر كلامه انه اخرج قولا اخر عن ذلك وذلك اي يرجح المحرم وجعله
ناسخا مثل ما روي عن النبي عليه السلام انه حرم الضب وروت عائشة رضي الله عنها انه
اهدي لها ضب فسالت عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه فقال صلى الله عليه
وسلم اتطعمين ما لا تاكلين فلو لم تكن الكراهة للحرمة لامرها بالتصدق كما في الشاة المغصوبة
بقوله اطعموها للاسارى ● وروي انه عليه السلام اباحه وروى ابن عباس رضي الله عنهما
اكل الضب على مائدة رسول الله وفي الاكلين ابو بكر فرجحنا المحرم وحملنا المبيح على ما كان

قبل

قبل التحريم ● وروى عبد الله بن ابي اوفى انه صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر
وروى غالب بن ابجر انه صلى الله عليه وسلم اباحها وجعلنا المحرم راجحا والنسخ به المبيح ●
وروى جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ايوكل الضبع قال نعم ● وروى
ابن عباس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل
ذي مخلب من الطير فرجحنا المحرم وحديث جابر ان صح يكون محمولا على الابتدا وكذلك
ما يجري مجرى ما ذكرنا من الطاير مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قال رحمه
الله واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف
يبقى على الامر الاول فقال الكرخي المثبت اولى ● وقال عيسى بن ابان يتعارضان
واختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها
حر وهذا مثبت ● وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا يبقى على الامر الاول
واصحابنا رحمهم الله اخذوا بالمثبت ● وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
حلال بسرف وروي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح
لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي
اولى من العمل بالمثبت ● وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها بنكاح جديد
وروي انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا رحمهم الله عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب
الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته والاخر بحله او طهارة الما ونجاسته
واستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى فلم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل
اذا تعارضا ان الجرح اولى وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك
ان نقول ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله
او يشتبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات وذلك مثل ما قال
محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امراته انها سمعته يقول المسيح بن
الله فقال الزوج انما قلت المسيح بن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح بن الله
لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح بن الله و
لم نسمع منه غير ذلك ولا ندري انه قال غير ذلك ام لم يقل الشهادة وكان القول قوله
ايضا وان قالا انا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة ووقعت
الحرمة وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثنا فقد قبلت الشهادة على محض
النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر وذلك ان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم
بانه زاد عليه شيا او لم يزد لان ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة واذا وضح طريق
العلم به وظهر صار مثل الاثبات واما ما لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل على حجر
الخبر في مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى التزكية في الحقيقة هو ان لم يقف الى
منه على ما يجرح عدالته وقلما يوقف من حال البشر على امر فوقه في التزكية والجرح يفيد
الحقيقة نصا فكان اولى وان كان امرا اشتبه فيجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعهد
الخبر فيه ظاهر الحال وجب السوال والتامل في حال الخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما يشاركه السامع فيه واذا اخبر عن دليل المعرفة
حتى وقف عليه كان مثل الاثبات في التعارض هذا طلب التخلص بوجه اخر والمثبت
هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي يبقي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارضا
قال الكرخي المثبت اولى ● وقال عيسى بن ابان يتعارضان ● احتج الكرخي بان المثبت مشتمل

على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يقدم قول الجارح • واحتج عيسى بن ابان بان
صدق الراوي موجود فيهما فيطلب الترجيح بوجه آخر • واختلف عمل اصحابنا المتقدمين
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات
فعملوا في بعض الصور بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقال في مسئلة خيار العتاقة وهي
ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ان لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
وتعارض في ذلك المثبت والنافي فقد روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت
وزوجها كان حرا وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية • وروي انها قالت
اعتقت بريرة وزوجها عبد وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق واصحابنا اخذوا بالمثبت ههنا وقالوا بجواز نكاح المحرم فانه روي
ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وهو مثبت لانه يدل على امر عارض
على الاحرام وهو رواية يزيد بن الاصم وسرف على وزن كتف جبل بطريق المدينة •
يجوز صرفه بتقدير علم الثابت وتركه بتقدير التانيث • وروي انه تزوجها وهو محرم
رواه ابن عباس رضي وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فان
الروايات قد اتفقت على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل العارض
على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت قيل قوله واتفقت الروا
جواب عما قال الخصم ان علماءنا اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل
فكان هذا منهم عملا بالمثبت فقال اتفقت الروايات على كذا والمراد من اتفاق الروايات
اكثرها لانه روي انه عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بالمدينة قبل ان يحرم • وقالوا في مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا وبقي الآخر فيها تقع الفرقة عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله • روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت النبي
عليه السلام هاجرت الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم اسلم
بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول • وروى عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم ردها بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على
امر عارض واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب
اخبر رجل بحرمته وآخر بحله او بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان
الطهارة اولى ولم يعملوا بخبر المثبت وهو خبر النجاسة وانما اخذوا بالنافي وهو خبر
الطهارة لانه مبقي على الامر الاصلي وقالوا في مسئلة تعارض الجرح والتعديل ان الجرح
اولى وهو المثبت لان العدالة اصل فلما اختلف عملهم كما رايت لم يكن بد من اصل جامع وهو
ان يقال ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او يكون مبنيا على دليل
كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يجوز ان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او تشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل الاستها
فان كان الاول كان مثل الاثبات مثل ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في رجل ادعت
عليه امراته انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى
او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان
انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا فقبلت

الشهادة

الشهادة وكان القول قوله ايضا لانها في معنى قولهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت
النصارى كذا الصحة ان يقال قال فلان كذا ولكن لم نسمع فلا يصلح حجة للالزام واما اذا
قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك تقبل الشهادة وتقع الفرقة لان
الشهود اثبتوا السبب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود وكذلك حكم
الطلاق يعني اذا ادعت المراة الطلاق او الخلع وقال الزوج قلت انت طالق او خالعتك
ان شاء الله وانكرت كلمة الطلاق فالقول قوله لما ذكرنا الا ان يظهر ما يدل على الخلع
كقبض البدل او سبب آخر فلا يقبل قوله اذ ذاك واما قبلت هذه الشهادة وان كانت
على النفي لانها صدرت عن دليل يوجب العلم وذلك ان كلام المتكلم يسمع عيانا فيحيط
العلم بانه زاد شيئا او لم يزد وما لم يسمع من القرب فليس بكلام لكنه دندنة وهي ان
يسمع من الرجل نغمة ولا يفهم ما يقول فاذا وضح طريق العلم بظهوره عن دليل يوجب العلم
صار كالاثبات وما لا طريق للاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه اي فيه خبر المخبر النافي
في مقابلة الاثبات لعدم صدوره عن دليل يوجب العلم بل عن استصحاب وخبر المثبت
صادر عن الدليل كقول المزكي في التزكية هو عدل لان الداعي الى التزكية في الحقيقة
هو ان المزكي لم يقف من الشاهد على ما يجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب
الجرح اذ لا طريق للمزكي الى الاطلاع على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون
اخباره بعدالته عن دليل وقلما يوقف من حال البشر على امر فوقه اي فوق عدم الوقوف
للمزكي والقلة ههنا اريد بها العدم والجرح يعتمد الحقيقة فان الجارح يخبر عن دليل وهو
المعاينة فصار اولى وان كان امرا يشتبه اي القسم الثالث وهو ما يكون امرا يشتبه
يجوز ان يعرف بدليله ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال وجب السؤال والتامل في
حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وما شاركه
السامع فيه واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه كان المثبت في خبر التعارض
قال رحمه الله فحديث نكاح ميمونة من القسم الذي يعرف بدليله لان قيام الاحرام
يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة و
توجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس
الحجة وهو ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان اولى وهو رواية عبد الله بن عباس
رضي الله عنهما انه تزوجها وهو محرم لانه فسر القصة فصار اولى من رواية يزيد
ابن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان وحديث بريرة وزينب من القسم الثاني
الذي لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى وفي مسئلة الماء الطعام والشراب
واللحم ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة تصلح مرجحا • يعني اذا عرفت
هذا فانطبق المسائل المذكورة على الاصول الممهدة فحديث نكاح ميمونة من القسم
الذي يعرف بدليله لان قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل
الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة توجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في
الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة وهو كون احدهما نفيا والآخر اثباتا
وهو اي ذلك المصير ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان وهو رواية
ابن عباس رضي الله عنهما انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لفقه ابن
عباس وضبطه واتقانه فان يزيد بن الاصم لا يعادل ابن عباس في شيء من ذلك والدليل
على زيادة حفظه واتقانه انه فسر القصة على ما روي عنه جابر بن زيد وعطاء بن

رباح ومجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حرام وكان زوجها الى
عباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثا فاتاه حويطب بن عبد العزى
في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت تلك وكلته باخراج الرسول صلى الله عليه وسلم من
مكة فقالوا قد انقضى اجلك اخرج عنا فقال عليه السلام وما عليكم لو تركتموني فعرست
بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج عليه
السلام وخرجت ميمونة عنها عن عرس بسرف وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما •
فكان اعرف بالشان وهو يروي انه تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بينهما بعد الحل
لان العباس كان انكحها لذا في شرح الاثار وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف
الاثبات على ظاهر اي على استصحاب الحال لا عن دليل فانه من روى انه كان عبدا بني خبره •
على انه عرف العبودية ولم يعرف الدليل المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الا
خير محمول على انه ردها بحرمة النكاح يعني كانت منكوحة قبل ذلك وردها بنكاح جديد
ولم يزوجها غيره فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف
بدليله لان طهارة الماء لمن استقصى المعرفة بان اخذ الماء من نهر جار في انا طاهر ولم يغب
عنه في اعلم مثل النجاسة فكان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل يوجب العلم •
كالخبر بنجاسته وكذلك الطعام والشراب واللحم ولما استويا تحقق التعارض فرجح
بالاصل وهو الطهارة والحل لانه لا يصلح علة فيصلح مرجحا على ما يجي قال
رحمه الله ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله في مسائل
الماء والطعام والشراب ان قول الاثنين اولى ولانه القلب يشهد بذلك بمزية في الصدق
الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة
والحرية في باب رواية الاخبار ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد فاما في العدد فانه
خبر الحرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما في مسئلة الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف
وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها • اختلف الناس في الترجيح بكثرة الرواة
فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى نفيه • وقال اكثر اصحاب الشافعي
وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية يصح الترجيح بكثرة الرواة • قال
الشيخ استدل بما قال محمد رحمه الله في مسائل الماء والطعام والشراب فانه رجح في
كتاب الاستحسان قول الاثنين في ذلك على الواحد وهذا يصح دليلا لمن كان من اصحابنا
واستدل بقوله ولان القلب يشهد بذلك لمزية في الصدق وكان قول الجماعة اقوى في
الظن وابعد من السهو من قول الواحد ولا خفا ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت
اغلب على الظن وهذا دليل مسائل الجميع • قال الشيخ الا ان هذا خلاف السلف فان
المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يروا في شي من تلك
استعمالهم الترجيح بزيادة العدد في الرواة وخبر الواحد والاثنين واكثر ما لم يصل الى حد
التواتر او الشهرة سوا فان الكل يفيد الظن على ما تقدم وما نقل عن محمد رحمه الله و
فذلك قوله خاصة • قال شمس الائمة ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد
ذكر في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل
العراق وكل ما اتفق عليه الفريقان اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد •
وهذا ترجيح بكثرة القائلين وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله واحتجا
بما قالا لان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة • قال الله تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون

وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين • وقال ما يعلمهم الا قليل وان قيل اعتبر النبي
عليه السلام والخلفا هذا النوع من الترجيح كما في خبر ذي اليدين وانكر ابو بكر خبر
المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري وعلي كان لا يقبل خبر الواحد حتى ينضم
اليه غيره فالترجيح بكثرة الرواة ضروري • اجيب بان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل
النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط ولذا غيره وليس بضروري •
لوقوع الاختلاف فيه ولما استشعر الشيخ ان يقال خبر الاثنين في الشهادة راجح على
خبر الواحد فليكن في باب الاخبار كذلك اورد قوله وكذلك لا يجب الترجيح بالذ
والحرية في باب رواية الاخبار يعني كان التفاوت بينهما ثابت بغير ذلك فان الترجيح في
باب الشهادة يقع بالذكورة والحرية دون رواية الاخبار حتى كان خبر المراة والعبد
مثل خبر الرجل والحر يجوز ان يثبت بذلك ايضا فعرف ان الاخبار لا تعتبر بالشهادة قال
شمس الائمة لا يوخذ حكم الرواية من الشهادة لوقوع التعارض بين خبر المراة والرجل وخبر
المحدود في قذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى والاربعة وان كان يظهر
التفاوت بينهما حيث يثبت بشهادة الاربعة الزنا ولا يثبت بشهادة الاثنين قوله
لكنهم لا يسلمون يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الافراد حتى
لا يرجح خبر رجل على امراة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بهما في العدد
بل يرجحون خبر الحرين على العبدين وخبر الرجلين على خبر المراتين لان خبر الرجلين والحرين حجة
تامة دون خبر العبدين والمراتين كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس
بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المراة كما في مسئلة الماء فانه لو اخبر عبد
ثقة بطهارته وحر ثقة بنجاسته او على القلب تحقق التعارض ويعمل باكبر الراي وان
اخبر بالحدث مملوكان بالاخر حران اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقولهما ولا تتم بقول
المملوكين واذا ثبت ترجيح الحرين في مسئلة الماء ثبت في الاخبار ايضا واذا لم يسلموا ذلك
في العدد لا يتم الالزام عليهم فابطل كلامهم بقوله الا ان هذا اي ما ذكروا من ترجيح خبر
الحرين والرجلين متروك باجماع السلف كما بينا في المناظرات فلم يوقف منهم ولم يروا
استعمالهم الترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولو كان ذلك صحيحا لما
استعملوا الترجيح بزيادة الضبط والاتقان وتركوا الترجيح بالعدد قاطبة فاما ترجيح
خبر المثنى على الواحد وخبر الحرين على العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما
يرجع الى حقوق العباد فاما احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل سوا قوله
وهذه الحجج التي يرد ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه ومن السنة باقسامها تحتمل البيان
فوجب الحاقه بها وهذا الباب الذي نشرع فيه لذلك والله تعالى اعلم بالصواب
قال رحمه الله وهذا باب البيان • البيان في كلام العرب عبارة عن
الاظهار وقد يستعمل في الظهور • قال الله تعالى عليه البيان هذا بيان للناس وقال
جل ذكره ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل هذا مجازا وغير مجاز •
والمراد به في هذا الباب عندنا الاظهار دون الظهور • وسند قول النبي عليه السلام •
ان من البيان لسحرا اي الاظهار • البيان في اللغة عبارة عن الاظهار • قال الله تعالى علمه
البيان اي الكلام الذي يتبين به ما في قلبه ويفضل به على سائر الحيوانات وهو امتنان
من الله سبحانه وتعالى على عباده بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة • وقال

تعالى هذا بيان للناس اي ما ذكرت من سنتي في الماضين اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من
التكذيب. وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اي اذا قرأه جبريل عليك
بامرنا فاتبع ما يحصل منه فاقرأه ثم ان علينا بيانه اظهار معانيه واحكامه وشرائعه
وقيل انزلناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه والمراد
بهذا كله الاظهار على ما ذكرنا وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجازا بمعنى سعد باو غير
مجاز فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو مجاز بمعنى التبيين كالسلام بمعنى
التسليم واذا كان من الثلاثي فهو غير مجاز وهذا في الحقيقة كالتفسير للاظهار والظهور
فان المجاز يكون بمعنى الاول وغيره بمعنى الثاني والمراد به اي بالبيان في هذا الباب
يعني تقسيم البيان او في هذا النوع المسمى باصول الفقه عندنا اي عند اصحاب اصول
الفقه كذا روي عن حافظ الدين البخاري رحمه الله الاظهار دون الظهور اي ظهور
المراد للمخاطب كما هو قول بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي بناء على ان اصله
الظهور يقال بان الامر اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف لكن ما ورد في
التنزيل موافق للاول على ما ذكرنا وكذا قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا اي ان
اظهار المراد لسحرا. وروي عن عمر رضي الله عنه انه قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب
الناس لبيانهما فقال عليه السلام ان من البيان لسحرا قيل سمي سحرا لميل القلوب اليه. وقيل
السحر في زعمهم هو الاتيان بشيء يتعجب الناس منه ويعجزون عنه مع المساواة في القدرة والبيان
الفصيح بليغ في الحسن غايته يتعجب الناس منه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوي الكل في
اسباب التكلم وقد اختلف في معنى الحديث فقيل معناه ذم التصنع في الكلام والتكلف فيه
ليستميل قلوب الناس فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا لانه مصروف عن حقيقته.
وقيل معناه ان من البيان ما يأثم به صاحبه كما يأثم الساحر بسحره. وقيل معناه مدح البيان
والحث على تحسين الكلام لان قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا هذا وكذا
الاستدلال موافق لمعنى الاظهار وذلك لانه لو كان بمعنى الظهور لزم ان لا يجب كثير من الاحكام
على من لم يتأمل في النصوص والآيات الدالة ما لم يتبين له واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان الظهور عبارة عن علم المكلف بما اريد من الكلام ولم يحصل له ذلك
على هذا التقدير واما بطلان اللازم فلان اكثر العوام ليس لهم تأمل في اكثر الاحكام مع لزومها
عليهم. قيل البيان في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر من
وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم فههنا امور ثلاثة اعلام اي تبيين ودليل
يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد فمن نظر الى الاعلام.
كالصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من الاشكال الى التجلي. ورد بان ما يدل
على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق وهو غير داخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل
غير داخل. ومن نظر الى العلم الحاصل بالبيان كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال
هو العلم الذي يتبين به المعلوم ومن نظر الى ما لا يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين
قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم.
هو الادلة التي تتبين بها الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول والفعل والاشارة والرمز
ولكن غلب استعماله في القول. وقال بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره
وان كان بعضه يفيد غلبة الظن بيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل. وقال ابو القاسم
السهيلي السمرقندي هو الايضاح والكشف وقال شمس الائمة هو اظهار حكم الحادثة عند ما ذكر

في تعريفه

في تعريفه قال رحمه الله والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تبديل وبيان
ضرورة فهي خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص.
فاذا الحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل ومثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه.
وذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال
لعبده انت حر وقال عنيت به العتق عن الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا
انه مقرر. البيان على خمسة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان
ضرورة وذلك لان البيان لا يخلو اما ان يكون بما وضع له او لا الثاني بيان الضرورة والا
اما ان يكون رافعا او لا فالاول بيان التبديل والثاني اما ان يكون مغيرا او لا والاول
بيان التغيير. والثاني اما ان يكون محتاجا بعد نص يمكن العمل به او لا والاول بيان التقرير.
والثاني بيان التفسير وهو ضعيف لانه لو كان ثابتا بطريق الحصر العقلي لما امكن الزيادة و
النقصان وليس كذلك فان القاضي ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه في تربيع الاقسام
واخرج بيان الضرورة والشيخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه والشيخ رحمه الله جعل
الاقسام خمسة مخالفا للقاضي وجعل التعليق والاستثناء بيان التغيير والنسخ بيان التبديل
مخالفا لشمس الائمة فدل على ان الاقسام اصطلاحية يتغير بالوضع والاصطلاح اما بيان
التقرير فتفسيره ان كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال
كان بيان تقرير وهو من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه مثلا وسمي بيان التقرير لانه مقرر
لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره. وقيل في تعريفه هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
او الخصوص اي توكيد الحقيقة التي تحتمل المجاز بما يرفع احتماله والعام الذي يحتمل الخصوص بما
يقطع احتماله وليست كلمة او بالتي يفسد بها التعريف لانها لتنويع المحدود دون منافية الجمع.
مثاله قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة اسم جمع واسم الجمع عام يحتمل
الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص ثم بعد ذلك كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا
بلفظ اجمعين ان الحقيقة مرادة لكن ظاهر كلام الشيخ يدل على انه نظير العام الذي يحتمل الخصوص
وقوله ولا طائر يطير بجناحيه نظير حقيقة تحتمل المجاز فان الطائر يستعمل في غير حقيقته
يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا
لوجوب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذلك اي نظير بيان التقرير من المسائل قول الرجل
لامرأته انت طالق ثم بين ان مراده الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان الطلاق
وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح لكنه صار مختصا به شرعا وعرفا فصار حقيقة
شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة
المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت كذا قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذلك قوله
انت حر اذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فان قوله انت حر موجبه العتق عن الرق
الشرعي ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والحبس والعمل ويستعمل في الخلو يقال رجل حر اي خالص
عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اي خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر كريم فبقوله
عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها وانه يصح موصولا ومفصولا لما
قلنا انه مقرر ومحقق لتقريره قال رحمه الله واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك
مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان

بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك في سائر
الكنايات ولفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير ويصح موصولا
ومفصولا هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وان فصل
قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب
على حقية المراد به على انتظار البيان الا ترى ان ابتلاء القلب بالمتشابه للعموم على حقية المراد
صحيح في الكتاب والسنة مع عدم انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول
بالتراخي بيان التفسير بما يرفع الخفاء من المجمل والمشترك والمشكل ونحوها كبيان قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها مجمل بينها النبي
صلى الله عليه وسلم بالقول والفعل في الصلوة وبقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم
في الزكوة وبقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم مقدار ما يقطع فيه وبقطعه
يد سارق رداء صفوان من الزند محل القطع وذلك اي بيان التفسير من المسائل الفقهية
مثل قول الرجل انت باين اذا قال عنيت به الطلاق فانه صحيح ويكون بيان تفسير ثم بعد
التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة وكذلك في سائر الكنايات وكذلك اذا
قال لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير لدخول الالف
المبهم في اشكاله فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال وصار ذلك تفسيرا له **قوله**
ويصح هذا موصولا ومفصولا اعلم ان الناس قد اختلفوا في تاخير بيان التقرير والتفسير
الى وقت الحاجة الى الفعل فذهب عامة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائي وابنه وابو هاشم
وعبد الجبار ومتابعوهم والظاهرية والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي كالمروزي والصيرفي
وابي حامد جواز تاخير بيان التفسير واما تاخيره عن وقت الحاجة الى الفعل فلا يجوزه الا من
جوز التكليف بالمحال وذكر السمعاني والغزالي ان طايفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا
الى ان بيان التفسير لا يصح الا موصولا ورد الشيخ ذلك بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى
جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا وان فصل احتج المانعون بان المقصود من الخطاب
ايجاب العمل والتكليف وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلا تكليف بدونه فلو جوزنا
تكليفه ادى الى التكليف بالمحال لا يقال الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد لانا
نقول المقصود الاصلي هو العمل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز
واحتج المجوزون بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي باجماع اهل اللغة والمراد بيان القرآن
لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل لا يقال يحتمل ان يكون المراد بيان التقرير
لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد بلا دليل ولا يقال المراد من البيان كما قال بعض اهل التاويل الاظهار
بالتنزيل لان الضمير في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميعه
لا يحتاج الى البيان لان فيه محكما ومفسرا فالبيان المضاف الى الجميع اظهاره بالتنزيل لانا نقول
انه صلى الله عليه وسلم مامور باتباع قرائته بقوله فاتبع قرانه ولا يمكن ان يكون مامورا باتباع
قراءة ما لم ينزل ولان المراد بقوله فاذا قراناه الانزال ثم انه حكم بتاخير البيان فلو كان المراد به
الانزال لزم كون النبي سابقا على نفسه وبان الخطاب بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقية المراد
في الحال على انتظار البيان والابتلاء للاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل الا ترى ان ابتلاء القلب
بالمتشابه للعزم على حقية المراد به صحيح في الكتاب والسنة مع عدم انتظار البيان فلان يصح
مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي **قال** رحمه الله واختلفوا
في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال الشافعي رحمه الله يجوز متصلا

ومتراخيا

ومتراخيا وقد قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره
موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصل لم يكن خصوصا
بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص
في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذي لحقه
الخصوص وعند الشافعي هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص على ما مر وليس
هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا يصح القول فيه بالتراخي لان البيان المحض
من شرطه محل موصوف بالاجمال او الاشتراك ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن
القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة وبالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما
ليس ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما نبين ان شاء
الله وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع
الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير
فصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله في الايجاب لا خلاف لاحد ان العام اذا
خص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي
لم يخص منه فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عند الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا و
بعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة
المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما جاز مقارنا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم وبفصه
لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثاني واذا فصل لم يكن
خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما قيل المراد بعدم التخصيص انه اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا بل نسخا في البعض مقتصرا على الحال حتى لا يصير العام به ظنيا في
اعتبار خروج فرد اخر عنه بالتعليل اذ الناسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به الى الباقي
احتمال وهذا الاختلاف المذكور فرع على ما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب
الحكم قطعا ولو احتمل العام الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا واللازم باطل لما
مر فيما تقدم فالملزوم مثله اما الملازمة فلاحتمال ظهور ان يكون البعض مرادا
دون الكل كالعام الذي لحقه الخصوص وعند الشافعي هما اي العام الذي لحقه
الخصوص والذي لم يلحقه الخصوص سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا وليس
هذا الاختلاف باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا اي خالصا عن التبديل
والتغيير صح القول بتراخيه لان محل البيان المحض من شرطه ان يكون محلا موصوفا
بالاجمال او الاشتراك فان الواو بمعنى او وكل ما هو موصوف بالاجمال او الاشتراك
لا يجب العمل به في الحال لان محل البيان المحض لا يجب العمل به في الحال اما الاول فلما مر ان
البيان اظهار والاظهار لظاهر محال فلا بد له من سبق خفاء ورده بعض الاصوليين
قائلين بان النصوص المخبرة عن الامور ابتداء بيان مع عدم تقدم خفاء والجواب
ان تلك ليست ببيان محض وكلامنا فيه ولئن سلمنا فتلك سميت بيانا لان تلك الامور
كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان الاجمال فيها موجودا فتلك بيان لغوي
ليس مما نحن فيه واما الثانية فظاهرة لان العمل موقوف على الفهم ولا فهم في المجمل
والمشترك وغيرهما مما فيه خفاء الا بعد تبين المراد به فلا يكون العمل به في الحال
واجبا واذا لم يكن العمل به في الحال واجبا حسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء
بالعقد مرة وبالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص لانه تغيير

الاختلاف ح

اوتبديل كما سيجي لم يحمل الراجح ايضًا بالاجماع على ما سيجي والمراد من التبديل ههنا احد نوعي
بيان التغيير وهو التعليق لا النسخ وهو مخالف لاصطلاح الشيخ فانه جعل التعليق والاستثناء
بيان تغيير والنسخ بيان تبديل وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان
تبديل وقد تقدم ذلك • قيل الفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام
في التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر وفي التغيير لا ينقلب ففي الاستثناء صار
الكلام تكلما بالباقي لا غير وفي التعليق تغير عن كونه ايجابا وينقلب يمينا على ما عرف
قوله وانما الخلاف متصل بقوله وليس هذا باختلاف اي ليس اختلافا في حكم البيان
فان ذلك لا اختلاف فيه وانما الاختلاف في ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعند
هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعندنا ليس
بتغيير لما قلنا انه لا يوجب القطع عنده ليتغير بالاحتمال بل هو تقرير للحكم وبيان محض فيصح
موصولا ومفصولا واستوضح له بقوله الا يرى انه اي العام يبقى على اصله في الايجاب
اي موجبا للحكم بعد التخصيص في الباقي فيكون مقررا لما كان في الاصل لا مغيرا اذ لو كان
مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق او معناه انه يبقى بعد التخصيص على العموم الذي هو
اصله حتى اوجب الحكم في الباقي لعمومه فيكون مقررا او معناه انه يوجب الحكم بطريق القطع
وبعد التخصيص يبقى كما كان فيكون مقررا فثبت ان هذا الاختلاف فرع على الاختلاف
في موجب العام • قال رحمه الله وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا
الى بيان تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا عندنا تقييد للمطلق
وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما بينا في بابه ان شاء الله واحتج بقوله تعالى في
قصة نوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الاهل عام لحقه خصوص
متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك • والجواب ان البيان كان متصلا بقوله
الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم لان
الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم ومن امن بهم فيكون اهله بانه لا اهل
نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان
فلما انزل الله تعالى الاية الكبرى حسن ظنه به وامن بحقه رجاه وبني عليه سواله فلما
وضح له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سائغ في معاملات الرسل عليهم السلام
بناء على العلم البشري قبل ان ينزل الوحي كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه
الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه واحتج بقوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى •
متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن متناولا لعيسى
والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما للذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في البيان
اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط
متراخيا وهذا ايضا غير صحيح لان البيان كان متصلا به اما في هذه الاية فلانه قال
ان اهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح • وقال جل ذكره في غير هذه الاية الا آل
لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص
وعد النجاة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله تعالى رب ارني كيف
تحيي الموتى • واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عليه السلام لحديث
ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم بيانا ولا غير الكتب وبيانا و

وجوها

وجوها من النسب مختلفة • تمسك الشافعي رحمه الله في جواز تاخير دليل الخصوص بنصوص يحتاج
في دفعها الى التاويل منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ووجه التمسك بطريقين
احدهما ما اشار اليه الشيخ بقوله ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وبيانه ان الله تعالى
امر بذبح بقرة مطلقة والمطلق عام عندهم ثم بين لهم بعد سوالهم مقيدة باوصاف والتقييد
تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه وذلك دليل على جواز تاخير
تخصيص العام • واجاب الشيخ بان تقييد المطلق ليس من باب التخصيص اذ المطلق ليس
بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة والزيادة نسخ فلذلك صح متراخيا يؤيده ما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه قال لو عمدوا الى اي بقرة كانت فذبحوها لاجزات ولكنهم شددوا
فشدد الله عليهم • وكذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فدل على ان الامر الاول فيه
خفف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيد وان استقصاءهم في السوال كان سببا للتغليظ
الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير • والثاني هو المذكور في كتبهم ان الله تعالى امر
بذبح بقرة معينة لانه عينها بقوله لا فارض الى آخره ولو كانت نكرة لما سالوا عن تعيينها لانهم
عن الهلكة ولم يومروا بامور متجددة والا كان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة
اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع
فتبين انه بيان ذلك الواجب اولا وان المتصف بجميع الصفات مطابق للمامور به لا انه
نسخ للاطلاق وفيه نظر لانه مخالف لقوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة من غير وصف
نسخ • قال ابو منصور الماتريدي القول بان المطلق مراد ثم صار المقيد مرادا يودي الى
النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من
العلم وما حصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون
والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بدا فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر في الابتدا
الا في بقرة معينة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر عند سوالهم لانه حدث حكم آخر بعد
تولهم يبين لنا فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا بل رفعا للحكم وهو خلاف النص وما روي من
الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودا لمخالفة النص وعلى ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق
باعتبار كونه نسخا فلا حاجة الى الجواب وان لم يجوز ذلك بطريق البيان • فالجواب عنه
انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران البيان لجواز اعلام موسى اياهم عند نزول الامر
ان المراد ذبح بقرة معينة فكان هذا بيانا اجماليا مقرونا ثم تاخر البيان التفصيلي الى حين
سوالهم وتاخير مثل هذا جائز عندنا ايضا وفيه نظر • اما اولا فلان شرط النسخ التمكن
من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان
عن التمكن ظاهر لا يخفى على احد وسوالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم
وقوله لا في بقرة مقيدة خلاف النص • وقوله وان اضيف الى المطلق لا يفيد
لان الاضافة الى المطلق وارادة المقيد خلاف الظاهر • واما ثانيا فلان قوله ما روي
من الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودا لمخالفة النص ليس على ما ينبغي لان المخالفة ممنوعة
ونسل عامة اهل التفسير اليه كما مر تقريره ومنها قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام •
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ووجه الاستدلال ان الاهل عام يتناول جميع
بنيه عليه السلام بدليل قوله عليه السلام ان ابني من اهلي اراد به كنعان وقد لحقه
خصوص متراخ بقوله تعالى انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز • واجاب
الشيخ بوجهين • احدهما لا نسلم تاخير التخصيص هنا بل هو متصل فان الله تعالى ذكر الاهل

فاستثنى منه من سبق عليه القول فانه وعد باهلاك الكفار وكان كنعان منهم وكذا امراته
واهله. والثاني ان قوله اهلك لم يكن متناولا للابن لان اهل الرسل اتباعه ومن امن به وكنعان
لم يكن منهم لكفره فيكون المراد من الاهل اهل الدين لا اهل النسب **قوله** الا ان
نوحا عليه السلام جواب سؤال على الوجه الاول تقريره ان نوحا عليه السلام لما وعد
باهلاك قومه كان منهيا عن الكلام فيهم بقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون
فلو كان قوله الا من سبق منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال الخلاص لابنه بقوله ان ابني
تقرير الجواب ان نوحا عليه السلام قال فيما حكي عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان
فلما انزل الله تعالى الاية الكبرى يعني الطوفان حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤ
اي حسن ظنه به نوح عليه السلام بربه وامتد نحو ربه رجا نوح فبنى على رجائه سؤاله ويجوز
ان يكون معناه حسن ظن نوح بابنه بان يؤمن حيث راى تلك الاية الكبرى فامتد نحو ابنه رجا نوح
فبنى على رجائه سؤاله فلما وضح لنوح عليه السلام امر ابنه انه ما امن اعرض وسلمه للعذاب ومثل
هذا شائع في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي كما قال تعالى
حكاية عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما
تبين له انه عدو لله تبرا منه بناء على العلم البشري وحسن الظن. ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون
الاية فان ما للعموم ثم لحقه الخصوص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن
الاول. قيل لما نزلت هذه الاية جاء ابن الزبعرى الى النبي عليه السلام فقال يا محمد اليس عيسى
وعزير والملائكة يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون والحسنى الخصلة المفضلة في الحسن تانيث الاحسن اما السعادة واما البشرى
بالثواب واما التوفيق للطاعة. قال الشيخ وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية
لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام ولا تخصيص بدون التناول. اما الثانية
فظاهر لان التخصيص يعتمد سبق العموم بالاجماع. واما الاول فلان كلمة ما لذوات غير
العقلاء لان الخطاب لاهل مكة وهم كانوا عبدة الاوثان. فان قيل سؤاله كان بنا ابن
الزبعرى كان وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبي صلى الله عليه وسلم يدل
عليه. اجيب بان سؤاله كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل كما في قوله تعالى وما خلق الذكر
والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد او يستعمل فيه مجازا لكنه اخطا في ظنه لانها ظاهرة فيما لا يعقل
والاصل في الكلام هو الحقيقة واما عدم رد النبي عليه السلام فغير مسلم لما روي انه قال
ردا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولئن سلمنا
سكوته فكذلك لما عرف من تعنتهم وجدالهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم ثم
بين تعنتهم بقوله ان الذين سبقت لهم الاية ومثل هذا الكلام ابتداء احسن موقعه وان لم
يكن محتاجا اليه في حق المتعنت وهو نظير انتقال الخليل عليه السلام في محاجة اللعين عن التمسك
بالاحياء والاماتة بقوله ان الله ياتي بالشمس من المشرق الاية لتعنت اللعين وكان ذلك تاكيدا
للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لا انه انتقال حقيقة كما نسبه فكذا هذا ابتداء بيان لدفع معاندة
الخصم لا انه تخصيص. ومنها قوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية وهو في قصة ضيف ابراهيم
الخليل عليه السلام والقرية قرية لوط ووجه الاستدلال ان الاهل عام يتناول لوطا واهله
ولهذا قال الخليل عليه السلام ان فيها لوطا وكان لوط بريا من اعمالهم عليه السلام ثم خص لوط واهله
منهم متراخيا بعدما قال ابراهيم ان فيها لوطا لننجينه واهله فدل على جواز تاخير المخصص
قال الشيخ وهذا اي الاحتجاج ايضا غير صحيح كاحتجاجهم بالايات المتقدمة لانا لا نسلم

قد عبدوا من دون الله انثا هم ص

تراخي

تراخي البيان بل هو متصل به اي بالعام اما في هذه الاية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين
وذلك استثناء واضح بمعنى فان مثل هذا الكلام يذكر للتعليل يقال اقتله انه محارب وارجمه
انه زان واذا كان التعليل لاهلاكهم بكونهم ظالمين اي كافرين كان استثناء من حيث المعنى للوط واهله
منهم لعدم كونهم ظالمين واما في غيرها فقد قال جل ذكره الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته
وذلك واضح للتصريح بالاستثناء وذلك في اية اخرى وهي قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى
قوم مجرمين الا ال لوط قلت ان التخصيص كان متصلا لكن الله تعالى لم يذكره صريحا ههنا
اكتفاء بالاشارة المدرجة في التعليل **قوله** عن ان ابراهيم جواب عما يقال لو كان قوله
ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى ووجهه
انه انما قال ذلك مع علمه يقينا ان لوطا ليس من المهلكين لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد
النجاة نصا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
سببه الظلم فان عذاب الدنيا قد يكون خاصا كما في اصحاب السبت وقد يكون عاما كما في قوله
تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون امتحانا في حق المطيعين وعذابا في حق
العاصين فاراد الخليل عليه السلام ان يعلم ان عذاب اهل تلك القرية من اي الوجهين ويجوز
ان يكون قول ابراهيم ان فيها لوطا طلب الرحمة على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط **قوله**
او خوفا معطوف على قوله ارادة تقدير بفعل تقديره اراد الاكرام بقوله كذا او قال ذلك
خوفا وذلك اي سؤال ابراهيم عن لوط وجداله مع علمه بنجاته لزيادة اكرامه كسؤاله ربه حين
احياء الموتى مع علمه بقدرة الله تعالى على ذلك لزيادة اطمينان القلب بالمعاينة. ومنها
قوله تعالى ولذي القربى فان لفظ القربى عام يتناول جميع اقربا النبي عليه السلام ثم انه قد خص
عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهم فدل على جواز تاخير التخصيص. واعلم انه كان لعبد مناف
خمسة بنين هاشم ابو جد النبي صلى الله عليه وسلم والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو ولكل
عقب الا لعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم
وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاء عثمان وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن
عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن
عبد مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو
المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا
معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية واسلام فتبين ان المراد
من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب. قال الشيخ هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى
مجمل لاحتمال قربى القرابة وقربى النصرة اي نصرة السيف او الوادي فبين النبي صلى الله عليه
وسلم ان المراد قربى النصرة وتاخير بيان المجمل جائز. **وقوله** عندنا اشارة الى ان الاجمال
عندنا اما عند الخصم فلا اجمال فيه لان المراد قربى النسب لانه موضوع له لا غير ويتناول غير النسب لان القر
عبارة عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره وتبين في اخر كلامه بقوله وجوها من
النسب الى اجماله على المذهبين يعني ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب لكنه مجمل ايضا لان القربى
يتناول وجوها مختلفة من القرابة القريبة والمتوسطة والبعيدة. قيل فلما نع ان يكون تعدد
المحل لان العمل يأتيهم عرفا وهو من ينتسب الى الاب الاعلى بكل فلا يكون مجملا. واجيب بانا لا نسلم
العرف فيه ولئن سلم لكنه يكون ذلك قوما لا يحصون فيكون دخول الجميع متعذرا وتخصيص
بعض يكون بلا مخصص **قال رحمه الله باب بيان التغيير**
بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا

د

ي

م

على هذا اجمع الفقهاء • بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا لا مفصولا
على هذا اجمع فقهاء الامصار كابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي واشباههم وكان ابن
عباس رضي الله عنه يجوز الاستثناء منفصلا وان كان الزمان طويلا • قال مجاهد سواء كان
الاستثناء عامدا او ناسيا وفي رواية عنه انه قدر الزمان بسنة • وعن ابي العالية
انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء • وعن بعض العلماء جوازه في القران خاصة • وعن
الحسن وطاوس وعطاء انه يجوز ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال
احمد • احتج ابن عباس رضي الله عنه ان اليهود سالوا النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف
وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن
لشيء الى قوله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء فقال صلى الله عليه
وسلم ان شاء الله بطريق الحاقه الى الخبر الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبانه قال صلى الله عليه
وسلم لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله • فان قيل هذا شرط والكلام في
الاستثناء • اجيب بان جواز احدهما يستلزم جواز الاخر لعدم القائل بالفصل ومن
خص بالكلام العزيز فان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطب
وان كان قد تاخر فذلك في فهم الناس مغيرا لا في كلام رب العالمين • واحتج الفقهاء بان النبي
عليه السلام قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخلص الحالف ولو
صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير لان تعيين الاستثناء اولى للتخليص
لكونه اسهل وايسر وبان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود
ولو صح الاستثناء منفصلا لم يستقر شيء منها وفيما ذكرنا دليل على التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما حصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا يخفى على
عاقل فساده وبمثله الزم ابو حنيفة ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه على مخالفة جده في هذه
المسئلة فقال لو صح منفصلا لقيل بارك الله في بيعتك فان المبايعين لو استثنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بدا لهم لم يبق خلافتك • فسكت وزاده تجميلا • واما استثناء النبي صلى الله
عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم
والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على
وجه يكون مغيرا للحكم • واما تخصيص الجواز بالقران بناء على ما ذكروا فوهم لان النزاع ليس
في الكلام النفسي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا
قال رحمه الله وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى اثر كل واحد منهما وذلك ان
قول القائل انت حر لعبده علة للعتق بمنزلة وضع الشيء في محل يقربه فيه فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله
ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان حد البيان
ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق
بالشرط لابتداء وجود غير موجب والكلام كان يحتمله شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز
شرعا مثل البيع بالخيار وغيره سمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمي بيان تغيير
هذا وجه تسمية هذا النوع ببيان التغيير وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى وجود اثر
كل واحد منهما اي من البيان والتغيير فيه وذلك اي وجود اثر كل واحد ان قول القائل
لعبده انت حر علة للعتق بمنزلة اي بهذا القول منزلة وضع الشيء في محل يقربه فيه قرارا
حسيا فاذا حال الشرط بين قوله انت حر وبين المحل وهو العبد فتعلق قوله انت حر به

اي بالشرط

اي بالشرط بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا فصار الشرط
من هذا الوجه مغيرا ولكنه اي التعليق مع كونه مغيرا فهو بيان لان حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده
اي وجود المبين فان البيان يدل على المبين والضمير راجع اليه فاما التغيير بعد الوجود فنسخ
وليس ببيان • قيل هذا انما يستقيم على راي القاضي وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان
فاما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان ثم قال ههنا انه ليس ببيان
وقيل في وجه التوفيق انه جعل النسخ بيانا باعتبار انه بيان انتهاء مدة الحكم عند الله ولم يجعله
بيانا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم فلا يكون بيانا والحق انه لا يحتاج الى هذا التكلف
بان يحمل اللام في البيان للعهد اي هذا النوع من البيان • وقوله ليس ببيان معناه ليس
ببيان كلامنا فيه وتقدير كلامه لان حد هذا النوع من البيان ما يظهر به ابتداء وجوده ولما
كان التعليق بالشرط كذلك سميناه بيانا • اما الاول فلما ذكرنا انه امر اصطلاحي والمصطلح
عليه فيه ذلك • واما الثانية فلما بينه بان الكلام يحتمل شرعا ان يكون موجودا ولا حكم له بان
تعلق ويحتمل ان يوجد بحكمه ولما علق دل على ان الكلام ليس بموجب للحكم فظهر به ابتداء وجود المبين
بانه كلام لا حكم له في الحال فكان بيانا من هذا الوجه فسمي بيان تغيير لاشتماله على هذين الوجهين
وانما تعرض لقوله والكلام كان يحتمله لانه لابد للبيان من احتمال المبين بوجه ليكون البيان اظهارا
لذلك المحتمل • وقوله لان التكلم بالعلة ولا حكم له جائز شرعا دليل لذلك فان البيع بشرط
الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي التكلم بالعلة موجود فيها ولا حكم له شرعا • قيل هذا لا يستقيم
على مذهب الشيخ لان ذلك ليس الا تخصيص العلة وهو لا يجوزه كما سيجيء ولا يقال عدم الحكم فيه
لانعدام العلة لانا لا نسلم ان الحكم في البيع بشرط الخيار بسبب انعدام العلة عند الشيخ بل
لمانع مع قيام العلة فانه ذكر في التمسكات الفاسدة ان من حلف ان لا يبيع فباع بشرط الخيار
حنث وكذلك عند غيره من مشايخنا كصاحب الهداية وغيره فانه ذكر فيها في باب اليمين في
البيع ان من قال ان بعت هذا العبد فهو حر ان بعته فباعه بشرط الخيار عتق لوجود الشرط ولا يقال تخصيص
العلة انما يكون اذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بالخيار لم يوجد لانه علة اسما ومعنى
لا حكما لانا نقول لا يتصور فيما ذكرت لان التخصيص لا يكون بدون تخلف الحكم الا
ان يراد بالعلة ههنا صورة العلة لا حقيقتها • والجواب ان الحنث في البيع بشرط الخيار
لا يدل على وجود العلة حقيقة لان مبنى الايمان على العرف والعرف جار بان عند العقد سواء
كان بخيار او بغيره يقال انه باع سلمنا ذلك ولكن تخصيص العلة انما يكون اذا وجدت العلة
بتمامها وفي البيع بشرط الخيار لم يوجد • قوله فلا يتصور التخصيص قلنا نلتزم ذلك
بان عند الشيخ ان كل موضع يقول الخصم فيه بتخصيص العلة هو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة
بانتفائها فلا يتصور التخصيص حينئذ ابدا وسيعود هذا البحث ان شاء الله • قال
رحمه الله وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم فالالف اسم
علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فاذا قال الف الا خمسمائة كان تغييرا لبعضه الا ترى ان التعليق
بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا لكنه اذا اتصل منع بعض التكلم
لا ان رفع بعد الوجود فكان بيانا فسمي بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط
لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع انعقاد لاحد
الحكمين اصلا وهو الايجاب وبقي الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب
التغيير دون التبديل • الاستثناء كالتعليق في استحقاق تسميته ببيان التغيير فانه مغير
للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم كلام موضوع لمعنى يفيده لا يحتمل غيره لجريان كلام

الشيخ محذوف دل عليه التعليل وهو قوله فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره والظاهر
انه اراد بالعلم علم الجنس فانه يطلق على كل الف من اي معدود كان لا يحتمل اطلاقه على الغير
لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا فانه لم يطلق على خمسمائة او غيره لانه وان كان جزءا لكنه ليس مختصا
به فانه كما يصلح جزءا للالف يصلح للالفين والثلاثة وهلم جرا فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا
لبعض ذلك من الوجوب الى العدم واستوضح معنى التغيير فيه بقوله الا يرى ان التعليق
بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر مثلا صدر
من الاهل مضافا الى المحل غير معلق بالشرط فيثبت موجبه فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك
لارتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذلك قوله له علي الف درهم اذا لم يقترن به الا
ثبت موجبه فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق
ولا شك في وجود معنى التغيير في النسخ ● ولقائل ان يقول هذا التوضيح ليس بصحيح لانه انما يصح
لو وجد الاستثناء والتعليق غير متغير معناه لو صحا متراخيين لكانا ناسخين فكان التغيير فيهما موجودا
لكن لم يكونا ناسخين فلم يصحا متراخيين فلا يوجد فيهما معنى التغيير وحينئذ لا فائدة في ذكره ●
والجواب ان المذكور من معنى لو هو معناه الظاهر وقد يأتي على معنى ان الاول مرتبط بالثاني
على سبيل التقدير الا انه لا يكون الثاني منفيا كقولك لمن جاءك فاثنيت عليه ولو لم تجئ لاثنيت
عليك فانك لم تقصد الى نفي الثاني وانما قصدت الى الربط بين الاول والثاني على سبيل
الاثبات تقديرا وعليه قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده
سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله فان سياق الاية لبيان الربط بين ثبوت كون ما في الارض من شجرة
اقلاما وكون البحر مدادا وبين نفي النفاد عن كلماته ارتباطا فلو قدر نفي النفاد منفيا لادى
الى ان يكون النفاد حاصلا اذ نفي النفي اثبات فيلزم منه خلاف ما علم ان سياق الاية عليه
وخلاف المعقول وهو نفاد كلمات الله وكذلك نعم العبد لو لم يخف الله لم يعصه
قوله ولكنه اذا اتصل استدراك من قوله كان تغييرا لبعضه وهو لبيان كونه
بيانا وذلك لانه اذا اتصل منع التكلم عن ان يكون ايجابا في البعض لا ان رفعه بعد الوجود
والكلام يحتمله فكان من حيث انه بين ان البعض هو المراد بالكلام ابتداء بيانا فسمي بيان التغيير
وقد ذكر الشيخ في بعض تصانيفه بيان احتمال الكلام له فقال انه بيان لانه بين ان الايجاب
السابق عن موجب كل الالف ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان صدر من الصبي او المجنون
فلما احتمل هذا وبالاستثناء تبين ذلك سمي بيان التغيير لا تغييرا محضا قوله ومنزلة
الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط اشارة الى نفي ما ذهب اليه القاضي وشمس الائمة من
اثبات الفرق بينهما فانهما جعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل لان مقتضى
قوله انت حر مثلا نزول العتق وكونه علة الحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله
لانه تبين انه ليس بعلة قبل الشرط وانه ليس بايجاب له في الحال بل هو يمين والاستثناء تغيير
لمقتضى صيغة الكلام وليس بتبديل واثبات للتسوية بينهما فان الاستثناء يمنع انعقاد الكلام
عن ان يكون ايجابا في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك في الحال ولا يحتمل ان يصير
موجبا له في المآل والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع
احتمال انعقاده علة في ثاني الحال عند وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني اي
احتمال صيرورته علة فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا عن الانعقاد كانا من قسم
واحد فكانا بيان تغيير دون تبديل لان التبديل نسخ ● قال الله تعالى واذا بدلنا اية
مكان اية والنسخ انما يتحقق اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وهذا نزاع

لفظي

لفظي راجع الى الاصطلاح كما تقدم ثم الفرق بينهما ان تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف
الاستثناء فان تقديمه على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال الا سالما اعتقت عبيدي
لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي صح
ويعتق سالم لعدم الاخلال فان حذف المستثنى منه في النفي جاز ويكون منصوبا على الاستثناء
لا على البدل لان البدل لا يتقدم على المبدل منه قال رحمه الله واختلفوا في كيفية عمل كل
واحد منهما فقال اصحابنا رحمهم الله الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بعده ● وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص
كما اختلفوا في التعليق على ما سبق ذكره وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير ●
قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي ●
وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا بمعنى الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين ● وكذلك قال في قول النبي عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي ●
صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل
المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو في حق من يصح
العفو منه فبقي فيما لا معارضة فيه ● وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا انه يسقط
من الالف قدر قيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن في
القيمة ● اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء فعندنا عمله منع التكلم بحكمه اي بحكمه
بقدر المستثنى يعني ان المتكلم كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي
بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم ● وقال
الشافعي رحمه الله عمله منع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص فان حكم العام يمتنع فيما
خص بوجود المعارض وهو دليل الخصوص وهو مورد الخلاف على المختلف واصل هذا الاختلاف
في التعليق واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا
يمنع كليهما وقد دل على ما ذهب اليه كل منهما مسائله اما الاصل فليس بمنقول الا عن اصحابنا
لا عن اصحابهم فاذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة فعندنا تقديره لفلان علي تسعمائة ●
وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك ان المسائل من الجانبين تدل على ما ذكرنا من
الاصل انه اي الشافعي رحمه الله حمل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام ●
فاستثنى التائبين عن القاذفين فلو حملهم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة
وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسميته بالفاسق فيصير معناه الا الذين
تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين فينبغي ان الحد ايضا
يسقط بالتوبة كرد الشهادة الا ان الشهادة من حقوق الله تسقط بمجرد التوبة اما حد
القذف فحق العبد فيه غالب على اصله فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله
فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى كالمظالم حتى لو تاب واعتذر فعفى عنه المقذوف يسقط
ايضا كالقصاص وكذلك اي وكما جعل الاستثناء معارضا في هذه الاية فقد جعله معارضا
في هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وقال
ان معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان
الاستثناء عارضه في المكيل خاصة ● قوله وخصوص دليل المعارضة جواب سؤال مقدر

في

في

لو كان الاستثناء معارضاً للصدر في المكيل لجاز ان يكون متعلق هذا الحكم بالتعليل فيثبت بالمعا
في غير المكيل ايضاً بالتعدية فيثبت الجواز في الحفنة والحفنتين عند التساوي كما يتعدى
الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص بتقرير الجواب ان خصوص دليل المعارضة
يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء لا يقبل التعليل كقوله دليل
الخصوص لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فانه مستقل
بنفسه فيقبل التعليل ومثل في مثل دليل الخصوص منصوب على انه صفة مصدر محذوف
وذلك اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم
الصدر في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان صدر الاية
اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الوطي في حق جميع المطلقات بقوله
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فدخل في العموم العاقلة
والمجنونة والكبيرة والصغيرة ثم استثنى حال العفو بقوله الا ان يعفون فثبت المعارضة
في حق الكبيرة العاقلة لا المجنونة والصغيرة ليسقط الكل فيكون الاستثناء معارضاً لبعض
صدر الكلام فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان تخصيص بعفو العاقلة الكبيرة
ومعناه الا ان يعفون اي المطلقات عن ازواجهن بان لا تطالبهم بنصف المهر او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي العقد وهو مذهب الشافعي او الزوج
فان امساك العقدة وحلها بالطلاق في يد الزوج واللام في النكاح بدل الاضافة اي
نكاحه يعني الواجب شرعاً النصف الا ان يسقط هي الكل او يعطي هو الكل بايجاب النصف
من انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة وذكر في الكشاف ان تسمية الزيادة
عفواً باعتبار ان الغالب فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا استحق ان يطالبها
بنصفه فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها وانما مثل الحديث بهذه الاية لان ما فيها ثابت
بالاجماع فاستشهد به تقريراً لهذا الاصل ● وقال في رجل قال لفلان علي الف
درهم الا ثوباً انه يسقط عن الالف قدر قيمته لان هذا دليل المعارضة ودليل المعارضة
يجب العمل به على قدر الامكان اما الاولى فلما ذكرنا ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
واما الثانية فلان الاصل في كلام العاقل البالغ الا ان يكون لغواً فان كان المستثنى
من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى وان كان من غير جنسه يمكن
اثباتها في القيمة فيجعل ههنا نفياً لقدر قيمة الثوب يجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما الله في قوله لفلان علي الف الا كر حنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحاً للاستثناء
بقدر الامكان وكيف جعل ههنا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لا يتناوله فظهر ان
طريقه المعارضة قال هذا بيان المسائل التي يظهر بها الخلاف على ما ذكر في كتب اصحابنا
ولكن الخصم ينكر هذا الاصل ويخرج هذه المسائل على اصل آخر ونقول قبول الشهادة
بناء على ان الاستثناء متى تعقب جملاً معطوفة يرجع الى الجميع اذا لم يمنع مانع كما لو تعقبها شرط
وبناء على ان قوله واولئك هم الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول فبالتوبة ينتفي الفسق
فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا بقاء الصدر على العموم
في الحديث حتى يحرم بيع الحفنة بالحفنتين ليس بناء على الاستثناء على ان الاستثناء بطريق المعار
لانه لو جعل تكلماً بالباقي يثبت هذه الحرمة ايضاً لنا ولان صدر الكلام وهو قوله
عليه السلام لا تبيعوا الطعام الحديث القليل والكثير فلما استثنى المساوي نفي تكلماً بالباقي
وهو القليل وكذا صحة الاستثناء في قوله علي الف الا ثوباً غير مبنية على هذا الاصل بل

هي

هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله
عليها ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة
الا ترى انه لا يمكن جعله معارضاً الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل فاذا وجب رد
الثوب الى القيمة تصحيحاً للاستثناء لم يبق ضرورة الى جعله معارضة فعلم ان هذه المسائل
لا تدل على هذا الاصل يؤيده ما ذكره في الميزان ان بعض مشايخنا قال ان الاستثناء يعمل
بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي رحمه الله ولا نص فيه عن الشافعي
رحمه الله ولكن استدل على الخلاف بمسائل والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق
المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا
ايضاً تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل قال رحمه الله واحتج في
المسئلة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكماً وضع له تعارض به
حكم المستثنى منه ● واما الثاني فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ●
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً للغير لا اثباتاً له فيصير ما كانت كلمة
التوحيد ان معناها الا الله فانه اله وكذا لا عالم الا زيد اي فانه عالم ● واما الثالث فلانا
نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه فلا سبيل
الى دفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم
مع وجوده فمما لا يعقل ● احتج الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة بالاجماع ودلالته ودليل المعقول
اما الاول وفي بعض النسخ اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكماً وضع له تعارض حكم المستثنى منه ●
وقال الفقهاء لو قال لفلان علي عشرة الاف الا درهم لزمه تسعة دراهم لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفياً والثاني من النفي فكان اثباتاً واما الثاني يعني دلالة الاجماع فلان
قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت للتوحيد بالاجماع ومعناه النفي اي نفي الالوهية من غير الله
والاثبات اي اثبات الالوهية له ومعناه لا اله الا الله فانه اله فلو كان الاستثناء تكلماً
بالباقي لكان نفياً لغيره لا اثباتاً له فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه حينئذ غير الله ليس باله وهو نفي الالوهية عن غير
الله فحسب من غير اثبات الالوهية له قصداً وهذا كقولنا لا عالم الا زيد اي فانه عالم
اذ المقصود من هذا الكلام مدحه بانه عديم النظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا
بهذا الطريق اذ لو جعل تكلماً بالباقي لما حصل هذا الغرض اصلاً لان نفي العلم عن غيره يصير مقصوداً
لا اثبات العلم له ● واما الثالث وهو الدليل المعقول فلان التكلم بقدر المستثنى في صدر الكلام
باق وصفه يستحيل القول بكونه غير موجود واما الثانية فلان وجود العلة يقتضي وجود
المعلول فالقول بارتفاع التكلم بالاستثناء يؤدي الى انكار الحقائق بل يجب القول بامتناع
حكمه فان امتناع الحكم بطريق المعارضة مع قيام التكلم حقيقة سائغ كالبيع بشرط الخيار
والطلاق المضاف فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة غير معقول ثم المعارضة
قد يقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج وانما الشرط ان يكون بين
المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس
فان كان جنسه يبطل بقدر المعارضة وان كان خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى قال
رحمه الله واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضاً اما النص فقوله تعالى فلبث

فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فيبقى
التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع لمانع • واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء
اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم
بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته على ما نبين ان شاء الله تعالى • واما الدليل المعقول
فوجوه • احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني
ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص والاستثناء فقط لا يستقل بنفسه وانما
يتم بما قبله فلم يصح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة
حتى ينتهي احتمل توقف اول الكلام على اخره حتى يتبين باخره المراد باوله وهذا لابطال طريقه
والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا
سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالاجماع مثل طلاق الصبي واعتاقه واما الشان في الترجيح •
وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم
الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض
نفي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين
اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد كاسم
جنس صح الخصوص الى ان يتناهى بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلاثة لا غير فلذلك
بطل ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وكان طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر
اخرى وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى
ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفي واثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم
بالوجود ينتهي واذا كان الوجود غاية للاول والعدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهي
الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصدا وهذا لا فكان اشارة
ولذلك اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد
تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم • واحتج اصحابنا بالنص وبالاجماع
والمعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه التمسك ان
الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في
الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف
بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو
تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان
الايجاب يحتمل في الحال والمنع بالمعارضة لذلك فيمتنع بخلاف الخبر فان صحته مبنية على وجود المخبر
به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يكون في الحال فيبقى التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل
الامتناع لمانع وهو جواب عن قوله وامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ واستحالة التناقض
واستحالة لزوم الكذب في كلام الله عقلية ولكن سماه استدلالا بالنص لان منشاه منه •
واما الاجماع فقد قال اهل اللغة باجمعهم ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان عنهم وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا
ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بوضعه اي حقيقته وعبارته واثبات ونفي باشارته على ما يجي
والمعنى بالاستخراج به ان يخرج بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء

المستثنى لانه

المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل
المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل واما الدليل المعقول
فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه الكل والبعض والاستثناء ليس كذلك
فالذي يمنع الحكم بطريق المعارضة لا يكون استثناء • اما الاولى فاعتبارا بالنسخ فان نسخ الكل
جائز كنسخ البعض واما الثانية فلان استثناء الكل لا يجوز بالاتفاق فلم يلزم عليه دليل •
الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ولا يستوي فيه الكل والبعض ولكنه بيان باعتبار شبهه
بالاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلهذا امتنع تخصيص الكل وفيه نظر
اما اولا فلان السؤال غير وارد لان التخصيص عند الشيخ ليس بوارد بطريق المعارضة واما ثانيا
فلان قوله ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ليس بشيء فان نسخ الكل جائز ولم يخرج الناسخ
بذلك عن كونه بيانا والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه
فدليل المعارضة لا يكون استثناء • اما الاولى فاعتبارا بدليل الخصوص على مذهبنا والناسخ
على مذهبه واما الثانية فلان الاستثناء انما يتم بما قبله فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون معارضا
لفوات شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين في القوة **قوله** لكنه لما كان جواب عما يقال
لما كان غير مستقل فلم يصلح معارضا وجب ان لا يكون له تاثير بل يثبت موجب صدر الكلام قبل التكلم
به فلا يتوقف عليه وتقرير الجواب لما لم يكن مستقلا وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض
الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم باخره ويتبين به مقصود المتكلم احتمل الكلام توقف اوله على
اخره حتى يتبين باخره ما هو المراد باوله وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريق الخصم وهو ان
الاستثناء يعمل بطريق المعارضة • واما الوجه الثالث فانما هو لتصحيح ما قلنا من المدعى وهو
انه تكلم بالباقي وبيان ذلك اي الوجه الثالث ان وجود التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له
بحكمه اصلا سائغ كطلاق الصبي واعتاقه وكذلك المجنون بقوله ولا انعقاد له بحكمه اصلا تاكيد لقوله
لا حكم له اصلا وكذلك الامتناع بالمعارض اي سقوط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة سائغ
بالاجماع واذا ساغا جميعا بقي الشان في الترجيح وبيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في
الحكم كما قاله الخصم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التكلم بصدر الكلام موجود فيكون باقيا بحكمه لانه هو المقصود
والمراد من الحكم الا بعضه فيكون في حيز الاستثناء واما بطلان اللازم فلان البعض لا يصلح
حكما لكل التكلم بصدره لان دلالته الوضعية انما هي على تمام مسماه لا على بعضه لا سيما اذا كان من
اسماء الاعداد الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلما قلنا
ان البعض ليس بجزء مختص فلا يكون من محتملاته فانه لا يجوز ان يسمى التسعمائة الفا ومتى جعل تكلما بالباقي
بقيت صورة التكلم في المستثنى عن موجب حكمه ولا استحالة له في ذلك فكان القول به اولى كطلاق
الصبي واعتاقه وهذه العبارة تدل على ان اطلاق الالف على تسعمائة مثلا لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا
وفي بعض تصانيف الشيخ لو جعل معارضا لكان الكلام منعقدا في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب
تسعمائة فيلزم اطلاق الالف على تسعمائة وانه لا يجوز حقيقة بل مجازا لانه اطلاق الالف على بعضه
ولو جعل تكلما بالباقي كان عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال على تسعمائة الا ان
قوله على تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول وهذا التقرير يفيد ان الالف يحتمل
غيره مجازا واليه اشار في المفتاح في فصل الاستثناء وفيه نظر لان قوله بل مجازا يجوز ان يكون
بل لا يجوز مجازا • **وقوله** لانه اطلاق الالف على بعضه دليل عدم المجازية فانه لا تعارف بين
الكل والجزء عند المتكلمين والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعلى هذا لا فرق بين عبارتيه بحال

حتى لا يجوز تخصيص الكل عنده بطريق المعارضة ليشبه الناسخ ومرضا الوجه ليستوي فيه الكل والبعض صح

دليل الخصوص فانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وتراد دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم
بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كاهل الذمة مثلا كان الاسم واقعا على
الباقي بلا خلل من عدم الصلاحية على التقرير الاول والمجاز في مقابلة الحقيقة على التقرير الثاني
ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد كمن وما او اسم جنس كالرجل ونحوه صح الخصوص الى ان
يتناهى بالفرد لعدم لزوم الخلل واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلث لا غير لذلك
ايضا فانه ان انتهى الى اقل من ذلك لزم الخلل وهو اطلاق صيغة الجمع على غير فلذلك اي لفساد
كون البعض حكما لكل الكلام بطل الاستثناء ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته
فكان التكلم بالباقي طريقا في اللغة يطول مرة ويقصر اخرى واما جعله للايجاب والنفي بيا
وبيان ان الايجاب والنفي يثبتان باشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى
ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى في هذا اي ينتهي وجوده به لان الاستثناء اما ان يدخل على نفي او اثبات
لا ثالث لهما والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي لان كل واحد منهما مناف للاخر
واذا كان الوجود غاية للاول اي لموجب اول الكلام اذا كان نفيا والعدم غاية اذا كان اثباتا
لم يكن بد من اثبات الغاية لتمام الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا
لا محالة وهذا اي كونه اثباتا ونفيا بالطريق الذي ذكرنا ثابت لغة فكان مثل الصدر في
دلالة على موجبه فلهذا صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي الا ان الاول
اي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اي كون الاستثناء نفيا واثباتا ليس بثابت
قصدا فكان اشارة اي ثابتا باشارة هذا الكلام والاشارة من قبيل دلالة النص فلا يكون
مجازا ● **قال** القاضي في قول اهل اللغة انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي مجاز لا حقيقة
وقالوا انه تكلم بالباقي ولا بد من الجمع فيجعل الاول مجازا وهذا حقيقة وكذلك اي وكون
موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة اجري في التوحيد لا اله
الا الله ليكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية اشارة ونفي الالوهية عن غيره قصدا اثبات
يكون الاستثناء غاية للنفي لان الاصل في التوحيد تصديق القلب والاقرار باللسان
شرط اجراء الاحكام او ركن زائد عند الفقهاء كما تقدم فاعتبر في البيان اي في الاقرار
الاشارة لانه ليس بمقصود اصلي ● فان قيل النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل في
القلب كالاثبات وقد اعتبر فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون الاثبات كذلك ● **اجيب**
بان النفي قد اعتبر قصدا لانكار الدعوى الخصوم وتقديما للاهم فان الكفار مقرون بالوهية
الله تعالى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ويزعمون شريكا فاعتبر
النفي قصدا واكتفي في الاثبات بالاشارة لعدم النزاع فيه فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي
لوصف العلم عاما **وقوله** الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت
بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فحينئذ نفي العلم موقتا الى زيد فينتهي بوجود العلم في زيد
فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من زعم
ان غير زيد يوصف بالعلم ولا ينكر علم زيد قيل لو كان الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي
الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان اذن لك او حتى اذن
لك ● واجيب بان الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة
حرف الالصاق كما تقدم فيكون الخرجة الملصقة باذنه غاية فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة
بخلاف قوله الا ان اذن لك او حتى اذن لك فان الغاية مطلقة فينتهي بالاذن مرة ورد
بتسليم ان الخرجة الملصقة بالاذن غاية لكن الخرجة الاولى كذلك فينبغي ان يكون غاية قيل

في العرف

في العرف فيهما ان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج غير ممتد فلا يصلح
الاستثناء غاية له لان الغاية تدخل فيما يمتد واما الاستثناء في قوله الا ان اذن لك فداخل على الحظر
والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فينتهي بالاذن مرة ورد بان هذا يؤدي الى تخصيص القاعدة التي
مرت ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه والاولى ان يقال لا نسلم انها الحظر في قوله الا با
اعتبار دليل اخر وراء الاستثناء وقد تقدم في باب الحروف ● قيل فائدة هذا الاختلاف تظهر ●
في بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء عندنا لما كان تكلما بالباقي بعد الثنيا كان
المراد بالطعام في قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الكثير الذي
يجري فيه الكيل لا القليل لان الاستثناء حال اذ التساوي يدل على عموم صدره في الاحوال لان استثناء
الحال من العين محال لان من المجانسة شرط صحة الاستثناء والاحوال ثلث مساواة ومفاضلة ومجا
زفة لا يتحقق الا في الكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لاطلاق قوله تعالى واحل الله البيع وعنده لما
كان عمله بطريق المعارضة وصدر الكلام عام يوجب الحرمة في القليل والاستثناء عارضه في
الكثير بقي ما وراء الكثير داخلا تحت الصدر فيثبت الحرمة فيه لاطلاق الصدر وفيه نظر
لان اصحابنا لا يخلوا اما ان يعتبروا التناول الظاهري او لا فان كان الاول كانت الحرمة
ثابتة في الحفنة والحفنتين وان لم يقولوا بالتعارض لان الباقي بعد الثنيا حينئذ المفاضلة
والمجازفة وما دون الكيل وان كان الثاني فعلى تقدير القول بالمعارضة ايضا تنتفي ●
الحرمة لان النص حينئذ لم يتناول ما دون الكيل وقيل فائدته تظهر في قوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان القول بالمعارضة يؤدي الى ان يكون الخطأ مأذونا
فيه من الشرع لانه يكون التقدير وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتله خطأ وهو
باطل لان حرمة الحرمة ثابتة فيه ولهذا اوجب فيه الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول
بذلك بهذه الاية لكن يدعي انتفاءه بدليل اخر كوجوب الكفارة والتوبة وان يحمل الاستثناء على
المنقطع **قال** رحمه الله والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل ●
وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ
مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا
سلاما سلاما وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام
فكان معناه الا ان يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال واولئك
هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال فيكون
الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر ● لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه
شرع في تخريج الفروع وقدم تعريف كل من نوعي الاستثناء ليجري الفروع عليهما وكان الاولى
تقديم تعريفه اولا لكن لما لم يترتب عليه ذلك حكم اخره والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل
فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا من انه اخراج وتكلم بالباقي ● واما المنفصل فما لا يصح استخراجه
من الاول لان الصدر لم يتناوله وما لم يكن داخلا لا يتصور اخراجه فجعل مبتدأ اي بمنزلة نص مبتدأ
حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة **وقوله** مجازا بدل من مبتدأ ●
وقيل منصوب على التمييز واختلف الاصوليون في اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع بانه حقيقة
او مجاز فذهب بعضهم الى انه حقيقة فيكون مشتركا بينه وبين المتصل لفظا كالعين اذ الاصل في
الاطلاق الحقيقة وعلى هذا لا يمكن جمعهما بتعريف واحد وحمل بعضهم الجمع فقال هو المذكور بعد
الا واخواتها مخرجا او غير مخرج وذهب الاكثرون الى انه مجاز وهو اختيار الشيخ لان المتصل يسبق
الى الفهم بلا قرينة والمنقطع يتوقف عليها الا ترى انه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته ●

وضربه عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل ان الجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها بلا
تغيير ولان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى وذهب بعضهم الى الاشتراك
المعنوي وعرف الاستثناء بما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها واحترز بقوله
غير الصفة عن التي تكون صفة فيما اذا كانت تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او باحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل جاءني زيد ولم يجئ
عمرو واستدل بان العلماء بوبوا المنقطع كما بوبوا المتصل فنسبوا الاستثناء اليهما وهو دليل القدر
مشترك واجيب بان التبويب لا يستلزم التواطؤ فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار المستقبل
مع انه فيه مجاز ولا نسلم النسبة اليهما باعتبار المعنى بل اطلقوا عليهما وكذلك لا يستلزم التواطؤ
ولا الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون مجازا على ان هذا القول يؤدي الى جواز استثناء كل شيء
من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاستثناء معنى بوجه من الوجوه وذلك
خلاف كلام العرب مثال الاستثناء المنقطع قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل
ما عبدتموه انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب
العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لانه ضد الولي وان كان واحدا
فالا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذي من صنعته كيت وكيت فانه
ليس كذلك وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع
ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون
الا الله فانه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وكذا
قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما استثناء منقطع لان السلام
ليس من جنس اللغو واللغو ما يلغو من الكلام اي يسقط والتأثيم ما يؤثم فيه اي لا يسمعون
في الجنة ما يلغو ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قولا سلاما
وهما بدلان من قيلا او مفعول بها لقيلا بمعنى لكن يقولون سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون
السلام فيما بينهم ويسلمون سلاما بعد سلام وكذلك قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع
قال بعض مشايخنا والقاضي في بيان ذلك وجهان احدهما هو المذكور في المتن ان
التائبين غير داخلين في الصدر وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ التائب من قام به
التوبة والفاسق من قام به الفسق فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر
فكان الاستثناء منقطعا ويكون معناه الا ان يتوبوا اي حتى يتوبوا فلم يكن استثناء حقيقة لان
بالتوقيت يتقرر موجب الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من الاخراج والثاني
ان الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الصدر ولولا الاستثناء لكان في الكلام والتائبون
هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة وكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا
من ان يكونوا قاذفين فلا يكون الاستثناء متصلا بل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فان الله غفور
لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بالصدر من وجوب الحد ورد الشهادة لكن التوبة
منافية للفسق فيتغير بها وصف الفسق وليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العادل
وكالكفار المنفردات القاذفات فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان وقال المشايخ الاستثناء
متصل وجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانه يقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم
الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا تقديره واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
اي حال المشافهة والغيبة وحال حضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات
والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة لان الحمل على الحقيقة مهما امكن

واجب

واجب وعلى التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لان على تقدير الاتصال يكون استثناء على الجملة
الاخيرة لان في عطف الجمل لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل ينصرف الى الجملة الاخيرة كما سيجيء
وعلى تقدير الانقطاع يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف
الفسق فلا يبقى صفة الفسق بعد التوبة فلا يعدم الدليل الموجب لا المعارض مانع كما توهمه
الخصم وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال اذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو
حالهن عن نصف المفروض لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي لهن نصف
المفروض او عليكم نصفه في جميع الاحوال اي في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر
والجنون والافاقة الا في حال العفو اذا كانت صالحة للعفو بكونها عاقلة بالغة فكان تحليلا
بالنافي نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي هو منقطع لانه لا يسقط النصف واجبا اذا جاء
العفو بل يسقط بالعفو بالتصرف الطارئ فكان منقطعا لانه لم يدخل في الصدر الاستثناء
وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم الا سواء بسواء استثناء حال عملا على الحقيقة لان اخراج المساواة
من الطعام غير ممكن فيحمل الصدر على الاحوال لتجانس المستثنى تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال
الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ المراد من المساواة المساواة في الكيل اذ المسوي هو الكيل
بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فانه لا يباع الا كيلا عرفا وبدليل
الحكم فان اتلاف ما دون الكيل يوجب القيمة لا المثل والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا
كما سيجيء فعلم ان الصدر لم يتناول القليل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصلح به الاستدلال
على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين **قوله** وذلك لا يصلح الا في المقدر يلوح الى الجواب عما يقال
سلمنا انه باضمار الاحوال ولكن لا نسلم انحصار الاحوال في الثلث بل القلة من احوالها كالمجازفة
ومعناه لا تبيعوه في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال
المساواة فبقي القليل داخلا في الصدر فتقرير الجواب ان عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في
المقدر لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد
به الحنطة ودقيقها ولهذا لو حلف لا يشتري طعاما فانه يحنث بشراء الحنطة ودقيقها فقط ولو وكله
بشراء الطعام وقع عليهما وسوق الطعام عندهم سوق الحنطة ودقيقها ثم البيع لا يجري باسم الطعام
والحنطة فان الاسم يقع على الحنطة الحبة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم
فعرف ان المراد ما صار متقوما ولا يعرف ماليته الا بالكيل فثبت وصف الكيل ووصف
الكيل بمقتضى النص فحينئذ تنحصر الاحوال في الثلث **قال** رحمه الله واتفق اصحابنا
رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا منقطع لان استخراجه لا يصح فيجعل مبتدأ
ونفيه لا ثوب في الا الف اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم
ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس
واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فيصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء
تكلم بالباقي معنى لا صورة فاذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي المعتبر في المستثنى تسمية
الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ما ليس
بمقدر من الاثواب لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه هذا بيان الفروع المرتبة على كون
الاستثناء منقطعا ومتصلا اتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا
منقطع لعدم تصور اخراج الثوب من الالف لعدم تناول الالف له صورة وهو ظاهر ومعنى

لانه لايناسب الدراهم في وصف خاص فجعل مستدا بمعنى لكن وتقديره اي نفي الثوب لايوثر في الالف اي في
وجوبه لعدم تعلقه به كما في قول النجاشي القوم الاحجارا الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال
لكن ليس له علي ثوب لايمنع ذلك وجوب الالف فاللفظ الذي يدل على النفي اولى لان الدلالة دون
الصريح اما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه بان قال لفلان علي الف الا دينارا او الا قفيزا او
الا كر حنطة نعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله صحيح وهو الاستحسان • وقال محمد وزفر
رحمهما الله لايصح وهو القياس والمراد بالصحة ههنا كون الاستثناء موثرا في المستثنى منه بالمنع
لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لايصح فحال استثناء سقطها وكلاما مستدا فلم ينقص من الالف
شيئا كما في استثناء الثوب وقالا هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا حتى
لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من السمن او بكذا عددا من الجوز يجوز
ويتعين الكر والسمن والجوز ثمنا وتجب ايضا في الذمة ثمنا بدله ما هو مال وما الذي عاله
حالة وموجلة ويجوز استقراضها ولكن الصور مختلفة فلا يتصور الاخراج من حيث الصورة
ويتصور من حيث ونحقق ان الاستثناء تكلم بالباقي لان معنى الصورة لا صورة فان صورة الكل
قد وجدت بالالف ولكن من حيث المعنى صار كانه قال علي تسعمائة في قوله علي الف الا مائة
فاذا كان كذلك صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنى فاذا صح الاستخراج من طريق
المعنى بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله علي الف في القدر المستثنى وهو الكر باسم
الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر ما لية الكر من غير ذكر لذلك
المقدار من الدراهم معنى وذلك اي بقاء صدر الكلام لتسميته بلا معنى يعني صار كانه هو معنى
الاستثناء الحقيقي فان في قوله علي الف درهم الا مائة التكلم في حق المائة تسميته من حيث اللفظ
دون المعنى فلذلك بطل قدره اي قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس
بمقدر من الاموال كالثوب والشاة ونحوهما لان معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف
صورتهما فان الثوب مثلا لايجب في الذمة الا في السلم فلم يصح استخراجه من الدراهم لانتفاء
المجانسة صورة ومعنى وما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية للمجانسة فهو عام لايجوز
اعتباره والا ادى الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود والشيئية والعدد
وهو باطل بالاجماع • وقوله تسمية الدراهم بلا معنى ان كان مرفوعا فهو بدل عن المعنى في قوله
بقي المعنى والاشكال فيه وان كان منصوبا يكون المعنى في قوله بقي المعنى ما او لا بصدر الكلام
ذكر المدلول وارادة الدال بمعنى صدر الكلام كما فسره بعض لفساد المعنى يظهر بالتامل
قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح
موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم يصلح ان يكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فيصح موصولا
وكذلك رجل قال اسلمت الى عشرة دراهم في كر الكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني
نفي هذا كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحمل
العقد فصار النقل الى العقد بيانا مغيرا • واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او انقدني لكني
لم اقبض فكذلك عند محمد رحمه الله لان الدفع والنقد بمعنى الاعطا لغة فيجوز ان يستعار للعقد
ايضا • وقال ابو يوسف رحمه الله لايصدق وان وصل لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل
واما الاعطا نفيه فيصلح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف
صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار الاخر كالمجاز
فصح التغيير اليه موصولا • وقال ابو حنيفة رحمه الله لايقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب
لانه غش فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع • اذ

من الاصل كون بيان التغيير لايصح الا موصولا وعلى هذا قالوا فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه
يصح اذا كان موصولا • وقال الشافعي رحمه الله يصدق مفصولا كما يصدق موصولا لان الالف
يحتمل الغصب والوديعة والاقراض فكان من المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير
فيصح موصولا ومفصولا كما لو قال هي زيوف وقلنا انه بيان مغير لان قوله علي الف في الاقرار
بوجوب الالف عليه حقيقة ولكن يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف
او بطريق ذكر اسم الحال على المحل كقولك جرى النهر فان الالف محل الحفظ فلا يصح مفصولا لانه
يصير استثناء مما تقرر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما اقر به • وكذلك اذا قال
الرجل اسلمت الي عشرة دراهم في كر حنطة لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني •
لكني لم اقبضه نفي هذا يصدق بشرط الوصل استحسانا ولا يظن انه لا يصدق في القياس
وان وصل بل معناه ان اشتراط الوصل للتصديق استحسان وفي القياس لا يشترط بل يصدق
وصل او فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ القول قوله ان وصل لان اول كلامه
اقرار بالعقد وهو يحتمل القرض والسلم والعطية والوديعة فكان قوله لم اقبضها بيانا
لا رجوعا • وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله قياسا لما قلنا انه اقرار بالعقد وفي
الاستحسان لا يقبل لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي التسليم فان القرض لا يكون الا بالقبض
وكذلك السلف والسلم والاعطا لانه لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال
ان يكون هذه العبارات مجازا عن العقد فان الاسلام والاقراض والاعطا والايداع يطلق
على العقد يقال اسلم الى فلان ولم يسلم اليه راس المال وكذا اقرضه ولم يدفع اليه المال وكذا
اودع واعطى ولم يقبض فكان بيانا مغيرا ومن شرطه الوصل • واذا قال دفعت الي عشرة دراهم
او انقدتني لكني لم اقبض فكذلك يعني يصدق موصولا ومفصولا عند محمد رحمه الله لان النقد
والدفع بمعنى الاعطا لغة فيجوز ان يستعار كل واحد منهما للعقد ايضا كالاعطا اطلاقا لاسم
السبب على السبب • وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لا موصولا ولا مفصولا لان النقد
والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل وليس في الشرع عقد يسمى دفعا ونقدا فلا يثبتان
العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله لكني لم اقبض رجوعا الا بيانا فلا يقبل لا موصولا ولا مفصولا
واما الاعطا فيه حتى لو قال اعطيتك هذا كان هبة فيصح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم
قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صح عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله مفصولا واحترز بذلك
عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف صدق وان فصل بلا خلاف لانه ليس
للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع
ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول الكلام فيصح موصولا ومفصولا واحترز
ايضا عما اذا اطلق ولم يبين السبب فانه يصدق وصلا وفصلا عند بعض مشايخنا لان الجود
تستحق مقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله فاذا لم يصرح في كلامه بجهة لا تصير الجودة مستحقة
فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه اما لو بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على
الخلاف قالا ان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالب لان عامة بياعات الناس
بالجياد دون الزيوف فكان الدراهم للجياد كالحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز
فيصح التغيير اليه موصولا كما لو قال الا انها وزن خمسة • وقال ابو حنيفة رحمه الله هو
لا يقبل قوله هي زيوف وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب اي اسم لعيب وغش يحدث •
لعارض صفته وموجب البيع سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من
المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب فكان

دعواه العيب رجوعاً عما اقر كدعوى الاجل في الدين بان يقول علي الف موجل او ثمن متاع باعنيه
واجلني الى كذا فانه لم يقبل قوله في الاجل وكدعوى الخيار في البيع بان يقول له علي الف عن ثمن مبيع
باعني اياه على اني بالخيار ثلثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شي بالخيار وكذبه المشتري
لم يثبت الخيار لان مقتضى العقد اللزوم والخيار يثبت بعارض فكان رجوعاً عما اقر به و
لا يسمع فلا يقبل موصولا قال رحمه الله واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن
جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله
لم اقبضها وصدقه في الجهة او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي
البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب
المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني
لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض باحد محتمله لا من العوارض كان
بيانا مغيرا فيصح موصولا ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب
الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف اثره فلا تقبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح
فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه اذا قال الرجل لفلان علي الف درهم من ثمن
جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له سوا صدقه
في الجهة او كذبه فيها بعد ان اصر على دعوى المال وعندهما ان صدقه في الجهة صدق وصل
او فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع واذا ثبت البيع يقبل قول المشتري انه لم
يقبض اما الاول فلتصادقهما في سبب الوجوب وانتفا المانع واما الثانية فلان الثمن
وان وجب بنفس العقد لكن لا يتاكد الا بقبض المبيع والبائع يدعيه والمقر ينكره والقول
قول المنكر وعلى المدعي البينة وان كذبه في الجهة بان قال عليك جهة اخرى غير البيع صدق في
قوله لكني لم اقبضها ان وصل لانه بيان تغيير وبيان التغيير لا يقبل الا موصولا اما
الاول فلان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن في الحال على احتمال ان لا يكون
طالبا في الحال بان يكون المبيع غير مقبوض فان الانسان قد يشتري جارية غايبة ببلدة
اخرى فيصح ولا يومر بتسليم الثمن قبل حضورها فصار قوله غير اني لم اقبضها مغير الاصل
فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمله لا من العوارض واما الثانية فظاهرة مما تقدم
لا يقال الجارية غير المشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون الا بعد القبض فيصير اقرارا
بالقبض لان الجارية الغير المشار اليها قد تكون باقية وزيادة صفة الهالكة لا يثبت الا
بدليل ولا دليل ههنا سوى كونها غير مشار اليها ولابي حنيفة رحمه الله ان قوله لم
اقبضها رجوع عما اقر به لا بيان والرجوع عما اقر به لا يصح موصولا كان او مفصولا
اما الاول فلان وجوب الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف اثره اي لا يكون متعينا دلالة قبضه
لان ما لا يكون متعينا يكون في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض
اما ان غير المعين في حكم المستهلك فلانه لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره
الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا واما ان ثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض
فبالاتفاق والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فلما دل اقراره بوجوب الثمن مقابلا
جارية نكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض فكان قوله بعد ذلك لكني لم
اقبضها رجوعا لا بيانا والرجوع عن الاقرار باطل فان قيل الدلالة انما تعتبر اذا لم يعارضها
صريح وههنا قد صرح في اخر كلامه انه لم يقبض فسقط الدلالة بمقابلة الصريح اجيب

بان الدلالة انما تبطل بالصريح اذا امكن اعتبار موجب كل واحد منهما وههنا قد ثبت القبض باول
كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض
ثم قال لم اقبض فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من التقاط الثمار الساقطة مثلا فالاباحة الثابتة دلالة ترتفع به اذ في وسعه رفعها وفي
المبسوط في تعليل ابي حنيفة رحمه الله يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة
وهي احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا به ولا طريق للبائع الى ذلك لما ذكرنا ولو ادعى اجلا
معينا لا يصدق وصل او فصل فكذا اذا ادعى اجلا موبدا وهذا اي ما هو مبني على بيان التغيير
اصل يطول شرحه قال رحمه الله وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل قال
ابو يوسف رحمه الله هو من باب الاستثنا لان اثبات اليد والتسليط نوعان للاستحفاظ
وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى والاستثنا من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم
بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا يتعدى الاستحفاظ لعدم الولاية على الصبي فيصير كالمعدوم
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله هذا ليس من باب الاستثنا لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثنا ما ورا الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى من خلاف جنسه
يصير ذلك من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه شرعا للمعارضة ولم يوجد فصار هذا اصل
قول الشافعي رحمه الله في الاستثنا اي على الاستثنا بنيت مسألة ايداع الصبي وهو
اضافة المصدر الى المفعول اذا اودع انسان صبيا عاقلا محجورا عليه مالا سوى العبد
والامة فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله يضمن وان هلك بغير صنعه فلا ضمان عليه وان قصر في الحفظ وان كان ماذونا
او قبض الوديعة باذن وليه فاستهلكها يضمن بالاجماع ولو كانت الوديعة عبدا
او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع وان كان غير عاقل ذكر في بعض الجوامع ان الخلاف
فيه وفي العاقل سوا فان محمدا رحمه الله ذكر مسألة الوديعة ولم يذكر انه يعقل وفي مبسوط
الاسبيجابي وجامع التمرتاشي وصدر الاسلام وقاضي خان ان الخلاف في العاقل اما في غير العاقل
يجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر ووجه قول ابي يوسف رحمه
الله ان ايداع الصبي من باب الاستثنا معنى لان اثبات اليد وتسليطه نوعان للاستحفاظ
وللغير من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فكان عاما فجاز استثنا بعضه فاذا نص
على الايداع بقوله احفظه كان ذلك استثنا لغير الاستحفاظ والاستثنا من المتكلم تصرف
على نفسه فالنص على الايداع تصرف من المتكلم على نفسه اما الاول فلان قوله احفظه
بيان منه انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وهو معنى الاستثنا فكان غير الاستحفاظ
مستثنى مما تناوله مطلق التسليم واما الثانية فلانه مقصور عليه غير متناول لحق الغير
لكونه بيان المراد بما تكلم فيه وفي ولايته ذلك التصرف على نفسه لا يبطل لعدم ولايته على
المخاطب لان تصرف الرجل في حقه معتبر بحاله من الاهلية لا بحال المخاطب فالنص على الايداع
لا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ بخروج ما وراه من التسليط باستثنائه
ثم هذا الاستحفاظ لا يتعدى الى الصبي لعدم الولاية عليه فيسقط ويصير كالمعدوم
وحينئذ كان كلا النوعين من الاستحفاظ وغيره معدوما لعدم الولاية وللاستثنا فصار
كان التسليط على المال لم يوجد فاذا استهلكه كان ضامنا لانه ضمان فعل لا ضمان عقد
فيستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع فان قيل لما امكن الصبي من المال
مع علمه بعدم حفظه واتلافه كان تسليطا منه على الاستهلاك فصار كما لو قرب الحطب الى النار

وقال لها لا تأكل فانه تسليط على الاستهلاك ويلغو النهي ● اجيب بان في الصبي العاقل الممكن
للحفظ الا يرى انه لو بلغ او اجازه وليه صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل كان لغوا ولا
يصح بالبلوغ والاجازة وقالا لا يتبرأ بايداع الصبي من باب الاستثنا لانه تسليط والتسليط
فعل يوجد من المسلط والفعل لا يقع مستثنى منه اما انه تسليط فلان للتسليط تفسيرين
وكل واحد منهما صادق عليه احدهما ما يسمى تسليطا في العادة فان عادة الصبي الاتلاف
فلما مكنه من ذلك مع علمه بحاله صار ذلك كالاذن له بالاتلاف وقوله احفظه لا يخرج عن
كونه اذنا لانه يخاطب به غير الاهل كمن قدم الشعير للحمار اذا قال لا تأكل بخلاف العبد والامة
اذا قتلها لانه ليس من عادة الصبي القتل لانه يهاب القتل فلا يكون ايداعهما تسليطا
على القتل نظرا الى عادته بخلاف الدواب فان من عادته اتلافها بالركوب فيثبت التسليط
نظرا الى العادة والثاني وهو الاصح ان معنى التسليط تحويل يده في المال اليه الا انه هو
بقوله احفظه قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا يصح في حق البالغ لا الصبي
لعدم اهليته التزام شي بالعقد فبقي التسليط على الاستهلاك لتحويل اليد اليه مطلقا
وهو تسليط حسي لا شرعي لعدم التملك منه وبالتسليط الحسي يحصل الرضا بالاتلاف
بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الادمي فتحويل اليد
لا يكون تسليطا على قتله بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله انه لا يضمن لان ذلك استعمال
والاستعمال وراء التسليط وتمامه يعرف في المطولات واما ان التسليط فعل المسلط
فظاهر واما ان الاستثنا لا يصح من الفعل فلانه تصرف قولي فلا يصح استثنا ما وراء
الاستحفاظ منه سلمنا ان الفعل يصح ان يقع مستثنى منه لكنه اذا كان عاما وهذا الفعل
وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال في الاثبات سلمنا انه
عام لكن لا يمكن جعل كلامه استثنا لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة
الاستثنا من المجانسة كذا قيل في تفسير كلام الشيخ ورد بان للخصم ان يقول انا لا اجعل
قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعله دلالة على انه استثنى عن الاستحفاظ من هذا
الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة والاولى ان يقال في تفسيره المستثنى منه فعل
المودع والمستثنى فعل المودع وفي الاستثنا يجب ان يكونا من شخص واحد قولين كانا او
فعلين لعدم المجانسة بينهما بهذا الاعتبار ويجوز ان يكون الواو في قوله والفعل
مطلق وفي قوله والمستثنى عام كلاهما للحال ومعناه التسليط فعل فلا يصح استثنا ما وراء
الاستحفاظ عنه والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى
منه **قوله** فيصير ذلك اي قوله احفظ من باب المعارضة يعني يكون معارضا
لفعل التسليط ومعناه ان قوله احفظ لو جعل استثنا لكان استثنا منقطعا فيعمل بطريق
المعارضة فلا بد من تصحيحه اي تصحيح قوله اودعتك هذا الشي فاحفظه شرعا ليعارض تلك
الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته لكون
المخاطب به من اهل الالتزام بالعقد والصبي غير اهل لذلك فبقي التسليط مطلقا في حق
الصبي يعني بلا معارض فلا يوجب الضمان وصار هذا اي كون الاستثنا معارضا مثل قول
الشافعي رحمه الله في الاستثنا الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلناه في المنقطع
قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل
قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال
الا نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثنا تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن

فيصير

فيصير المبيع نصفا ويبقى كل الثمن وقوله على ان لي نصفه معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان
يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري فيصير بائعا من نفسه
ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد وفي الدخول فايدة حكم التقسيم فيصير
داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري
ان الثمن ينقسم عليهما الا يرى ان شرا مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال الا على ان الاستثنا
تكلم بالباقي بعد الثنيا ● قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك
هذا بالف الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف
بخمسمائة لان الاستثنا تكلم بالباقي والاستثنا دخل في المبيع لا في الثمن اما الاول فظاهر مما تقدم
واما الثانية فلان الكناية ترجع الى المقصود والمقصود ههنا هو المبيع لانه اسبق في صدر
الكلام بذكره فينصرف الضمير والاستثنا اليه وبالاستثنا يصير الكلام عبارة عما وراء
المستثنى نصا وكانه قال بعت نصفه بالف وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر
الكلام والشرط المعارض لصدر الكلام موجبه ان يعارض الايجاب الاول فقوله على ان
لي نصفه يعارض الاول ● اما الاول فلانه ليس باستثنا لكون باعتبار انه لم يدخل الا هو
كلام مستقل بنفسه وموجبه خلاف الاول فيكون معارضا واما الثانية فظاهرة واذا كان
كذلك صار العقد واقعا للبائع والمشتري مناصفة فيصير بائعا من نفسه ومن المشتري
والبيع من نفسه صحيح حكمه اذا كان مفيدا وههنا كذلك فانه افاد حكم التقسيم اي تقسيم الثمن على
المستثنى والمستثنى منه فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن ولو لم يعتبر دخول
النصف المشروط في المبيع لصار البيع بيعا بالحصة ابتدا وذلك باطل ولصار قبول العقد
في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد البيع ايضا فعرف
ان في الدخول فايدة توجب القول به كمن اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري
ان الثمن ينقسم عليهما وكشرى مال المضاربة فانه يصح بمباشرة رب المال لافادته ملك
التصرف قيل في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل مانعة
للعلة كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على ان خلاف عمل ان كما بينا في مسئلة
التعليق الا يرى الى قوله بعتك ان كان لي نصفه لا يجوز **قال** رحمه الله وعلى هذا
الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند
ابي يوسف رحمه الله لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لانه من
الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بالمعارضة الا بنقض الوكالة ● وقال محمد رحمه الله استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل
هذا الوكيل لان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها على ما عرف فانقلب المجاز فههنا دلالة
الديانة حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل كان بيانا باعتبار انه صح
موصولا وعلى هذا يصح مفصولا الا ان يعتبر اصلا لانه عمل بحقيقة اللغة نصا فلم يكن استثنا
في الحقيقة وعلى هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف ● واختلف في استثنا الانكار والاصح
انه على هذا الاختلاف على الطريق الاول لمحمد رحمه الله ● اي وعلى ان الاستثنا بيان تغيير
اذا وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف
رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فانه يقول استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل وهو
ظاهر الرواية وفي المسئلة وجوه اخر ● احدها ان يوكله بها من غير ان يتعرض لشي اخر فانه يصير
وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندهما وعند ابي يوسف رحمه الله في غير مجلس

الحكم ايضا وقد مر • والثاني ان يوكله بها عن جائز الانكار عليه وهو ايضا مختلف فيه على الاصح
كما سنذكره وجه قول ابي يوسف رحمه الله في المسئلة الاولى على الاقرار يصير مملوكا للوكيل القيامه
مقام الموكل الا باعتبار انه خصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيملكه فيه وفي غيره كالموكل نفس
الاقرار ثابتا بسبب الوكالة حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار وكان
ابطالا بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على ان من شرط ثبوت المستثنى ان يكون مقصودا بصدر
الكلام ليمكنه صد تكلما بالباقي فاما اذا ثبت حكما فلا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض
الثمن او لا يسلم المبيع فان الاستثنا باطل الا ان ينقض الوكالة بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكما
للوكالة ينتقض بانتقاضها ولمحمد رحمه الله ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها فان
الحقيقة اعني الخصومة مهجورة شرعا ومهجور شرعا كالمهجور عادة كما تقدم فصار التوكيل
بها توكيلا بالجواب مجازا الا ان التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل وهو الجواب لانه لو عرف
الموكل للمدعي حقا لا يملك الانكار شرعا وتوكله بما لا يملكه شرعا لا يجوز فحمل على ما يملكه
وهو الجواب مجازا او هذا المجاز بدلالة الديانة انقلب حقيقة شرعية فان الديانة
حمله على الجواب ومنعه عن الانكار عند معرفته حقا للمدعي وصار الحقيقة وهي الخصومة
كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام عن الحقيقة وهي مطلق الجواب
الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق تغيير له فكان
الاستثنا بيانا معيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح مفصولا الا ان يعزل الوكيل
حينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة • قيل قوله اصلا كذلك دفع وهم من يتوهم ان الاقرار
يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثنا منفصلا كمن وكل رجلا ببيع عبدين
لا يصح استثنا احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال لا يسقط الاقرار
ههنا بعزله عن الاقرار كما لا يسقط بالاستثنا منفصلا لان الاقرار له ثبت حكما للوكالة
فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار هذا وجه جواز الاستثنا واما جواز ان لا يقبل
الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثنا الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة
البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد مخاصمته فكان له ان لا يقبل **قوله** ولانه عمل
بحقيقة اللغة وجه ثان لجواز الاستثنا ومعناه ان صحة اقرار الوكيل باعتبار المجاز اذ الاقرار
مسالمة لا خصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار بين ان مراده الحقيقة اللغوية وهي الخصومة
لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثنا حقيقة بل بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وهو اختيار الخصاف وهذا الوجه وهو ان يوكل بالخصومة على ان لا يقر او غير جائز هو
الانكار عليه • قد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح الاستثنا بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل
اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فاما حقيقته فظاهر واما مجازه وهو الجواب
فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثنا الانكار يتعذر العمل بهما وفيه نظر لان باستثنا
الانكار لا يبطل العمل بالكلية لجواز ان يقر • وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو
الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب يشمل الاقرار والانكار فيصح استثنا الانكار كالا
وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد الاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول
لمحمد رحمه الله ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه • قال
في المبسوط استثنا الانكار جائز عند محمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله لان
انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى به وديعة او بضاعة فانكر • والثالث ان
يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار وقالوا انه لا يصح اصلا • وحكي عن القاضي صاعد

النيسابوري

النيسابوري انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة وان وكله بها
جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي رحمه الله فهذه خمسة
وجوه في المسئلة • واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل بيان التغيير نوعين التعليق والاستثنا وترك
دليل الخصوص وهو عندنا من بيان التغيير فيجوز ان يكون مراده بيان ما هو متفق عليه في
ذلك **قال رحمه الله باب بيان الضرورة** وهذا نوع من البيان يقع
بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع منه ما يثبت بدلالة
حال المتكلم ونوع منه ما يثبت ضرورة الكلام • اما النوع الاول فمثل قول الله جل وعلا وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق
الباقي فصار بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا في المضاربة ان
ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغنا عن البيان وبيان
نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على انه بيان بالشركة الثابتة
بصدر الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان بالف درهم
لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للباقي وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه
كذا • بيان الضرورة نوع بيان يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان وهو السكوت هـ
اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت بالاستقراء ومن
الشارحين من ذكر لها دليل حصر فقال البيان لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق او لا بطلان
الضرورة الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون الضرورة طول الكلام او لا والاول هو
الرابع والثاني لا يخلو من ان يكون ضرورة دفع الغرور او لا والاول هو الثالث والثاني
هو الثاني وهو ضعيف • اما الاول وهو الذي يكون في حكم المنطوق اي النطق يدل على
حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر
الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص للام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر
الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف
نصيب الاب بالسكوت وما قيل ان السكوت لا مدخل له في معرفة نصيب الاب اصلا بل
انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط ليس بشيء لان نصيب الاب ليس بمنطوق
بل هو مسكوت عنه لان صدر الكلام اوجب شركة فلم يبين نصيبه الا بالوضع ولا بالاستغنا
بل يعرف ببيان نصيب الام والسكوت عن بيان نصيبه ونظير ذلك من المسائل قول
علمائنا في باب المضاربة ان رب المال لو قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف
ربحه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط والحاجة الى بيان
نصيبه خاصة وقد حصل واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لا يستحق بالشرط •
ولو عكس فبين نصيب رب المال وسكت عن نصيب المضارب وقال خذه مضاربة على
ان لي نصف الربح وان لم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه
هو المحتاج اليه وبين ما ليس يحتاج اليه وهو نصيب نفسه وليس من ضرورة اشتراط
النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن
الجائز ان يكون مراده اشتراط الربح لعامل اخر يعمل معه • وجه الاستحسان ان عقد المضا
عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك
بيانا للنصيب الاخر كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث وههنا لما وقع المال
مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر

له

ن

بيان في الاصل

وبه

الكلام فاذا قال الذي نصف الربح كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل
بالمنصوص لا بالمفهوم وكذلك اذا بين رب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيبه
جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب البذر ولم يسم نصيب المزارع ففي القياس
لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذلك اذا اوصى انسان لفلان وفلان بالف درهم وبين
من ذلك نصيب احدهما فقال لفلان منها اربعماية كان بيانا ان الستماية للباقي وكذا
اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا قال رحمه الله واما النوع الثاني فمثل
السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة ويدل في موضع
الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في
ولد المغرور وما اشبه ذلك وسكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك
وهو الحيا والنكول جعل بيانا الحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه
وهو اليمين في قلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة انه ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين
لحال فيه وهو لزوم الاقرار لو كان منه واما النوع الثاني منه وهو ما يثبت بدلالة حال
المتكلم اي بدلالة حال الساكت الشاهد ولما كان سكوته بيانا سمي نفسه متكلما فمثل
سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير ولم يسبقه تحريم فانه يدل على حقية
ذلك الامر وشرعيته قولا كان او فعلا فقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي فهو يدل ود
مثل ما شهد النبي صلى الله عليه وسلم من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها
وماكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم
فقد دل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقرهم على محظو
لان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الاية قوله ويدل في
موضع الحاجة الى البيان على البيان قيل لا يخلو عن اشتباه لان ضميره ان رجع الى ما رجع
اليه ضمير يدل الاول لكونه عطفا عليه على معنى ان سكوته عليه السلام يدل على الحقية ويدل
في موضع الحاجة على البيان لا يطابقه المثال المذكور وهو قوله مثل سكوت الصحابة وان
جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف باباه العطف ولو قرئ مثل بالنصب
على معنى ان سكوته عليه السلام يدل على كذا كدلالة الصحابة لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
سكوته عليه السلام بسكوتهم وهو قلب لا صل في لو جعل مثل معطوفا على مثل الاول
بغير واو لاستقام لكنه قليل جائز عند بعض النحاة ذكره في التيسير ويجوز ان يكون
يدل الثاني معطوفا على يدل الاول عطف جملة على جملة ويكون فاعله ضمير مطلق
السكوت فان السكوت المقيد اخص من مطلق السكوت والاخص يدل على الاعم
فيكون المرجع معنويا ويجوز ان يكون فاعل يدل الثاني مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم
سكوت الصحابة وما هو مثله كالمسائل المذكورة بعده يدل في موضع الحاجة الى
البيان على البيان وقصة سكوت الصحابة رضي الله عنهم ان امة ابقت واتت بعض
القبائل فتزوجها رجل من بني عذره فولدت اولادا ثم جا مولاها ورفع ذلك الى عمر رضي
الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر عامة
الصحابة فكان اجماعهم على الحكم بردها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر هو
وسكتوا عن بيان منفعة بدن ولد المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق

جاهلا بالحكم الحادثة وهو جاهل في هذه الحادثة او في حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم يجب البيان عليهم فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي والمغرور من وطئ امراة
معتمدا على ملك نكاح على ظن انها حرة او ملك يمين فولدت منه ثم استحقت قوله وما اشبه
ذلك اي تقويم منفعة ولد المغرور من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها
سكوتهم عن البيان مع الحاجة اليه بيان انها ليست بمتقومة ويجوز ان يكون معناه وما اشبه
ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان وسكوت
البكر اي مثل سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب كونه بيانا وهو الحيا والضمير
راجع الى الحال وانه يجوز تذكيره وتانيثه او باعتبار الخبر وكذلك نكول المدعى عليه جعل
بيانا اي اقرارا بوجوب الحق عندهما لحال في الناكل وهو امتناع الناكل عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليه فان اليمين قد لزمه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا
يكون الامتناع عنها مع القدرة عليها الا للاحتراز عن الوقوع في اليمين الكاذبة فيكون
نكوله بهذه الدلالة اقرارا وابو حنيفة رحمه الله جعله اقرارا لان الامتناع كما يدل
على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفدا عنها اقتدا بالصحابة
وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ووجب اليمين لرعاية حق المدعي هو
لا الذاتها وذلك يحصل بالبذل والفدا فيحمل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول
بيانا اي بدلا لا اقرارا على قول ابي حنيفة رحمه الله وقلنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون
مختلفة انه اذا ادعى اكبرهم كان نفيا للباقين لدلالة حال في المدعي وهي ان الاقرار بنسب
ولد منه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه واجب فاذا سكت عن بيان نسبهما بعد ما وجب
عليه الاقرار به لو كان منه كان ذلك دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل كالتصريح
بالنفي وقد تقدم البحث في هذه المسئلة في الاستدلالات الفاسدة مستوفى والله اعلم
قال رحمه الله واما الثالث فمثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فيجعل
اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى واما النوع الثالث
وهو الذي يثبت ضرورة دفع الغرور فمثل سكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه
يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يتعاملون العبد ولا يمتنعون
عند حضور المولى اذا كان ساكتا فان لحقه ديون ثم قال المولى كان محجورا عليه يتاخر الديون
الى وقت عتقه وذلك مجهول فلعله لا يعتقه وقد لا يعتقه فيلزم الغرر والحاقهم في ذلك من
الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فلهذا جعل سكوته اذنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون
اذنا لانه يحتمل ان يكون رضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه
لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن راى يبيع ماله وسكت لا يكون اذنا والجواب بالقول بالموجب
فانا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته اذنا دفعا للضرر عن المسلمين لا في حق نفسه فان ذلك مدفوع
بالنص كما روينا واما لم يجعل سكوته اذنا في بيعه ملك المولى لما فيه من الضرر المتحقق في الحال
وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشراء ضرر متحقق في الحال
على المولى لانه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه ولو لم يثبت لتضرر الناس ولذلك اي وكسكوت المولى
في كونه اذنا سكوت الشفيع في كونه ردا لهذا المعنى يعني دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج
الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري عن التصرف
او ينقض الشفيع تصرفه عليه فيتضرر فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته اسقاطا وان كان

في اصله غير موضوع لذلك ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل فاذا سكت فقد رضي بالتزام
الضرر على نفسه قال رحمه الله واما الرابع فمثل قول علمائنا رحمهم الله في رجل قال
لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف
وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة وقال الشافعي رحمه الله القول قوله في المائة
لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب
ومائة وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة
فلان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول
الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم
ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة ثبوت
الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع
المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف صح الحذف في المضاف اليه بدلالة العطف والعطف
اذا كان من المقدرات صلح للتعريف فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا مثل
الثوب والفرس لم يصلح للتعريف فلم يجعل دليلا على المحذوف واتفقوا في قول الرجل له
لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الاحاد معدود
مجهول فصح التعريف بالدراهم وكذلك اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا
في قوله لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان الجملتين جميعا
اضيفتا الى الدراهم فصارتا بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلثة اثواب او ثلث شياه
وقد قال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة
انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل
الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد واما النوع الرابع من بيان الضرورة
وهو ما ثبت بضرورة الكلام فمثل قول علمائنا في قول الرجل لفلان علي مائة ودينار
او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل الاول من جنس المعطوف درهما
كان او دينارا وكذا كل ما كان مقدرا كقوله لفلان علي مائة وقفيز حنطة والشافعي
رحمه الله خالفنا في هذه المسئلة لا في الاصل وهو جعل السكوت بيانا لضرورة الكلام
فانه يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا للضرورة كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة
وكما في عطف العدد المفسر على المبهم وانما خلافه في هذه المسئلة بانها هل هي مبنية على
هذا الاصل ام لا فعنده غير مبنية عليه بل على اصل اخر وهو ان بيان المجمل انما هو على ذي
المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع له ولانه لو كان بيانا لزم التنافي في الكلام
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف
والمعطوف عليه وصحة التفسير يقتضي ان يكون المفسر عين المفسر فلو كان المعطوف
تفسيرا للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل بالضرورة واذا لم يصلح
مفسرا بقيت المائة مبهمة فيكون القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة
وشاة ومائة وعبد ومائة وبيت بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد
المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل الى التفسير وهذا
هو القياس ووجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او دينار جعل بيانا
عادة ودلالة اما العادة فلان ذلك في العرف وقيل العادة تستعمل في الافعال والعرف
في الاقوال فلان حذف المعطوف عليه اي حذف تفسيره وتمييزه وهو درهم في قوله

مائة ودرهم اي مائة درهم ودرهم متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل
بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودر
على السواء اي كما يقال بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم
يقال بمائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل دراهم من غير فرق بين ما يكون المميز بلفظ الفرد
وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تفسير المائة في البيع بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا
جاز تفسيرها به في الاقرار اذا كان من المقدرات واما ما ليس بمقدر كالشاة والعبد فليس حكمه
كذلك لانه لا يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا ثبوت الاول فان العادة جارية في اختصار
ما كثر في الكلام والمقدرات تثبت في الذمة في العقود والمبايعات به فيكثر استعماله فيجعل
العطف مفسرا طلبا للايجاز عند طول الكلام وغير المقدر كالثياب ونحوها لا يثبت في الذمة
الاصل فلا يكثر بكثرة اسبابه فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال فلا يتحقق الضرورة فبقي الاصل
واما الدلالة اي الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف
والمضاف اليه والمضاف اليه لتعريف المضاف فالمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن
بشرط صلاحيته لذلك اما الاول فلدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط
اذا كان المعطوف ناقصا كما مر بيانه واما الثانية فظاهرة لان في قولك مائة درهم معناه
اليه وهو الدرهم يعرف المائة فاذا صلح العطف اي المعطوف للتعريف صح الحذف
في المضاف اليه اي صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه وهو مبهم ومعرفه هو
بدلالة العطف والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف لما مر في
بيان العادة فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم يكن مقدرا كالثوب والفرس لم
يصلح للتعريف لما مر ايضا فلم يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة واتفقوا في
قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الاحاد
معدود مجهول يعني عطف العدد المبهم وهو العشرون على ما هو واحد منه لوروده على
وجه الابهام وكل واحد منهما مفتقر الى تفسير وقوله درهما مذكور على طريق
التفسير والتمييز فيكون تفسيرا لهما فيكون الجميع من جنس ذلك المفسر ثوبا او غيره وقد
اجمعوا في قول الرجل لفلان علي مائة وثلثة دراهم فصاعدا ان المائة من الدراهم لان
الجملتين يعني قوله علي مائة وعلي ثلثة فان كل واحد منهما جملة طرفيه اضيفتا الى الدراهم
اي نسبتا اليه فصارا اي لفظ الدراهم بيانا وكذلك اذا قال مائة وثلثة اثواب او
ثلث شاه يكون الكل ثيابا او شياها وقد قال ابو يوسف رحمه الله وهو رواية بن سماعة
عنه في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل
الاتحاد مثل الاضافة والقول في بيان جنسهما قول المفسر وذكر لذلك ضابطة كلية
وهي قوله فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد ومعناه كل مال يجمع يحتمل قسمة الجمع وهي ان
يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة الجمع
جبرا لا يمنع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون
فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم اي دالا على المحذوف الذي هو تفسيره بدلالة
العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار فلذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل العطف
في قوله وثوب او وشاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فان العبد لا يحتمل القسمة
مطلقا فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه بسبب العطف فلا يصلح بيانا كذا ذكره شمس الائمة في
اصوله ومبسوطه واستشكل هذا الفرق فان عند ابي يوسف رحمه الله يقسم الرقيق

كالثياب فينبغي أن يساوي العبد الثوب في صلاحيته للبيان • وأجيب بأن قولهما في العبد إنه
يحمل القيمة ما قول بما إذا اتفق رأي المتقاسمين على القيمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون
هذه قسمة حقيقية بل يكون بيعاً كذا في الجامع الحسامي ولكنه يخالف لرواية المبسوط والهداية
وغيرهما فإن المذكور فيهما أن الرقيق إذا كان جنساً واحداً يقسم قسمة جمع عندهما بطلب
بعض الشركاء • وقيل في الجواب أن المذكور في الكتاب رواية أخرى عن أبي يوسف
رحمه الله وافق فيها أبا حنيفة رحمه الله أن الرقيق لا يقسم قسمة جمع وقيل يحمل أنه أراد أن
الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق الاتحاد والرقيق لا يحمل هذه القسمة
بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت مثلها الاتحاد والجواب عن قول الشافعي
رحمه الله أنه مجمل فإليه البيان أنا لا نسلم ذلك فإن المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة ويتوقف
معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دالاً على تفسيره فلا يكون مجملاً
وعن قوله أنه يلزم التنافي في الكلام أنه ممنوع فإنا لم نجعل العطف تفسيراً للمائة حقيقة
بل جعلناه دليلاً على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم التنافي • وعن
اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد أنا لا نسلم أنه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة ولئن
سلم فشرطه أن يكون من المقدرات وما ذكرتم ليس من ذلك والحاصل أن ما يصلح
تفسيراً وما لا يصلح ثلاثة أقسام قسم صالح بالاتفاق كما في قوله له مائة وثلاثة دراهم
ومائة وثلاثة أثواب وبعت منك بمائة وعشرة دراهم وقسم غير صالح بالاتفاق على
ظاهر الرواية كقوله له مائة وثوب أو مائة وشاة وقسم مختلف فيه كقوله له علي مائة
ودرهم أو دينار فإن الشافعي رحمه الله ألحقه بغير الصالح وعلماؤنا ألحقوه بالصالح بدلالة
العادة والاستدلال والإلحاق بالصالح أصلح قال رحمه الله باب

بيان التبديل وهو النسخ الكلام في هذا الباب في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ أما النسخ فإنه في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى وإذا بدلنا
آية مكان آية والله أعلم بما ينزل فسمي النسخ تبديلاً ومعنى التبديل أن يزول شيء ويخلفه
غيره يقال نسخت الشمس الظل لأنها خلفته شيئاً فشيئاً هذا أصل هذه الكلمة وحقيقتها
حتى صارت تشبه الإبطال من حيث كان وجوداً خلف الزوال فهو في حق صاحب الشرع
بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله إلا أنه أطلقه فصار ظاهره
البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل
بيان محض للأجل لأنه ميت بأجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل
تغيير وتبديل اعلم أن أقسام البيان النسخ والكلام فيه مستوفى بعد الكلام في تفسير
النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ أما تفسيره فقد اختلف فيه الأصوليون
لغة فقيل إنه في اللغة عبارة عن التبديل وهو الإزالة • قال الله تعالى وإذا بدلنا
آية مكان آية والله أعلم بما ينزل فسمي النسخ تبديلاً ومعنى التبديل أن يزول شيء ويخلفه
غيره يقال نسخت الشمس الظل لأنها خلفته شيئاً فشيئاً • وقيل معناه النقل وهو تحويل
شيء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه ومنه نسخ المواريث لانتقالها
من قوم إلى قوم ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إطلاقه على المعنيين بالاشتراك لأن
الأصل في الإطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الإزالة مجاز في الآخر لأنه لم يستعمل إلا
فيها وليس حقيقة في النقل لأن في نسخ الكتاب لم يوجد النقل فتعين أن يكون حقيقة
في الآخر وقيل بالعكس في الأول ولكن لا يقال المنسوخ إلى ناسخه لا يتصور أما الأ

فنقول

متصورة وإلى هذا أشار الشيخ بقوله هذا أي التبديل أصل هذه الكلمة وهي النسخ
وحقيقتها حتى صارت تشبه الإبطال من حيث كان المبدل وهو الناسخ وجوداً خلف
زوال المنسوخ فإن المبطل الذي يخلف زواله وأما في الاصطلاح فقد اختلفوا فيه أيضاً •
وعرفوه بتعريفات مختلفة والاشتغال بذكرها وتصحيحها وترسيفها مما لا يهمنا الآن
فلنعرض عن ذلك ولنكتف ببيان ما اختاره الشيخ ههنا وهو قوله وهو في حق صاحب
الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله إلا أنه أطلقه فصار ظاهره
البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهذا إشارة إلى
أن النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة
إلينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف
تعلق النسخ بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس
بحكم وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بالتأبيد أو بالوقت فإنه لا يصح نسخه [illegible] وقوله
كان معلوماً عند الله بيان كونه بياناً • وقوله إلا أنه أطلقه أي لم يبين توقيت الحكم
المنسوخ فصار ظاهره البقاء في حق البشر لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه على التأبيد
بيان لكونه تبديلاً ورفعاً ويمكن أن يحد باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي
بعد ثبوته بنص متأخر عنه فقوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وقوله شرعي خرج به
عن رفع المباح الذي ثبت بالأصل لأنه ليس لحكم شرعي وقوله بعد ثبوته يخرج به رفع
الحكم الشرعي بالنوم والغفلة • فإن رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل قبل ثبوت الحكم
عليهما وقوله بنص احتراز عن الإجماع والقياس فإنهما ليسا بناسخين قال صاحب البديع
ومن أجاز النسخ بالفعل يقول مكان قوله بنص قوله بدليل وفيه نظر لأنه يشمل القياس
والإجماع المحترز عنهما والأولى أن يقال بدليل خلا الإجماع والقياس متأخر عنه احتراز عن
رفع الحكم الشرعي بالمتصل كالخصوص إن كان مستقلاً والاستثناء إن كان غيره قيل النسخ
رفع بالنسبة إلى الله تعالى أيضاً لأنه تعالى يعلم أنه ينتهي الحكم بالنسخ والمنسوخ حكم الله فيكون
النسخ زواله برفعه ولا يكون زواله بنفسه إذ لو كان لما كان لنسخه معنى وهذا ضروري ولا معنى
للنسخ سوى حله بزوال الحكم الأول يدل عليه قوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية سمى
النسخ تبديلاً منه ولئن كان بياناً في حق الشرع فلا يجوز أن يكون في حقنا كذلك لا يقال
لا نعني بالدوام إلا ظن الدوام لا يتأتى في كونه بياناً • وأجيب بأن الرفع يقتضي الثبوت
والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة إلى علمه محال لأنه خلاف معلومه وأما بالنسبة
إلينا فإنه زال ما كان ظاهره الثبوت وخلفه شيء آخر فالتبديل فيه ظاهر فسميناه به قال
صاحب الميزان هذا غير مستقيم لأنه يؤدي إلى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في
الشرعيات والعقليات جميعاً • وأجيب بأن الحق عندنا واحد عند الله وأما بالنسبة إلى
العباد فيتعدد في الفروع حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره
ورد بأن وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقاً لجواز أن يكون معفواً محسوباً عند
الله حثاً على الاجتهاد وإن كان خطأ حقيقة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم وإن أخطأ
فلك أجر وتخطئة الصحابة بعضهم بعضاً • وأجيب بأنه إن أراد بقوله وجوب العمل لا يوجب
الحق الحق الحقيقي فمسلم وإن أراد به كونه حقاً في حق العمل فممنوع لأن وجوب العمل بما هو
خطأ من كل وجه ممتنع عقلاً وشرعاً فيكون بياناً في حق الحق الحقيقي ورفعاً بالنسبة إلى العباد
وهو أي النسخ كالقتل فإنه بيان أجل المقتول عند الله لأن المقتول ميت بأجله عند أهل

عج

جوب

ث

الحق بلا شبهة اذ لا اجل له سواه • قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والموت الذي حصل فيه انما هو بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه وفي حق القاتل
تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها حتى وجب القصاص على القاتل ان كان
عمدا والدية على العاقلة ان كان خطأ قال رحمه الله والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح •
عند المسلمين اجمع • وقالت اليهود لعنهم الله بفساده وهم في ذلك فريقان قال احدهما
انه باطل عقلا • وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه
لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام اما من رده توقيفا فقد احتج بان موسى
عليه السلام قال لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وان ذلك
مكتوب في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
واحتج اصحاب القول الآخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه
والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور النسخ في
احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين سواء كانت بالنسبة الى شريعة واحدة او اكثر عند
المسلمين اجمع • وقالت اليهود انه فاسد وافترقوا في ذلك فرقتين ذهب احديهما الى بطلانه
عقلا واخرى الى بطلانه سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا
القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام والمراد به ابو مسلم الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة
واحدة وانكر وقوعه في القرآن • قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف
بالعلم وان كان يعد من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف
وقع لهذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام فانه ثبت في
القرآن نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين بآية
المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يقر به فعنت واستحق عدم التكلم معه والاعراض عنه
ولا متمسك له بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بانه وصف كتابه بعدم
الابطال والنسخ ابطال لان ذلك ممنوع بل هو بيان ومعنى الآية انه لم يتقدم على هذا الكتاب
من كتب الله ما يبطله • احتج الفرقة التي قالت ببطلانه توقيفا بان موسى صلى الله عليه وسلم قال
لقومه تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات والارض
وزعمت ان ذلك مكتوب في التوراة وانه بلغهم بما هو طريق العلم يعني التواتر عن موسى عليه
السلام انه قال لا نسخ لشريعته • واحتج اصحاب القول الآخر بان الامر يدل على حسن المامور
به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده اي على ضد ما دل الامر والنهي
عليه فان نسخ الامر يكون بالنهي والنسخ في النهي يكون بالامر والاباحة فيقتضي النسخ
الى ان ما امر لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا في نفسه او غير نسخ
والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا على ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البداء والجهل
بعواقب الامور وذلك كفر وقد اقتصر الشيخ على هذه الشبهة الواحدة ولا علينا ان
نذكر من شبههم شيئا فمنها ما قالوا النسخ ان كان لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة له قبل
النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن لذلك يلزم العبث • واجيب
بان هذه الشبهة مبنية على اعتبار المصلحة والحكمة في احكام الله وهي قاعدة الحسن والقبح
العقليين وهي باطلة وبعد التسليم فالمصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال ومضرته في آخر وقد اندرج في هذا الجواب جواب
الشبهة التي ذكرها الشيخ في المتن ومنها ما قالوا ان الله تعالى ان كان عالما باستمرار

الحكم

الحكم الى وقت النسخ فينتهي الحكم بنفسه فلا رفع فلا نسخ وان كان عالما باستمرار الحكم ابدا فلا نسخ •
والا لزم خلاف ما علم الله تعالى • واجيب باختيار الشق الاول فانه تعالى عالم باستمرار الحكم
الى وقت النسخ وعالم برفع الحكم بالنسخ وعالم بانه لولا طريان النسخ لاستمر حكمه • ومنها انه
لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجوده وهو باطل اذ لا ارتفاع للمعدوم واما بعده
فكذلك لانه معدوم وهو لا يرتفع واما مع وجوده وهو محال والا لزم ارتفاعه حال
وجوده فيلزم الجمع بين النفي والاثبات • واجيب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الثابت
على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع قال
رحمه الله ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات
في شريعة آدم عليه السلام واستحلال الجزء لآدم عليه السلام وهي حوا التي خلقت منه وان
ذلك نسخ بغيره من الشرائع والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان
ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا
ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما يكون في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والامر
المطلق في حيوته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله
لا ان البقاء بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول البقاء قطعا فلم يكن في تبديل النسخ تعرض للحكم
الدليل الاول بوجه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي غابت عنا وهو الحكمة البالغة بلا
شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد ان حكمه الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء والعدم اسباب
الفنا او بقاء هو غير الايجاد والاجل معلوم عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا
لهذا مثله • ودليلنا على جواز النسخ ووجوده المستلزم لجوازه عقلا من جهة السمع والتوقيف
ان احدا لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وقد ورد في التورية ان
الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وان احدا لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم
عليه السلام وهي حوا التي خلقت منه وان ذلك نسخ بغيره من الشرائع وكذلك الجمع بين الاختين
كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام فانه ذكر في التوراة ان يعقوب خطب الصغرى
فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان نزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع بين
الاختين في حكم التوراة وكذلك العمل بالسبت كان مباحا في شريعة موسى عليه السلام
لاتفاق الخصم على ان السبت كان مخصوصا بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعته • فان قيل
ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم عليه السلام يحتمل ان يكون مخصوصا
بذلك القوم لضرورة او موقتا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا
بل رفعا للاباحة الاصلية او انتهاء للحكم بانتهاء وقته • اجيب بانه قد ثبت بالتواتر امركم
ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي
ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل القطعي الى الظن • واما الدليل المعقول
فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك اي مدة الحكم غيبا عنهم ولو وقت الشارع
حكما في ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني صح من غير
لزوم قبح فكذا اذا بين امده متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم حقيقة هذا
وبيان ذلك انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل
البقاء والعدم على السواء لان النسخ في حياة النبي عليه السلام والامر المطلق في حياته عليه
السلام للايجاب لا للبقاء اي انه يقتضي ان يكون المامور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه
اصلا بل البقاء بعد الثبوت باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل يوجب العدم لا ان

البقا بدليل يوجبه اي الامر الاول لانه لم يتناول البقا لغةً واذا لم يكن الامر موجبًا للبقا فلما
الدال على عدم البقا لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقا ما لم
يوجد المزيل بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو اي بيان المدة هو الحكمة البالغة بلا
شبهة لان شرعية الحكم لاحكام لمنافع تعود الى العباد لان الشارع منزه عن النفع وقد يتبدل
المنفعة بتبديل الازمان لا محالة فان الطبيب قد يامر المريض بشرب دوا معين ثم ينهاه
عن ذلك بعد زمان وذلك لا يكون بدا جهلا بل ذلك للاعلام وفور علمه وخبرته قوله
بمنزلة الاحيا والايجاد يجوز ان يكون متعلقا بقوله للايجاب ويجوز ان يكون متعلقا بجميع ما بعده
في الدليل المعقول ومعناه شان الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احيا شخص
وايجاده فان حكم الاحيا والايجاد الحيوة والوجود لا البقا والبقا لعدم اسباب الفنا
عند من يقول بان الممكن في حال البقا لا يحتاج الى تاثير من موثر يا بقا غير الايجاد عند من
يقول بافتقار الممكن في حال البقا الى تاثير الموثر وقيل كان المذكور بكلمة او وسقط الهمزة
من قلم الناسخ بدليل ما ذكره شمس الايمة والشيخ في شرح التقويم ثم البقا بابقا الله او بانعدام
اسباب الفنا ولا مشاحة في ذلك لجواز ان يكون الواو بمعنى او لكن حمل على ما ذكرنا
اولى من كونه اشارة الى مذهبي المتكلمين ولو قيل معناه البقا بعدم اسباب الفنا وانما
قال بابقا غير الايجاد لان الابقا اثبات البقا والايجاد اثبات الوجود والبقا غير الوجود
لجواز ان يقال وجد ولم يبق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات الا ان
كلمة غير لا تستعمل في صفات الله في اصطلاح اهل السنة فكان تسميته غيرا توسعا باعتبار
تغاير الامارة قوله وله اي للوجود اجل اي مدة معلومة عند الله فكان الاحيا
والاماتة بيانا محضا لمدة حيوة كانت معلومة عند خالقه حين خلقه وان كان غيبا عنا
وهذا لا يدل على البدا ولم يتطرق البدا في هذا اي النسخ بعد ايضا فلا يكون بدا وجهلا
وقد اعترض على اصل الدليل بوجهين الاول ان البقا لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ
بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب الثاني ان البقا لو كان بالاستصحاب وهو
ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في حال نزوله
وهو باطل واجيب عن الاول بان جواز النسخ انما هو في حيوته صلى الله عليه وسلم وخبر
الواحد فيه موجب للعلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به وعن الثاني بوجهين
بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فكلما
نزل على الرسول حكم فثبوته بالنص وبقاوه بالاستصحاب وبان لا نقول بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وكلاهما ليس بشي اما الا
فلان مطلق الاستصحاب ليس بحجة مطلقة عند علمائنا رحمهم الله واما الثاني فلانه
جواب غير مطابق للسؤال ولعل الاولى ان يقال قولكم لزم ان لا يكون نص ما في حيوة النبي
عليه السلام حجة لا يخلو اما ان يكون المراد بها بالنسبة الى من لزم الحكم حال النزول او
فان كان الاول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة وان كان الثاني فهو بالنسبة اليه حال ايجاب
لا حال بقا قال رحمه الله فهذا حكم بقا المشروع في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم
فاذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقا بعد نا بدليل يوجبه فصار يقينا
لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحي بقيت حياته لعدم الدليل على موته فكذلك المشروع
المطلق في حياة النبي عليه السلام واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت عندنا
تحريف كتابهم فلم يبق حجة هذا الجواب دخل لغيره لو كان الامر كما ذكرتم لزم ان لا يكون

الاحكام

الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا ببقائها على الاستصحاب الذي هو ليس بحجة وتقرير
الجواب هذا اي بقا الحكم بالاستصحاب على احتمال العدم حكم بقا المشروع في حيوة النبي
صلى الله عليه وسلم لاحتمال ورود النسخ فاما اذا قبض عليه السلام عن غير نسخ فقد صار
البقا ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فانه
ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين فصار البقا يقينا لا يحتمل النسخ بحال ثم زاد توكيدا
بقوله فاذا غاب الحي بقي حيوته لعدم الدليل على موته اشار به الى حيوة المفقود الثابتة
بالاستصحاب فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم قوله واما
دعواهم التوقيف جواب عن تمسكهم بالدليل السمعي الذي تقدم ذكره ووجه بطلانه ما ذكر
انه ثبت عندنا تحريف كتابهم بالدليل القطعي فلم يبق نقلهم حجة ولهذا لم يجز الايمان
بالتورية التي عندهم اليوم بل يجب بالتورية التي انزلت على موسى صلوات الله عليه ولان
الدامغ احبارهم لم يحتج على محمد صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك
عندهم لاحتج واحد ولو احتج لاشتهر كما اشتهر سائر امورهم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
قال رحمه الله باب بيان محل النسخ محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة
والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم
يحتمل النسخ والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع
جل ذكره باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شي من اسمائه وصفاته النسخ
قال واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة بالتابيد
نصا وبالتابيد دلالة والتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قول الله تعالى خالدين فيها ابدا
ومثل قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد به الذين
اتبعوا المسيح عليه السلام والقسم الثاني مثل سائر شرائع النبي عليه السلام التي قبض في
انها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده
ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه مثل الاستثنا باطل لان النسخ
في هذا كله بدا وظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى يتعالى عن ذلك فصار الذي
لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل
التوقيت لم يجب بقاوه بدليل يوجب البقا كالشرائع التي ثبت بها الملك دون البقا فيعدم
الحكم لانعدام سببه لا بالناسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبدا ولا يصير الشي
الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة بل في حالتين لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم فحقيقة
لا بد من ان يكون محله حكما في نفسه يحتمل بيان المدة والوقت واحتمال ذلك بوصفين
احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم حتى يوجد حينا ويبقى اخر والثاني
ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اذ لو كان ملحقا به ذلك لكان النسخ قبله
بدا كما سنذكره والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون واجبا وصفه
او ممكنا والثالث اما ان يكون مما اقترن به تابيد او توقيت او مما لم يقترن به ذلك
فهو خمسة اقسام فالاول كذات الباري وصفاته كالعلم والقدرة من صفات الذات
والخلق والاحيا والرزق من صفات الفعل وكاسمائه مثل الرحمن الرحيم العليم الحليم
فانها قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شي منها العدم فلا يكون محلا للنسخ والثاني كشريك
الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون محلا للنسخ والثالث ما قرن به تابيد
صريحا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال

فلما اقترن به الابد صار محتملا للزوال ● وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين
كفروا الى يوم القيمة والمراد بالمتبعين هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان
اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى كذا في
الكشاف او دلالة كشرايع نبينا التي نص صلى الله عليه وسلم على قرارها فانها
موبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ الا
بوحي على لسان نبي فان قيل الاتيان من الاخبار والاخبار مما لا تحتمل النسخ لان خلف
الخبر في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ اجيب بان المراد
بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره واعلم ان ذلك مختلف فيه فان بعض المعتزلة
والاشعرية جوزوا النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال
مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة او قال لاعذبن الزاني ابدا ثم قال
اردت به الف سنة لان الناسخ في ذلك يبين ان المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم
يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة والخبر فلو
اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنعه
في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمنع
من الثبوت واستدل بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله لادم ان لك
ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوآتهما وبظواهر ايات الوعيد
كقوله ومن يقتل مومنا متعمدا وقوله ومن يعص الله ورسوله الاية فانهما نسخا بقوله
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ● وذهب جمهور العلماء الاعلام
صحته وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه لا يقال اعتقدوا الصدق
في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بدا او جهل وذلك على
الله محال ونحن لا نسلم صحة ارادة تسعمائة من الالف ولا صحة ورود النسخ على ما لحق به
توقيت وتابيد على ما سيجيء واما قوله يمحو الله ما يشاء فقد قيل معناه يمحو من ديوان الحفظة
ما ليس بحسنة ولا سيئة ومجال الكلام في الاية واسع فلا يكون نصا ● وقوله ان لا تجوع
الاية من التقييد والاطلاق لا من النسخ وفيه نظر لان تقييد المطلق نسخ عندنا وكذلك
ايات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة وهذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع
اما لو كان فيها فهو والامر والنهي في جواز النسخ سواء ثم ان عدم جواز نسخ ما كان موبدا
بتابيد صريح انما هو مذهب الجصاص وابي منصور الماتريدي والقاضي ابي زيد والشيخ
وشمس الائمة وصاحب البديع ومن تابعهم وذهب غيرهم الى جواز نسخ الموبد والموقت
مستدلين بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع
الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون مع ذلك كون المخاطب موبدا ثبوت الحكم في بعض
الازمان كما في الفاظ العموم فان لفظ التابيد قد يستعمل في العرف للمبالغة لا للدوام
يقال لازم فلانا ابدا فيجوز ان يكون في استعمال الشرع كذلك وتبين بلحوق الناسخ ان
المراد به المبالغة لا الدوام ● واحتج المانعون بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد يودي
الى البدا لان معنى التابيد الدوام والنسخ يقطع الدوام ولو صح ان التابيد بمعنى التنصيص
على كل وقت من الاوقات والنسخ لا يجري فيه فكذا فيما هو في معناه ولان التابيد يفيد الدوام ●
في الخبر كما في تابيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فنائهما وحمل قوله خالدين فيها ابدا
على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام لعدم الفرق في دلالة اللفظ على

مفهوما

مفهوما فيها لغة ● وقولهم ان يكون المخاطب مريدا الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل
به في الكلام قرينة منطقية او غيرها فاما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا
اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه بدا لا انتقالا كتخصيص
العام متاخرا وليس ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متاخرة لانا نقول الصوم
واجب وجوبا مستمرا ابدا اما اذا كان كذلك فانه لا يقبل النسخ بلا خلاف لتاديته الى ●
الكذب والتناقض قوله والثالث يعني القسم الثالث مما يمتنع النسخ فيه بسبب لحوق
تابيد فيه فانه جعل ذلك ثلثة اقسام تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وقد مر
بيانهما وتاقيت والخلاف في جواز النسخ فيه كالخلاف في الذي اقترن به التابيد صريحا
قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه
فايدة وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى تمتعوا في داركم
ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام وكلامنا فيه الا ان يقول المقصود
يحصل بايراد المثال سواء كان في الخبر او غيره كما مر وفيه نظر لان تزرعون بمعنى ازرعوا
بدليل قوله فذروه في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فان كلا منهما حكم موقت
بوقت ● واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة
الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة ورد بانها موقتة بانكار مدة الحيض وبطلوع
الفجر قوله فصار هو حاصل ما تقدم يعني فاذا عرف ذلك صار الذي لا يحتمل النسخ
اربعة اقسام في هذا الباب وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما لا يحتمل
الوجود وما التحق به التابيد صريحا كان او دلالة وما التحق به التوقيت وهو الذي يحتمل النسخ
قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاوه بدليل يوجب البقا فقوله مطلق
احتراز عن المقيد بالتابيد والتوقيت ● وقوله يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمله هو
كالايمان بالله وصفاته وقوله لم يجب بقاوه بدليل يوجب البقا احتراز عن الشرايع التي
نص عليها رسول الله عليه السلام وهو صفة لقوله حكم بعد صفة ومثل بالشرا فانه
يثبت الحكم في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاوه اذ لو اوجب البقا لما صح الاقالة في حالة
الابتدا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المزيل اذا قارن المثبت لم
يعمل كما لو قال انت طالق مع نكاحك ● وقوله سنقدم تمهيد للجواب عن كلام اليهود
في دعواهم لزوم البدا والتناقض وذلك لان الحكم اذا لم يكن بقاوه بدليل يوجب البقا
بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ لعدم سبب بقايه وهو الدليل
المزيل لتبدل ذلك العدم بوجود الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال
والازالة ليلزم منه البدا والتناقض وقيل المراد بالسبب ههنا هو المعنى الداعي الى
شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المولفة
قلوبهم من الزكوة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين فيكون ورود الناسخ امارة على انتهاء
السبب لا ان يكون متعرضا بنفسه للابطال فلا يودي الى التضاد والبدا ولا يلزمهم
اجتماع الحسن والقبح في شيء في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما في شيء واحد في
حالتين وهو غير مستبعد فضلا عن الاستحالة قال رحمه الله فان قيل ان الامر
بذبح الولد في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ وصار الذبح بعينه حسنا بالامر قبيحا
قيل لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا وهو انتهى الحكم ولم يكن بل كان

ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفدا دون النسخ وكان ذلك ابتلا استقر
حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في اخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير
قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفدا الحاصل لمعرة الذبح مبتلي بالصبر والمجاهدة الى الحالة
المكاشفة واما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد سمي فدا في الكتاب لا نسخا فثبت
ان النسخ لم يكن لعدم ركنه. قيل هذا سوال يرد على قوله ولا يصير الشي الواحد حسنا وقبيحا
في حالة واحدة وتقريره ان ابراهيم عليه الصلاة امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة
بدليل ان ذبح الولد حرم بعد ذلك فصار ذبحه منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة
فداء وفي ذلك اجتماع الحسن والقبح في شي واحد في وقت واحد فاما عامة الاصوليين
فقد قالوا لا يفهم احد من الامر بذبح الولد ذبح الشاة فلا يكون الامر بذبح الولد امرا
بذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مستقل مضاف الى الشاة وتبين انه كان مامورا
بالاشتغال بمقدمات الذبح ولهذا لما اشتغل بمقدماته سماه الله محققا للرويا
والدليل على ذلك قوله اني ارى في المنام اني اذبحك وهو نبي عن الاشتغال بمقدماته
ولو كان مامورا بحقيقة الذبح لقال اني ذبحتك الا ان الشاة سميت فدا لتصورها
بصورة الفدا وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد وهذا كما ترى ليس
بشي لانه متردد فتارة يقولون الامر كان بذبح الولد وتارة يقولون كان مامورا بالاشتغال
بمقدمات الذبح فقد عمل وفرغ منها فكيف يكون نسخا وقالوا ان ذبح الشاة كان بامر
اخر وهو نافي تسمية الفدا. واما الشيخ فقد اجاب بالمنع بقوله لم يكن ذلك بنسخ
اي لا نسلم ان الحكم الثابت بالامر انتسخ بذبح الشاة بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا بعينه
ولهذا سماه الله محققا لرؤياه والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الا ان المحل الذي اضيف اليه
لم يحله الحكم على طريق الفدا دون النسخ ولعل الذي حمل الشيخ على ذلك تسمية الشاة فدا فان
الفدا لغة اسم لما يقوم مقام الشي في قبول المكروه المتوجه عليه كمن رمى سهما الى غرض فتقدم
على المرمى اليه احد فقتله ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى
المحل الذي قصده وفي الشرع ايضا الفدا انما يكون مع قيام ما وقع عنه الفدا كالفدا عن
الصوم للشيخ الفاني فان حكم الاصل باق في حقه حتى لو قدر على الصوم بعد ما فدى لزمه
الصوم واذا كان الفدا ما ذكرنا لغة وشريعة وقد سميت الشاة فدا اقتضى قيام الامر
الاول وهو نافي للنسخ لانه انتهاء الحكم ولم يوجد فقوله الا ان المحل الذي اضيف اليه يجوز
ان يكون جوابا عن سوال تقريره لو كان الحكم بعينه ثابتا لزم وقوعه واللازم باطل بالضرورة
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقتضي ثابت والفاعل ممتثل مامور والمحل قابل والمانع
منتف فيلزم الوقوع وتقرير الجواب انا لا نسلم انتفا المانع فان المتولدات بخلق الله
عند اهل الحق ولم يخلقها فوجد المانع فثبت انتفا النسخ لعدم ركنه وهو كونه بيانا لمدة
الحكم الاول **قوله** وكان ذلك جواب عما يقال ما الحكمة في ايجاب ذبح الولد اذا لم
يجب ذبحه وتقرير الجواب كان ذلك ابتلا اي لتحقيق معنى الابتلا في حق الخليل حتى يظهر منه
الانقياد والاستسلام على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد المجاهدة
على معرة الذبح اي شدته مبتلي بالصبر والمجاهدة الى الحال الكاشفة واذا كان كذلك
كان ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول فيه بالنسخ فلا اجتمع الحسن والقبح
في شي واحد لانتهاء الموجب للقبح وبقاء الامر الموجب للحسن هذا ما ذكر في توجيه كلام
الشيخ في هذا الموضع والذي اقول في توجيه كلامه في هذا الموضع ان هذا السوال ان

كان من

كان من منكري النسخ كان ذلك قولا منهم بجواز اجتماع الحسن والقبح في حالة واحدة وذلك
يؤدي الى جواز النسخ لان المانع من جوازه ذلك عندهم فكان تحرير السوال عائدا اليهم
وان كان من غيرهم فكان توجيهه ان يكون الشي حسنا وقبيحا لا يستلزم انتفا النسخ فانهما
قد وجدا في قصة ابراهيم مع ان النسخ موجود فيها كان الجواب ان يقال هذا لا يضرنا
لان اجتماعهما ان كان مستلزما لانتفا النسخ فنحن نمنع وجود الملزوم وان لم يكن مستلزما
فلا يمنع جواز النسخ وان كان توجيهه النقض على انتفا صيرورته حسنا وقبيحا باجتماعهما
في قصة الخليل فيكون نه ضعيف الورود لاستقرار استحالته في بداية العقول فالجواب
بطريق المناقضة كما اشار اليها الشيخ وهو انا لا نسلم ان الحسن والقبح اجتمعا في ذلك
لان النسخ لم يوجد ثمة فان النسخ بيان مدة الحكم بالانتها ولم يوجد بل كان ذلك الحكم بعينه
ثابتا وبيانه ان الخليل عليه السلام اوحي اليه بذلك في المنام وهو قابل للتاويل كما ان
يوسف عليه السلام انه يسجد له احد عشر كوكبا والشمس والقمر وكان تاويله ما كان
وراي نبينا صلى الله عليه وسلم انه اعطي سوارين فاولهما بمسيلمة الكذاب والاسود
العنسي فحينئذ يمكن ان يكون تاويل رويا الخليل عليه السلام ذبح الكبش لكن الله تعالى قد
اخفى عنه وظن صلوات الله عليه انه محمول على الظاهر فاقدم على امتثال ما امر به باجرا
الذبح في المحل الذي اضيف اليه ظاهرا الا انه لما لم يكن مرادا في الحقيقة لم يخلق الله التولد
اي الانقطاع الذي هو مطاوع القطع على ما هو المذهب الحق فلم يحل الحكم في محله على
طريق الفدا **وقوله** على طريق الفدا دون النسخ الفدا اشارة الى انه المامور به في [illegible]
وانما سماه فدا ظاهرا دون النسخ فان نسخ الشي بنفسه محال **وقوله** وكان ذلك
ابتلا يمكن ان يكون جواب سوال تقريره فائدة ذلك الايجاب واضافة الامر الى ما ليس
بمراد محالا وتقرير الجواب كان ذلك ابتلا والدليل على هذا قوله استقر حكم الامر فصح
ما قبله لكمال الاتصال لكونه استينافا فكان قائلا قال لما وجه كونه ابتلا وكيف
ذاك صفه لي قال لانه استقر او هو بيان وتفسير لكونه ابتلا فسر كونه ابتلا بان حكم
الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام استقر في اخر الحال على ان المطلوب
منه في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه بان يسمى ذبيح الله لا ان يصير قربانا
حقيقة مكرما بالفدا الحاصل الذي هو دافع لمعرة الذبح اي لشدته مبتلي بالصبر
والمجاهدة الى الحال المكاشفة ولفظ المكاشفة اصدق شاهد على هذا التوجيه عند
من له ذوق فثبت بهذا ان حكم الامر حقيقة لم يكن مستقلا قبل الفدا والنسخ انما يكون
بعد استقرار المراد لا قبله **وقوله** مكرما ومبتلي يجوز ان يكونا خبرين ليصير بعد
الخبر وهما متعلقان بالولد حينئذ ويجوز ان يكونا حالين فيمكن ان يكونا عن كل واحد
من الوالد والولد وقوله الحاصل لمعرة قيل ضمن الحاصل معنى الدافع ويجوز
ان يكون باقيا على معناه اي مكرما بالفدا الحاصل من عند الله لاجل دفع شدة الذبح ويكون
مجازا بالحذف قوله وقد سمي فدا في الكتاب لا نسخا استشهاد بلفظ الكتاب على ما ذهب
اليه لما عرف من معنى الفدا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه والله تعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب بيان شرط النسخ وهو التمكن من عقد القلب
فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان
حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل القلب بانفراده وعمل القلب
هو المحكم في هذا الباب عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن

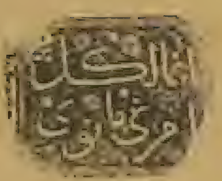
قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهي وبكل امر نصًا فيقال افعلوا كذا ولا تفعلوا
كذا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البدا
والغلط والحجة لنا ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس وكان ذلك بعد العقد قبل التمكن من الفعل لانه عليه السلام اصل هذه الامة
فصح النسخ بعد وجود عقده ولم يكن ثمة تمكن من الفعل ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد
وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان
الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته
يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه
لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا ولان
الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل في
احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صح ان يكون مقصودا دون الفعل
الا ترى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القايل افعلوا على سبيل الطاعة
امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازمًا والاخر يتردد بين
الامرين ● للنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق فيه كون
الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت يزيل التعبد ولا يسمى ذلك نسخا
وكذلك ازالة الحكم العقلي بالشرع لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا ومتاخرا فان
الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر الشيخ هذه الشروط لان تعريف
النسخ يتضمنها والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط
البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثلها فانها شرط عند قوم ومنها
التمكن من الفعل وعقد القلب له واتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جايز والمراد
التمكن ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به واختلفوا
في جوازه قبل التمكن منه وتصور ذلك على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن
من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمن يسع الواجب كما اذا قيل صم
غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم وذهب
اصحابنا كابي منصور والقاضي ابي زيد والخصاف وبعض اصحاب الشافعي وبعض
الحنابلة وجمهور المعتزلة الى ان التمكن من الفعل شرط وذهب اكثر الفقها وعامة اهل ●
الحديث الى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو مختار الشيخ ومتابعيه وهذا الخلاف بناء على
ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب اصلا اي هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط
لانه لازم على كل اعتقاد برد لعمل البدن تبعا يعني انه من الزوايد التي تحتمل ان يكون
النسخ بيانا للمدة وتحتمل ان لا يكون وعندهم هو بيان لمدة العمل بالبدن قالوا لان
العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي وكل ما هو مقصود بهما هو المتصف بالحسن
والقبح فعمل البدن هو المتصف بالحسن والقبح ● اما الاول فلانه يقال افعلوا كذا و
ولا تفعلوا كذا وهما يصرحان بدلالتهما على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر
لا على العزم والمنع عنه ● واما الثانية فلان المامور به هو الذي يتصف بالحسن والمنهي ●
عنه هو الذي يتصف بالقبح فاذا وقع النسخ قبل التمكن منه كان بدا او غلطا وحجابنا
الشافعيين وذلك باطل ولنا في ذلك وجوه ● منها ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع
والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة

ليلة المعراج

ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل بعد العقد ● فان قيل الحديث غريب
والمعتزلة ينكرون المعراج ومن اقر به من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادة
القصاص ومن سلم لا يلزمه التمكن من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك
مع كونهم مامورين به فان الامر بخمسين صلوة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له وللامة ولئن ●
سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي هو بينا والخبر المخالف للدليل العقلي غير مقبول
ولئن سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض اليه ذلك فاذا
اختار الخمس تقرر الفرض ● اجيب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه
لانكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك
مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث والنبي صلى الله عليه وسلم اصل هذه الامة وكان
مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور شفقته كما ابتلى
بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي كما سنبين وثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم
سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم
يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية قيل في عبارة الشيخ نسا
لانه يستدل على اعتقاده صلى الله عليه وسلم وعدم تمكنه من الفعل وحينئذ لا مدخل ●
لقوله لانه عليه السلام اصل هذه الامة والجواب انه ضمن جواب سوال آخر فيه وهو
ان يقال لم يثبت الاعتقاد في حقنا مع تكليفنا اياه لعدم علمنا بذلك فاجاب بذلك ●
قوله ولم يكن ثمة تمكن من الفعل فيه بحث لانه ان اراد به التمكن من فعل خمسين صلوة
كلها فمسلم ولكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح الجزء من الفعل كاف
لذلك كما نبينه وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب عنه
بان المراد هو الثاني ولكنه كان مامورا باداء خمسين صلوة في الارض ولم يتمكن
من ذلك قبل الرجوع اليها ● ومنها ان النسخ بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من
جزء من الفعل صحيح بالاجماع وان كان ظاهر الامر يحتمل كله وصحة ذلك باعتبار وجود ما يصلح
مقصودا بالابتلاء موجود في المتنازع فيه لان عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته ●
يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل بدليل ان الابتلاء وقع به مقصودا
فان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا الاعتقاد الحقية والوقوع دليل الجواز
فيكون النسخ في المتنازع فيه ايضا صحيحا وفيه بحث لان مراد الشيخ بالادنى اما ان يكون
ادنى ما يطلق عليه الفعل وهو جزء من المامور به كما يدل عليه ظاهر كلامه او وجود اصل
الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق الامر بان قيل مثلا افعل كذا في المستقبل فاوجد اصل
الفعل ثم نسخ كما فسر الشارحون به كلام الشيخ فان كان الاول فهو صحيح لكن الشارحين قالوا
انه هو المتنازع فيه وان كان الثاني فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل ولان مطلق الامر لا يدل
على التكرار ليتناول الفعل في جميع العمر وكونه استدلالا لجواز النسخ على جوازه قبل التمكن
وذلك ليس بصحيح لعدم دلالة العام على الخاص والجواز المراد هو الثاني قوله
فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل قلنا ممنوع لانه نسخ لما سياتي في المستقبل لا الذي فعل
في الماضي قوله ولان مطلق الامر لا يدل على التكرار قلنا مسلم وقد ذكرنا قبل هذا
ان مطلق الامر في حيوة النبي عليه السلام للايجاب لا للبقا بل البقا باستصحاب الحال
على احتمال العدم بدليله لا ان البقا بدليل يوجبه وهو الامر الاول لانه لم يتناوله لغة
فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فقول الشارحين مما ساو

سطلق الامر معناه بانضمام استصحاب الحال **قوله** ولكونه استدلالا لا بجواز النسخ على جوازه
قبل التمكن قلنا لا استبعاد في ذلك بل النسخ لا يوجد الا قبل التمكن من الفعل لان النسخ رفع
التكليف ورفع التكليف بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومعه لذلك لاستلزامه اجتماع
النفي والاثبات في وقت واحد فتعين ان يكون قبل الفعل بعد التمكن من الاعتقاد لعدم
القائل بتسوية الفصلين فالدليل الدال على جوازه دال على كونه قبل التمكن من الفعل ورد
هذا الوجه بانا نلتزم الاستدلال بالحجة في المتشابه ويمنع كون صورة النزاع من ذلك وعورض
بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدلولكم ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لان حكم الامر وجوب
الفعل وهو يقتضي الوجود والوجود في زمان لا يتسع الموجود تكليف بما ليس في الوسع والبقا
على وجوب الاعتقاد غير صحيح لانه لا يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غيره والاول
باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل بالاجماع فاعتقاد ما ليس بواجب واجبا لا يجوز
والثاني كذلك لان ايجاب اعتقاد فعل غير واجب لا يجوز والجواب ان الابتلا بعقد
القلب اقوى من الابتلا بعمل البدن لما تقدم في اول الكتاب وقد اجمعنا ههنا ان الادنى
يصلح ان يكون مناط الحكم فلان يكون الاقوى كذلك بطريق الاولى ولا نسلم ان الوجوب
يقتضي الوجود فان عندنا الامر بما لا يريد الله وجوده جائز لفايدة الوجوب والبنا على
اعتقاد فعل واجب صحيح **قوله** والاول باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل
ممنوع ودعوى الاجماع فيه باطلة فان مذهبنا ان الوجوب يثبت على من ادرك الجزء من
وقت الصلوة بالبلوغ او الاسلام والتمكن من الفعل غير موجود والكفارة تجب على من
حلف ليصعدن السما في الحال من غير تراخ الى مدة التمكن ومنها ان العمل لا يصير قربة
الا بالعزيمة بالاتفاق ولقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد
تصير قربة بلا فعل لقوله صلى الله عليه وسلم من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة فكانت
عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونها قربة وشرطا لكون غيرها قربة وما كان
كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلا والنازع مكابر وايضا الفعل في احتمال السقوط
فوق العزيمة فان الاقرار فعل يحتمل السقوط وكذلك الطاعات يحتمل السقوط بعوارض
والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط والصلوة عن الحايض يسقط فعلا لا
اعتقادا وما كان ابعد من السقوط في الشرع فهو اولى بكونه مقصودا وهذا ايضا
كالبديهي فهذا يجوز ان يكون وجها اخر ويجوز ان يكون تاييدا لما قبله وكلاهما ينقض
قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير **قوله** فاذا كان كذلك اي اذا كان الشان ما ذكرنا
صح ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل وقوله الا ترى توضيح لصلاحية الاعتقاد
مقصودا وجواب عن قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني ان حقيقة الحسن
للمامور به لا يثبت بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده فيلزم
ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل ليتحقق عين الحسن وانه يجوز بعد التمكن قبل الفعل بالاجماع
ولم يلزم منه بدا ولا اجتماع الحسن والقبح فدل على ان المقصود عقد القلب على حسنه
وقبحه لا فعله والتمكن منه كاف فيجوز قبل التمكن من الفعل ورد هذا الوجه بانه يستلزم
ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات وهو باطل فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة
فان الصلوة لا تصح قربة بدون الوضوء والوضوء قد يصير قربة بلا صلوة بالنية ومع ذلك
فان الوضوء لا يصلح ان يكون مقصودا بدون فعل اخر هو عبادة **والجواب** ان كلامنا
في شرط دل الدليل الخارجي على كونه مقصودا مستقلا ولا كذلك الوضوء بل هو كالابا

مع الفروع **قوله** وقول القايل جواب عن قولهم الفعل هو المقصود يعني اذا قيل فعلوا على
سبيل الطاعة كان ذلك امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بغير عقد القلب
على حقية المامور به فكان الامر موجبا لعقد القلب والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدهما
وهو عقد القلب مقصودا الا ترى انما لكونه اهم والاخر وهو الفعل متردد بين ان يكون مقصودا
وبين ان لا يكون ومن هذا يعلم ان الفعل في اوامر الله ليس بمقصود بعينه بل المقصود
هو الابتلا ولا يحصل الابتلا بدون وجوب الاعتقاد فيكون الاعتقاد من مواجب
الامر ولهذا لو فعل المامور به ولم يعتقد وجوبه لم يصح فعله فكان هو مقصود الامر بما
بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا الفعل لاحتياجهم الى النفع لا الابتلا وذلك
يحصل لا بالاعتقاد **قال رحمه الله باب تقسيم الناسخ** الحجج اربع



الكتاب والسنة والاجماع والقياس قيل الناسخ يطلق على الله تعالى كما يقال نسخ الله
التوجه الى بيت المقدس وعلى الحكم الثابت بالنص الناسخ كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ
وجوب صوم عاشورا وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القران بالسنة اي يعتقد
ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية والسنة وغيرهما وهو المراد ههنا والاظهر
ان اطلاقه على المتوسطين مجاز واما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله حقيقة وعلى
الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة بالعكس وقد وقع في بعض النسخ الحجج اربعة فيكون على تاويل
الدلائل او البراهين وانحصاره في ذلك قد تقدم دليله **قال** رحمه الله اما القياس فلا
يصلح ناسخا لما بينا ان [illegible] الله تعالى اتفق الجمهور على ان النسخ بالقياس المظنون جليا كان او
خفيا لا يجوز وعن ابن سريج من اصحاب الشافعي انه يجوز النسخ به لانه بيان كالتخصيص فما
جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وقال الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه
ويجوز بقياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لانه في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة احتج الجمهور باتفاق الصحابة على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت من الا
فكان اجماعا منهم على تركه بمقابلتهما قال عمر رضي الله عنه كدنا في الجنين ان نقضي فيه براينا
وفيه سنة رسول الله عليه السلام ومقتضى الراي في الجنين احد الشيئين اما ان لا يجب شيء



لعدم العلم بالحيوة او يجب كمال الدية فترك بالسنة وهو ما روي ان حمل بن مالك **قال**
لرسول الله عليه السلام اني كنت بين ضرتين لي فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا
ميتا فقضى رسول الله عليه السلام بدية المقتولة على عاقلة القاتلة وجعل في الجنين
غرة عبدا او امة وكان علي رضي الله عنه يقول لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهر الخف دون باطنه وبان
النسخ بيان مدة الحكم ولا نهاية مستندا الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن
واعتبار ابن سريج بالتخصيص منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص
بها جائز دون النسخ وما ذكره الانماطي ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم في
الاصل غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه
جاز النسخ به ايضا واختلفوا في جواز كونه منسوخا فمنع عبد الجبار في قول الحنابلة محتجين
بانه لو كان مستنبطا من اصل يبقى ببقايه فلا يتصور رفع حكمه مع بقا اصله وجوزه بعضهم
بدليل مقطوع به في زمن النبي عليه السلام لان حكم هذا القياس حكم النص القاطع فكما جاز نسخ
القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقطعي واما بعد الرسول عليه السلام فلو
عمل المجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع على ناسخه تبين انه كان منسوخا

في عهد الرسول عليه السلام واختار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ناسخه قطعيا
كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ناسخا فحينئذ زال العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم
له فلا رفع ولا نسخ قال رحمه الله واما الاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح
النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس
بحجة في حيوته عليه السلام لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه
البيان كان منفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا
بعده • عيسى بن ابان وبعض المعتزلة ذهبوا الى جواز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع •
محتجين بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين
قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام فدل
على جواز النسخ بالاجماع وبان الاجماع حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به
كالنص وعند الجمهور لا يجوز النسخ به لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام لاتفاقنا
على ان لا نسخ بعده والاجماع لم يكن حجة في حيوته لانه لا اجماع بدون رايه والرجوع اليه
فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة فكان البيان الموجب للعلم هو
البيان المسموع منه واذا صار العمل بالاجماع واجبا لم يبق النسخ مشروعا فعلم جواز النسخ
الاجماع ليس بحجة وحين حجية الاجماع النسخ غير مشروع فلا يجوز النسخ به قيل في هذا الدليل
لم يفصل بين كونه ناسخا للكتاب او السنة او الاجماع ولكن المصنف ذكر في اخر باب
الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز فيكون ما ذكره هنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب
والسنة به دفعا للتناقض وفيه نظر لانه لما ثبت ان الاجماع في حيوته عليه السلام
ليس بحجة تعين ان يكون اطلاق النسخ باعتبار الكتاب والسنة لا غير فلا تناقض اصلا ثم
ذكر في الفرق بينهما على ما اختاره ان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور
ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع
اخر على خلاف الاول وفيه نظر لان المجوز للنسخ به يجوز له ان يقول بجواز انعقاده على خلاف
الكتاب والسنة والا لما قال بجواز النسخ الا اذا خصص الفرق على مذهب المانعين •
فيندفع لكن العامة قالوا الاجماع لا يكون ناسخا لشيء ولا منسوخا به اما الكتاب والسنة
فلان حجيتهما تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب وسنة واما الاجماع فلان
الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يوجد ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل
على كونه صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يوجد ذلك الا بدليل شرعي متجدد
وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر
ذلك لهم فهو ايضا باطل فالكل باطل لعدم جواز بطلان الاجماع واستحالة حدوث كتاب وسنة
بعد النبي عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل لاستلزام اجماعهم على الخطا وفيه نظر •
لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطا فالذي ذهب اليه الشيخ اولى وتمسكهم بقصة عثمان ضعيف
لجواز ان يكون مراده بقوله حجبها قومك اطلاقهم الجمع على التثنية فيكون ثابتا بالنص •
لا بالاجماع فيكون الاجماع معينا لاحد مفهومي الجمع لا للنسخ فانه لا يدل على حجب الاخوين
اصلا والله اعلم قال رحمه الله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة
اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة
وكله جائز عندنا • وقال الشافعي رحمه الله يفسد القسمين الاخيرين واحتج بقوله تعالى ما ننسخ

من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك يتبين في الاثنين والسنتين فاما في القسمين الاخيرين
فلا واحتج بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فثبت ان السنة لا تنسخ الكتاب
واحتج بقوله عليه السلام اذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب
فاقبلوه والا فردوه قال ولان في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو
نسخ القرآن بسنته او سنته نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى • قد
ظهر مما ذكرنا ان الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخين ولا منسوخين فبقي نسخ الكتاب والسنة
متفقين او مختلفين وهو اربعة اقسام حصل بضرب الاثنين في مثله نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ
السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة وعكسه وكل ذلك جائز عندنا وجمهور الفقهاء والمتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة والمحققين من اصحاب الشافعي ونص الشافعي واكثر اهل الحديث على انه لا يجوز
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من
مذهب الشافعي والحارث بن سعيد (؟) والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في
رواية عنه • وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولم يرد به الشرع ولو ورد به كان جائزا وقال به
ابن سريج في رواية عنه وقال ابو حامد الاسفرايني ورد الشرع بالمنع من ذلك واما نسخ
السنة بالكتاب فهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر
الجواز فيها كعبد القاهر البغدادي والسمعاني والشافعي ذكر في كتاب الرسالة انه لا يجوز
واشار في موضع اخر فيه بالجواز فخرجه اكثر اصحابه على القولين والاظهر من مذهبه عدم
الجواز والاول بالحق الجواز كذا في القواطع • احتج من انكر الجواز في المسئلة الاولى عقلا بان المنسوخ
ما كان منسوخا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعده فلا يجوز ان يكون بعد
كونه منسوخا موقوفة عليه قيل ولعل هذا مبني على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فيما لم
يوح اليه فقال لما جاز الاجتهاد لم يؤمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان يكون السنة
صادرة عن اجتهاده ناسخة فيقع نسخ القرآن بالاجتهاد وهو لا يجوز واحتج من قال بعدم
الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية فانها تدل على ان الآية لا تنسخ الا بالآية •
وجه الاستدلال ان الله تعالى قال نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست خيرا من القرآن
ولا مثله لان القرآن كلام الله معجز والسنة كلام الرسول غير معجز ولانه قال نأت بخير والآتي
بالخير والمثل هو الله لاسناد الفعل الى ضمير الجلالة ولدلالة سياق الآية وهو قوله الم
تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يشعر بان الآتي هو الله وقد احتج بعضهم بهذه الآية في
المسئلة الثانية لعدم الجواز واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الاثنين اي الاتيان
بالمثل والخير انما يتحقق بين الاثنين فاما في القسمين الاخيرين فلا يتحقق ذلك قيل وهذا
الاحتجاج ليس بقوي لان ظاهر الآية يقتضي الاتيان بالمثل او الخير في نسخ الآية بقوله من آية
لا في مطلق النسخ • واحتجوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي فانه يدل على ان الرسول ليس له ولاية التبديل والنسخ تبديل وبقوله عليه السلام
اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه والناسخ
مخالف فوجب رده واحتجوا في المسئلة الثانية بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله عليه
السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لا بعد امتناعها وبقوله ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب تبيانا لحكمه لا رافعا ثم بين الشيخ
الدليل المعقول على وجه يشملهما وهو قوله ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر
صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة (؟) الطعن لانه لو نسخ القرآن بالكتاب او سنته

بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن واللازم باطل لوجوب صيانته عليه السلام عن ذلك فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الطاعن يزعم انه عليه السلام خالف ربه وكذبه فيما قال فكان التعاون به
اي بكل واحد اولى بان يجعل كل واحد سببا للآخر ومعينا له والله تعالى اعلم قال رحمه
الله واحتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبي عليه السلام لا وصية
لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث وبيانه
انه قال من بعد وصية يوصي بها او دين فرتب المواريث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت
معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه
على المعهودة فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان
احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى
الكعبة وهذا النسخ من قبيل الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى العباد
بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره
على حدود لازمة تعذر بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اشار
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره
الا ترى الى قوله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال النبي عليه السلام ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى احتج بعض
اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين
ووجه الاحتجاج ان هذه الوصية فرضت بموجب هذه الآية ثم نسخت بقول النبي عليه السلام
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية
ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته وهو بهذه
المثابة لا يقال ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق بطريق الارث فلا يكون منافيا
فلا يثبت به النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه انزل القرآن لكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته
مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى الوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم
فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته وفيه خرق الاجماع لانعقاده على انا ما وجدنا
صالحا لاثبات الحكم فهو المثبت وما وجدنا صالحا لنسخه فهو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم
والنسخ الى غيرهما طهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام قال الشيخ وهذا الاستدلال
غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث فانها نزلت بعد الوصية بالاتفاق
وبين ذلك بان الله تعالى رتب المواريث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة
فانها الوصية كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على
المعهودة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الله تعالى بين نصيب الوالد
بطريق الارث ولم يبين ان هذا المقدار بعد المقدار المفروض ولو بقي ذلك مفروضا
لبين بيانا لكونه باقيا بل رتب ذلك على وصية مطلقة فان النكرة مطلق كما تقدم فكان
معناه بعد مطلق الوصية نصيبهما هذا المقدار والمطلق يتحقق تحت فرد من الافراد فلم
يبق الوصية المفروضة لازمة بل بعد اي وصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب الوصية
المفروضة واذا انتفى الوجوب انتفى الجواز لما عرفت والى هذا اعني ما قررناه اشار
الشيخ بقوله فصار الاطلاق نسخا للقيد واما بطلان اللازم فلان الميراث مرتب على نكرة

للوالدين فلو صح

وهي مطلقة

وهي مطلقة كما تقدم وهي غير المعهودة لا محالة لانها الاسم المغايرة فان المعرفة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النسخ لم يلزم بذلك ولئن سلم ذلك اذا لم يدل دليل على خلافه
وقد اجمعت الامة على ان الوصية المذكورة غير تلك الوصية لان هذه تطوع والاولى كانت فرضا
وما قيل في التقويم ان آية المواريث اوجبت لهم ما لا بسبب آخر والايجاب بسبب لا يرفع الايجاب
بسبب آخر كان قبله ولان آية المواريث اوجبت ارثا بعد وصية او دين فوجب تقريرها لا رفعها
ضعيف لان آية المواريث اوجبت ما لا بسبب آخر لكن لا مطلقا بل مرتبا على ما يرفع الايجاب
بالسبب الاول ولانها اوجبت ارثا بعد وصية نكرة التي هي تطوع لما دل عليه الدليل فوجب
تقريرها لا رفعها والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات
حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة
الخمر بحرمتها والثاني بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتفي
بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرضية التوجه الى القبلة لم يسقط
ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ الامر بالذبح من الولد الى الشاة على قول
عامة الاصوليين وهذا اي نسخ الوصية للوالدين من النوع الثاني فان الله تعالى حول الحكم
الثابت باية الوصية الى كونه ميراثا باية المواريث وبيان ذلك ان الله فوض الايصاء في
الاقربين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف اي بان يوصي لحصة
كل قريب بحسب قرابته ثم لما كان الموصي لم يكن يحسن التدبير في ذلك لجهله وربما كان يقصد
الى المضارة فيه تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك على وجه تيقن انه الحكمة والصواب وقصره
على حدود لازمة لا يمكن تغييرها كالسدس والثمن والثلث والربع وغير ذلك تعرفها اي
تلك الحدود ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اي الى ما ذكرنا
من التحويل اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم الآية اي الايصاء الذي فوض اليكم تولى بنفسه
اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وذلك لان معنى يوصيكم يورثكم فالعدول عنه الى لفظ الايصاء لا يكون
خاليا عن حكمة عند من له شمة من البلاغة فضلا عن الكلام المعجز وهي الاشارة الى ذلك الايصاء
واستوضح النسخ ذلك بقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من هو انفع من
هؤلاء في الدنيا والآخرة فتخصصونه بمقدار نفعه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه اي الحق الثابت بالوصية لهم صار يعطى بالارث فلا وصية
لوارثه فانه بين بهذا التحويل لانه صلى الله عليه وسلم رتب بالفاء فلا وصية لوارث
وهي للسببية اي الاول يعني انتفاء الوصية بسبب تحويل الوصية المفوضة اليهم الى ايصائنا
المفروض المبين لان تفويض الوصية اليهم وجب لتبيين حق القريب بمقدار قرابته فاذا ما
تبين بيانا واضحا من صاحب الشرع لم يبق الوصية مشروعة لئلا يعود على موضوعه بالنقض
فبهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى في قوله وانتهى نوع تسامح لان هذا من نوع التحويل
لا الانتهاء الا ان يراد به التحويل فان فيه انتهاء وما قال بعض الائمة بعد تقرير هذا الوجه
انتهى حكم وجوب الوصية للوالدين ولكن لم ينته حكم جواز الوصية بهذا الطريق الا ترى
ان بالحوالة لم يسقط الدين واجبا في الذمة ولكن يسقط الذمة مطالبا لما وجوب الدين
عليها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب ضعيف
للزوم جواز التوجه الى بيت المقدس لانه نسخ بطريق التحويل واللزوم ان لا يكون انتفاؤه مستلزما
لانتفاء الجواز وهو خلاف المذهب ولانه يعود على موضوعه بالنقض قال رحمه الله
ومنهم من احتج بان قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة الا انا نقول

فيه

رُوِّينا عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة
واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الاية فان هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير
صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امراته ولحقت بدار الحرب ان يعطي ما غرم فيها زوجها
المسلم معونة له وفي ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة
من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اي غنمتم ● ومن اصحابنا من احتج على نسخ الكتاب
بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في الزواني بقول الله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ
بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهو ايضا
ضعيف لان النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى وقال
لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبته في حاشية المصحف الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب او لا نسخ بلا
ناسخ ونفي حكمه ولان قوله او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة معناه ولئن سلمنا ان
الرجم بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا النسخ فان الامساك في البيوت موقت بما هو
مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فانا وهذه معنى الى ان ويجوز ان يكون على حقيقته
لكنه يفيد ذلك لكونه معطوفا على حتى يتوفاهن ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر الحديث وتفسير المجمل بالسنة
جائز بالاتفاق ولم يتعرض الشيخ بان ذلك الخبر خبر واحد وهو لا يصلح ناسخا لما سيظهر
ان شاء الله ● واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فاتوا
الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا نفي ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم انتسخ
بالسنة اذ لا يتلى ناسخه في القران ● قال الشيخ وهذا اي الاستدلال بها غير صحيح لان
هذا اي قوله وان فاتكم شيء الاية نزل في شان من ارتدت امراته ولحقت بدار
الحرب ان يعطي زوجها المسلم ما غرم فيها معونة له **قوله** ان يعطي بدل عن قوله من وتقديره
لان هذا كان في اعطاء زوجها المسلم ما غرم فيها وفي ذلك اي في اعطاء من ارتدت امراته
ما غرم من الصداق معونة له في دفع الخسران اقوال مختلفة ● قال شمس الائمة يحتمل
ان يكون ذلك بطريق الندب فلا يكون منسوخا وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد
به الاعانة من مال الغنيمة لا من كل مال فيكون معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم في القتال
بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم اي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وقيل هو
منسوخ وناسخه اية القتال ● وقيل ناسخه يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وروي انه لما نزل قوله تعالى واسالوا ما انفقتم وليسالوا ما انفقوا ادى المؤمنون
مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات
الى ازواجهن المسلمين فنزلت وكذلك اختلف في تفسير قوله فعاقبتم قيل هو من العقبة
وهي النوبة شبه ما حكم على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك واداء
اولئك مهور نساء هؤلاء بامر يتعاقبون عليه اي يتناوبون كما يتعاقب في الركوب
فلما اختلف تاويلها لم يصح الاحتجاج بها على حكم معين وهو نسخ الكتاب وهذه الاحكام
التي ذكرنا في الايتين من رد المهر واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة
او من صداق وجب رده على اهل الحرب كلها منسوخة عند جمهور اهل العلم والله اعلم
قال الشيخ رحمه الله ومن الحجة الدالة على ان جواز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة

للتوجه

للتوجه في بيت المقدس او الثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع
الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبي عليه السلام وقد ترك
الرسول عليه السلام اية في قراءته فلما اخبره قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول
الله لكني ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم فاما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه
وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله له من النساء
ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله عليه الصلوة والسلام اهل مكة على رد
نسائهم ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ● لما فرغ من
تضعيف ما ذكره غيره في الاحتجاج في هذه المسئلة بين ما صح عنده فيه على وجه يشمل المسئلتين
جميعا وهو التوجه الى الكعبة فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة حين كان بمكة
فلما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة
قال الشيخ التوجه الى الكعبة ابتداء ان كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس لانه لا يتلى في القران فيكون دليلا لجواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك
فلا شك ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا انتسخ بالكتاب وهو قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب واذا ثبت احدهما ثبت
الاخر اما بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجواز بين واما عند الخصم فلشمول العدم بين ●
فان قيل التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم
دليل على انتساخه على ما يجيء ● اجيب بان شريعة من قبلنا تلزمنا على انه شريعة لنا سنة
لنبينا قولا او فعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب
السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ النبي عليه السلام فهي نسخ الكتاب بالسنة
ثم من الحجج الدالة على ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك اية في قراءته فلما
اخبره قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام
لو نسخت لاخبرتكم ووجه الاستدلال انه كان كاتب وحي وقد ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم
يرد عليه ظنه فدل على نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت نسخ الحكم
لان وجوب التلاوة والعمل بالحكم المتلو ثابتان بالكتاب قال ابو اليسر وهذا ضعيف
لان القران كان ينزل في ذلك الزمان فربما اعتقد انها نسخت باية اخرى نزلت قبيل هذا
الزمان ولم تبلغه لضيق الزمان ولعله ظن النسخ بالانساء فلا يتعين النسخ بالحديث والجواب
عن الاول ان احتمال نزول ناسخ ما انزل اليه ناسخا والاشتغال بقراءته غيره مع حضور كاتب
الوحي احتمال بعيد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به ● وعن الثاني ان نسخ الانساء انما يكون بنسيان
الناس لا بنسيان النبي وحفظ غيره وسهوا ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول
الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد يعني سوى هؤلاء اللاتي احللت لك بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام
اياها ان الله تعالى اباح له ذلك ● قال شمس الائمة اتفقت الصحابة على كونه منسوخا
وناسخه لا يتلى في القران فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر هذا
ضعيف اذ لا يجوز ادعاء النسخ لعدم الحرمة بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان
تحريم ما زاد على التسع محكم لاحتمال النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد والتعدية
المطلقة تتناول الابد يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن النبي صلى الله
عليه وسلم فكيف يجوز ان ينسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا انه نسخه فذلك ثبت

السنة صح

بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل ولا يصح الاحتجاج به وفيه
نظر من اوجه الاول انه رد لاتفاق الصحابة على ما نقل بنسخ الآية وهو لا يجوز • والثاني ان
العلماء لم يتفقوا على ان الحكم المؤبد بالتأبيد الصريح ليس قابلا للنسخ فلا يقوى الاستدلال
به • والثالث ان التأبيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ بعد ليس منهما • الرابع ان
قوله احل ما زاد على التسع لم يثبت ممنوع لثبوته بقول عائشة واتفاق الصحابة • الخامس
قوله ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن فكيف ان ينسخ استبعاد وليس فيه دلالة على الامتناع
لجواز ان يرضيهن الله بشيء آخر وبدل صحبتهن من ذلك الى شيء آخر • السادس ان قوله انا
احللنا لك لم يعرف تاريخه وليس بسابق فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع ومنها ان رسول •
الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه
ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال بالسنة وكان الصلح في
فلما ختم الكتاب جاءت سبيعة بنت حارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومي وقيل
صيفي بن الراهب فقال يا محمد اردد علي امرأتي كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم في حق
النساء وهو نسخ السنة بالكتاب **قال** رحمه الله والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم
وجاز لرسول الله عليه السلام بيان حكم الكتاب وقد بعث مبينا وجاز ان يتولى الله تعالى
بيان ما اجرى على لسان رسوله عليه السلام ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة ولا
اشكال انه يصلح ناسخا فاما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق
الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقي النظم من الكتاب وانتسخ الحكم بالسنة كان
المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة بل في ذلك اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته والله اعلم وظهر •
انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه قال جل ذكره وما ينطق عن الهوى واما الحديث
فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة وتأويل الحديث ان العرض على الكتاب انما
يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب وكان تقديم الكتاب
اولى واما قوله نأت بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد
دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن
حكم هذه الجملة • الدليل المعقول وعليه المعول ان نسخ احدهما بالآخر غير ممتنع عقلا ولم •
يرد سمع على امتناعه فوجب القول بجوازه اما عدم امتناعه عقلا فلان النسخ بيان مدة
الحكم لما تقدم وجاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم بيان حكم الكتاب لانه قد بعث مبينا
فدل على جواز نسخ الكتاب بالسنة ولان احد الامرين اما انكار المانع او ثبوت المدعى
لازم لان رسول الله عليه السلام اذا اخبر عن آية بانها نسخت من غير ان يتلو قرآنا فاما
ان يصدق في ذلك اولا والثاني كفر فالاول حق ولان النسخ بيان مدة الحكم وجاز ان يتولى
الله بيان ما اجرى الله على لسان رسوله عليه السلام لعلمه بتبدل المصلحة كما تولاه الرسول
بنفسه **قوله** ولان الكتاب دليل آخر على الجواز يتضمن بيان عدم الرد سمعا لكونه مشتملا
على الجواب عن الدلائل السمعية المتمسك بها على عدم الجواز ووجه ذلك ان الكتاب يزيد
بنظمه على السنة لكونه معجزا فصلح ناسخا لها لكونه خيرا منها واما السنة فانما ينسخ بها
حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق توجب ما يوجبه الكتاب فاذا بقي
النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة وحاصله ان

نسخ السنة

نسخ السنة بالكتاب نسخ بخير فدخل في قوله نأت بخير منها ونسخ الكتاب بالسنة باعتبار انها
لا ينسخ الا الحكم نسخ بالمثل فدخل في قوله او مثلها فكان كلا الوجهين جائزا فبطل هذا بما فصل •
ما ذكره من قصة ابي فانه قال ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى وذلك يدل على جواز نسخ نظم الكتاب
بالسنة • واجيب بان ما تقدم يدل على الجواز وهذا على عدم الوقوع فلا تنافي بينهما
ورد بان القصة تدل على الوقوع فكان تنافيا والجواب الصحيح ان يقال القصة تدل على
ظن جواز الوقوع وهذا الاستدلال على عدم الوقوع فاندفع التنافي وقيل معنى قوله فانما
ينسخ بها الى آخره على وجه تقوم السنة مقام نظم الكتاب في جواز اداء الصلوة وبهذا التأويل
ينتفي التناقض ايضا وهو بعيد **قوله** ولو وقع الطعن بمثله جواب عما قالوا من المعقول
ان نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن وتقريره لو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة فلانه يفضي •
الى ان يقال انه تناقض في كلامه وينقل عن الله كلاما متناقضا واما بطلان اللازم فبالاجماع
واعترض بان الطعن في نسخ الكتاب بالكتاب كان واقعا بدليل قوله واذا بدلنا آية
مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر لكن الله تعالى اجاب بقوله قل نزله روح
القدس من ربك بالحق فاندفع الطعن في تجويزه بخلاف ما نحن فيه • والجواب ان الجواب
انما يدفع الطعن عن نسخ الكتاب بالكتاب اما الطعن في نسخ السنة بالسنة فلم يتعرض
له فكان الواجب ان لا يجوز ولما علم انه صلى الله عليه وسلم صادق فيما يقول وانه مبلغ
لم يبق للطعن مجال مطلقا بل في ذلك اي في جواز نسخ احدهما بالآخر اعلاء منزلة الرسول وتعظيم
سنته من حيث انه تعالى فوض بيان الحكم اليه ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل
كلامه وتولى بنفسه بيان مدته والله اعلم **قوله** وظهر انه ليس بتبديل جواب عما •
تمسكوا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية والاشبه انه متعلق بقوله والسنة
في حق الحكم وحي مطلق وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه قال جل ذكره وما ينطق عن •
الهوى ان هو الا وحي يوحى الا انه وحي غير متلو وان احتمل ان يكون اجتهادا لانه في اجتهاده •
لا يقر على الخطا فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي واما الحديث فدليل لنا على ان نسخ •
السنة بالكتاب جائز فانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف للناسخ وهذا يقتضي ان السنة
اذا كانت متقدمة على الكتاب ترد بالكتاب وليس النسخ الا هذا قال شمس الائمة فقد قيل
هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب فان القرآن يدل على فرضية اتباعه
مطلقا يعني قوله وما آتاكم الرسول فخذوه وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون
مخالفا ظاهرا ولئن صح فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت بالنقل المتواتر
وفي اللفظ دليل عليه فانه قال اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم • قال الشيخ وتأويل الحديث
على تقدير صحته ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحة بحيث
ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى • واعلم ان كلام الشيخ يشير الى جواز النسخ بخبر •
الواحد فانه لم يبطل استدلال من استدل على النسخ فامسكوهن في البيوت بالسنة بانه
خبر الواحد • وروى قصة عائشة والناسخ غير مسموع بالكلية وبين ان نسخ السنة انما هو
للحكم لا للنظم وقد عرفت فيما تقدم ان خبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة وان لم يكن •
قطعي الثبوت واذا لم يتعرض للنظم الثابت قطعا كان الناسخ مثل المنسوخ فيكون داخلا تحت
المثلية وذكر في تأويل فاعرضوه على كتاب الله بان المراد اذا لم يكن في الصحة بحيث ينسخ
به الكتاب يعني باعتبار ضعف الرواية ولم يقل او لم يكن في الدلالة بحيث كذا وفي هذا

كله تلويح الى ذلك ولا فرق في نسخ الحكم على الوجه الذي ذكره بين المتواتر والمشهور وخبر الواحد
اذا كان قطعي الدلالة والنسخ انما يجوز في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم لا بعده والتواتر
والمشهور بعده فكما جاز نسخ الكتاب بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي
عليه السلام نسخ الكتاب بالسنة لا بخبر الواحد وعلى هذا يحتاج الى اضافة اتفاق الفقها
الى رواية عائشة رضي الله عنها في قصة حل ما زاد على التسع من النسا والله اعلم قوله
واما قوله نات بخير جواب عما تمسكوا من الاية بالصراحة فان المراد بالخيرية الخيرية فيما
يرجع الى مرافق العباد وهو الحكم دون النظم معناه اي نات بخير من معناه لان نظم القران لا يفضل
بعضه على بعض بل الكل في كونه قرانا قطعا سوا فكذا المماثلة يراد بها المماثلة في الحكم
والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم دون اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة
اصلح للمكلف او مساويا لما في الكتاب باعتبار الثواب وعزم على انا قد بينا ان نسخ حكم
الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة اي عن دلالة الاية فانها تدل على ان الكتاب ينسخ
بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما ان المفهوم ليس بحجة وفي بعض النسخ على عدم
الجملة اي على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ
وقوله انا قد بينا اشارة الى قوله واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون
نظمه الى اخره وقيل كلام الشيخ على هذه الاية انما هو بطريق التنزل فانها شرطية
وهي لا تستلزم امكان الطرفين كما في قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين
والحق انها دلالة على جواز النسخ على الوجه المذكور لان المقدم حق بدليل ما وقع من
تحويل القبلة وغيره وقد اجيب عن الاية بوجه اخر وهو انها لا تفيد ان الخير او المثل هو
الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الاية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب
نسخها على الاتيان باحدهما وهو دور ورد بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل لا يكون
ناسخا بل شيئا اخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما يفيد ان لو كان مدعى
المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا
من المنسوخ لانه بدله والاية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل وفيه نظر لانه يقول
كون الناسخ خيرا من المنسوخ او مثلا له مرتب على النسخ فلو كان جواز النسخ مرتبا على الخيرية
لدار والجواب عما تمسكوا بقوله تبيانا لكل شي الاية وهو انا لا نسلم ان المراد منه البيان
بل المراد به التبليغ وحمل التبيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا من لزوم
الاجمال والتخصيص فيما انزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالبعض
ولئن سلم ان المراد به البيان فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان وهذا هو الجواب عن قوله لتبين
للناس ما نزل اليهم والله اعلم قال رحمه الله ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي
عليه السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في
زيارة قبر امه واني كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا
لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدبا والحنتم والنقير والمزفت وان الظرف لا يحل شيا ولا
يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا لم يذكر الشيخ رحمه الله بيان نسخ الكتاب بالكتاب
لشهرته فان ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية نسخت باية القتال ونسخ
العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشر وذكر نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عليه
السلام اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد عليه السلام في زيارة
قبر امه ولا تقولوا هجرا ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين

فانهم

فانهم لما نهوا عن زيارة قبور المسلمين وقع الابتلاء الى قوله فقد اذن لمحمد عليه السلام في
زيارة قبر امه وكانت مشروعة وقيل انما نهوا عن زيارة القبور في الابتدا على الاطلاق لما
كان من عادة اهل الجاهلية انهم يندبون الموتى عند القبور وربما يتكلمون بالكذب
ولهذا قال عليه السلام ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم
باللغو عند القبور لان ذلك موضع ينبغي للزائر ان يتعظ به وعلى هذا قالوا لم ينسخ الا انه نهاهم
في الابتدا عن الزيارة لتحقق المنع عن الهجر وقيل الاذن ثبت للرجال دون النسا وهن
يمنعن عن الخروج لما روي ان فاطمة خرجت في تعزية الانصار فلما رجعت قال النبي عليه
السلام لعلك اتيت المقابر قالت لو اتيت ما فارقت جدتك يوم القيمة والاصح ان الاذن
ثابت للرجال والنسا فقد روي ان عائشة كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وقال عليه السلام اني كنت نهيتكم عن لحوم
الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدبا
والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيا ولا يحرمه ولا تشربوا
مسكرا الدبا القرع والحنتم جرة خضرا والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعا المطلي
بالزفت وهو القار وهذه اوعية تسرع بالشدة في الشراب ويحدث فيه التغير ولا
يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم قال رحمه الله ويجوز ان يكون حكم الناسخ
اشق من حكم المنسوخ عندنا لان الله تعالى نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ
الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق ههنا وقال بعضهم
لا ينسخ الا بمثله او باخف لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب الاخرة اختلف
العلما في جواز النسخ ببدل اشق بعد اتفاقهم على جوازه ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد
النوم في ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ التوجه الى بيت المقدس الى التوجه الى الكعبة
فذهب جمهور الفقها والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب
الظواهر منهم محمد بن داود الى عدمه واحتج الجمهور بالمنقول والمعقول اما الاول
فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في الابتدا على ما روي عن عمرو ومعاذ
رضي الله عنهم بعزيمة الصيام حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان
الصوم حتما اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف
عنهم واصفح بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتال
كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق لا محالة واما الثاني فلان مصلحة
المكلف قد تكون في الاشق الا يرى ان الطبيب قد يامر المريض بالدوا او بالغذا بحسب
ما يعلم من المصلحة واحتج النافون بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او
مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية ما هو خير حقا والاخف
خير كله والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز وبان الاشق ابعد في المصلحة واكثر اضرارا للمكلف
وذلك لا يليق بحكمة الشارع والجواب انا لا نسلم ان الاشق ليس بخير لان المراد به ما يرجع
الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب في الاخرة وان ما ذكروا من المعقول لازم عليهم
في نقل العباد من الاباحة الى مشقة التكليف ومن الصحة الى المرض ومن القوة الى الضعف
ومن الغنى الى الفقر فما هو جوابهم عن ذلك فهو جوابنا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب تفصيل المنسوخ المنسوخ انواع التلاوة
والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا
فمثل صحف ابراهيم عليه السلام فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلما وكل
هذا جايز في القران في حيوة النبي عليه السلام كما قال الله تعالى سنقريك فلا تنسى الا ما شا
الله وقال ما ننسخ من اية او ننسها فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون اي نحفظه من لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر ● المنسوخ
انواع الدليل في شرط الحكم والحكم وهو انواع نسخ الكل ونسخ البعض والزيادة اما النسخ
الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو وهو السنة اما نسخ الكتاب
فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون حكمه وعكسه والشيخ انما ذكر من
تفصيل المنسوخ تفصيل المنسوخ من الكتاب لا مطلق المنسوخ ولم يذكر غيره لان
العطف اذا انقرض ذلك سهل عليه استخراج الباقي ● قال المنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم
دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم اما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل
صحف ابراهيم عليه السلام فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرا ويعمل بها قال
الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا اما بصرفها اي
رفعها عن القلوب او هو من قبيل القلب وتقديره بصرف القلوب عنها اي عن المتلوة
قوله تعالى سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثنا
عن الفايدة ● قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان قوله ننسها يدل على
الجواز ايضا واما بعد وفاته عليه السلام فلا يجوز لقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون اي نحفظه من لا يلحقه تبديل صيانة للدين الى اخر الدهر فان الضياع
ما يحصل قصدا كما فعله اهل الكتاب والنسيان ينوبهم ما فيه يعدم الحفظ الا ان
حفظه الله تعالى ● وقال بعض الملاحدة ممن يتستر باظهار الاسلام وقصده اصلا
وبعض الروافض يجوز ذلك بعد وفاته عليه السلام وزعموا ان في القران ايات
في امامة علي وفي فضايل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم يبق بعد وفاتهم واستدلوا
بان ابا بكر رضي الله عنه قرا لا ترغبوا عن ابايكم فانه كفر بكم وانس يقول في القران بلغوا
عنا قومنا انا لقينا ربنا ورضي عنا وارضانا وهذا ليس في القران الان وهذه الاحاد
شاذة لا يكاد يصح شي منها ولئن ثبتت فهي محمولة على ان المحو عن قلوب الصحابة
سوى قلب الراوي كان قبل وفات النبي عليه السلام قال رحمه الله واما القسم
الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقها ومن الناس من انكر ذلك قال لان النص بحكمه
فلا يبقى بدونه والحكم بالنص يثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلما ان الايذا باللسان
وامساك الزواني في البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول
ومثله كثير ولان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قايم بمعنى صيغته وجواز الصلوة
حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فيبقى النص لهذين الحكمين
ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا
ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقا بهما وانتهى الاخر واما نسخ التلاوة
وبقا الحكم فمثل قراة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
لانه لما صح عنه الحاقه بالمصحف ولا تهمة في رواياته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي
حكمه وهذا لان للنظم حكما يفرد به وهو ما ذكرنا فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا

ايضا

ايضا وبقي الحكم بلا نظم وذلك صحيح في اخبار الوحي القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة
والقسم الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم صحيحان عند عامة الفقها ومن الناس وهم فرقة يسيرة
من المعتزلة من انكر ذلك اي الجواز في القسمين محتجين بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء ●
يحصل به واللفظ وسيلة اليه ولا اعتبار للوسيلة عند زوال المقصود فلا يبقى اللفظ
بدون الحكم كسقوط الطهارة لعد سقوط الصلوة بالحيض وهذا دليل القسم الثاني والحكم
بالنص يثبت والنص قد سقط بالنسخ فلا يبقى الحكم بدونه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانها المفروضة ولانه صار بمنزلة العلة فانتفاوها يوجب انتفاه كالملك الثابت
بالبيع لا يبقى بدون البيع بالفسخ ● واحتج عامة العلما بالمنقول والمعقول اما الاول في
نسخ الحكم فهو ان الايذا باللسان للزانيين وامساك الزواني في البيوت الثابتين بقوله
تعالى فاذوهما وبقوله فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقا تلاوة النصين
وكذلك الاعتداد بالحول الثابت بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج نسخ مع بقا هذا النص متلوا ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على النجوى ونسخ التخيير في
الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقا تلاوة الايات الموجبة لها ●
واما المعقول فما ذكره بقوله لان للنظم جواز الصلوة وما هو قايم بمعنى صيغته وهو الاعجاز وما
يترتب عليه من الوجوب والجواز والحرمة وغيرها هو حكم اخر غير هذين الحكمين وجواز الصلوة حكم
مقصود بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود
فيجوز بقا النص لهذين الحكمين والدليل على انهما امران يصلح ان يكونا مقصودين ما ذكرنا
ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا الاعجاز وجواز الصلوة واذا صلح النظم
لهما ابتدا فالبقا اولى فلذلك اي فلصلاح الحكمين لان يكونا مقصودين استقام
بقا النص ببقايهما وانتهى اي الحكم المتعلق بالمعنى كالجواز والوجوب وغيرها وخرج
الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان
مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقايه واما المنقول على نسخ التلاوة وبقا الحكم فمثل قراة ابن
مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فان قراته كانت مشهورة
الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر فلا يثبت كونه قرانا ومثل
قراة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراة سعد بن ابي وقاص وله اخ
او اخت لام فلكل واحد منهما السدس وفي رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله فانه لما صح عند هولا الحاقها بالمصحف ولا تهمة في رواياتهم فانه
لا يظن بهولا انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم حاشاهم عن ذلك وجب حمله على انه كان مما
تلي ثم نسخت تلاوته في حيوة النبي عليه السلام بصرف الله القلوب عن حفظها الا قلوب
هولا ليبقى الحكم بنقلهم فان اخبار هولا يوجب العمل فكان بقا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا
الطريق لان يكون النسخ بعد وفات النبي عليه السلام ● فان قيل القران انما يثبت بالتواتر
ولا تواتر فيما رووا فلا يثبت القراة فلا يتصور نسخ التلاوة ● اجيب بان القرانية تثبت
بالسماع من النبي عليه السلام واخباره انه من عند الله وقد تبين ذلك في حق هولا لا في غيرهم لكن
بصرف قلوب غيرهم لم يثبت القرانية في حقنا فلا يخرج من كونه قرانا حقيقة غايته ما في الباب
ان قرانيته ثبتت في الزمان الماضي بالظن وذلك لا يقدح فيما نحن فيه لان ثبوته هو
طريق القطع شرط فيما بقي بين الخلق لا فيما نسخ واما المعقول فلان للنظم حكما يفرد به لما
ذكرنا والحكم المفرد يجوز ان يكون منتهيا فيصح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا وبقي الحكم

المرتب على المعنى بلا نظم القران والحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة
فانها وحي غير متلو قال شمس الائمة يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلا يجوز بقاؤه بعد
نسخ التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وخرج الجواب عن قولهم ان الحكم ثابت بالنص ولا يبقى
بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له وفيه نظر لان انتفاء نحص العلة
يستلزم انتفاء نحص الحكم والاولى ان يقال ان النظم علة لفهم ابتداء لا لبقائه فلا يكون
انتفاؤه مستلزما لانتفائه فانا نجد انفسنا نفهم المعنى من اللفظ ونبقي ذلك المعنى حالا
في اذهاننا ولا نظم **قال** رحمه الله واما القسم الرابع مثل الزيادة على النص فانه
نسخ عندنا وقال الشافعي رحمه الله انه تخصيص وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي
على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عام في الكافرة
والمؤمنة فاستقام فيها الخصوص واما النسخ فتبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك
في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لا
لا محالة بل النسخ نسخ بكل حال وقلنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم اخر والنص المطلق
يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار نسخا اخر لان التقييد والاطلاق ضدان
لا يجتمعان واذا كان هذا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني وهذا
لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وكبعض الحد
حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا النسخ
بمنزلة نسخ جملته واما التخصيص فتصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم
مما تناوله النظم والقيد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد
عبارة عن الوجود فيصير اثباته نسخا بالقياس او بخبر الواحد وبان الخصوص اذا لم يبق مرادا
بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة
بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون الاثبات ابتداء ودليل الخصوص
للاخراج لا للاثبات ولا اشكال ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا اعلم ان اقوال
الناس في الزيادة وتفصيلها كثيرة فلنقتصر على ما ذكره الشيخ هنا من الخلاف بيننا وبين
الشافعي رحمه الله الزيادة على النص مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في
كفارة اليمين والظهار تخصيص وليست بنسخ وقال علماؤنا انها نسخ احتج الشافعي رحمه
الله بان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة والعام يستقيم فيه الخصوص فيستقيم فيها
الخصوص اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان العام يحتمل الخصوص اذا لم يقارنه بيان القرر واما
الاولى فبناء على اصله ان المطلق عام وبان الزيادة تقرير المزيد عليه وما يقرره لا
لا يكون نسخا اما الاولى فظاهرة لان قيد الايمان يقرر الرقبة لا انه يبطلها ولذلك
النفي يقرر الجلد لا انه يبدله واما الثانية فلان النسخ تبديل ورفع فان قيل الحاق
النفي بالجلد ان كان مقررا فليس تخصيصا لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي
وان جعلت الزيادة تخصيصا اجيب عن ذلك بتحرير المدعى وهو انا لا ندعي ان
تكون الزيادة تخصيصا لا غير بل المدعي انها اما ان تكون تخصيصا او لا يكون نسخا
واحتج علماؤنا رحمهم الله بان هذه الزيادة بيان مدة حكم وابتداء حكم اخر اي هي بيان
انتهاء حكم وابتداء حكم اخر وكل ما هو بيان مدة حكم وابتداء حكم اخر فهو نسخ فهذه الزيادة
نسخ اما الاولى فلان النص المطلق يوجب العمل باطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود
يصح التكليف به والحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم

واذا صار

واذا صار مقيدا صار نسخا اخر عن المطلق لان الاطلاق والتقييد متقابلان لا يمكن الجمع
بينهما واذا كان غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني فان المكلف
بالمطلق يخرج عن العهدة باي فرد كان من الافراد اذا اتى به واما المكلف بالمقيد فانه
لا يخرج عنها الا باتيان متخصص من ذلك فقد انتهى حكم الاول وهو تفريغ الذمة باي فرد
كان وابتدى بحكم اخر وهو التفريغ بفرد معين وقد وضح الشيخ هذا المعنى بقوله وهذا
لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اي بعض المقيد وقد ذكرنا تقرير ذلك في
الاستدلالات الفاسدة وما للبعض حكم الوجود اي ما لبعض ما يجب حقا لله حكم وجود
الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من الفجر لا تكون
فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها كبعض العلة فانه ليس لها حكم الوجود لا
لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وكبعض الحدود فانه لا يتعلق به شيء من احكام الحد
من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف
في حق القذف لانه متعلق بجملة الحد واما الثانية فظاهرة لما بينا من حقيقته فثبت
ان هذا النسخ بمنزلة نسخ جملته ثم بين ان الزيادة ليست تخصيصا بان التخصيص تصرف في
اللفظ ببيان ان بعض ما تناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد والمطلق لا دلالة له على
القيد بوجه كاسم الرقبة مثلا فانه لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق لا دلالة
له الا على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات من حيث خصوصها وان كانت
من لوازم الوجود فالمأمور به في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمكلف ياتي بالمطلق
في ضمن مقيد هو من لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر عليه كما تقدم واذا لم يتناوله
اللفظ لا يكون تخصيصا ومعنى قوله والقيد لا يتناوله الاطلاق المطلق لا يحتمل المقيد
واستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد يقال اطلق
البعير اذا رفع عنه القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول
الموصوف باحد المتقابلين ما هو الموصوف بالاخر فلا يكون تخصيصا بل يكون اثباته
تصرف ناسخ للاطلاق بالمقايسة على كفارة القتل فان الخصم قيد كفارة اليمين والظهار
بالايمان بالقياس عليها او بخبر الواحد وهو ما روي ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة افاعتقها فقال لها عليه السلام اين الله
فقالت في السماء فقال من انا فقالت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها دليل
على ان الواجب لا يتادى الا بالمؤمنة وان المراد بالمطلق المقيد وفيه نظر لجواز ان يكون
الرقبة واجبة كفارة للقتل ونحن نشترط فيها الايمان فان قيل في كلام الشيخ تناقض لانه
قال والقيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان ثم قال الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد
عبارة عن الوجود والضدان لا يكونان الا وجوديين فالجواب ما تقدم في حمل المطلق
على المقيد في الاستدلالات الفاسدة **قوله** ولان الخصوص الى اخره دليل اخر على
الزيادة ليست تخصيصا لان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مرادا
بقي الحكم فيما وراءه ثابتا بنظم العام بعينه كلفظ المشركين مثلا اذا خص منه اهل الذمة
فانه بقي الحكم في غيرهم ثابتا بلفظ المشركين بعينه والنسخ لا يبقى الباقي فيه بذلك النص
بعينه فالخصوص لا يكون نسخا اما الاولى فظاهرة وقد وضح بالتمثيل ايضا واما الثانية
فلان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم اخر وذلك ثابت بالناسخ لا محالة **قوله** واذا
ثبت هو تقريب هذا البحث يعني لما ظهر ان الخصوص عبارة عن شيء والنسخ عبارة عن شيء

احرجا لعنه نطبق الشارع فيه على البعض فلما يوافقه جعلناه منه واذا ثبت قيد الايمان
لم تكن المؤمنة ثابتة بدلالة النص الاول سيطه اي بصيغته وهو الرقبة لما قلنا انه لا دلالة
للمطلق على القيد فيكون الاثبات ابتدا وهو معنى النسخ واما دليل الخصوص فانه للاخراج
فبل الاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتدا فظهر ان التقييد يطابق معنى
النسخ لا التخصيص فيجعل نسخا • فان قيل في كلام الشيخ تناف لانه قال في الوجه الاول
التخصيص تصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراده بالنظم مما تناوله النظم وهو
يشير الى ان المخصوص غير مخرج ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل وفي هذا الوجه قال
ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات فالجواب ما تقدم انه على زعم الخصم فانه يجعله
للاخراج او انه سماه اخراجا مجازا نظرا الى التناول من حيث الظاهر لولا التخصيص
ولقائل ان يقول الوجهان اللذان ذكرهما الشيخ في نفي التخصيص ليسا بكافيين فيما نحن
فيه لان الخصم غير المدعي يجعله اما التخصيص او ان لا يكون نسخا وانتفا التخصيص
لا يستلزم كونه نسخا لانه يجعله مقررا والجواب انه يطابق التقييد على معنى النسخ
لعد نفي التخصيص تبين انه نسخ قوله ولا يشكل جواب عن قولهم ان النفي تقرير
للجلد فلم يكن نسخا وتوجيهه ان يقال نحن لا ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه
حدا لصيرورته بعد الجلد وليس للبعض حكم الوجود وعلى هذا التقرير جعله متصلا
بقوله ولبعض الجلد الى قوله لانه ليس بحد انسب قال عبد القاهر البغدادي ان
كانت الزيادة نسخا لزمكم ان يكون ادخال النبيذ بين الماء والتراب نسخا لاية الوضوء
وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكره الله من الاحداث واذا جئتم ذلك فكا
اجيزوا الزيادة على النص باخبار ضعاف فلم يجزها باخبار صحاح • واجيب بان النبيذ في
حكم الما لانه صلى الله عليه وسلم اشار بقوله تمرة طيبة وماء طهور ان الماء به لم
يزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله فان لم تجدوا ماء فلا يكون نسخا واما
جعل القهقهة من الاحداث فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون نسخا بالاجماع
والذي يظهر من كلام الشيخ ههنا ان الزيادة التي هي تقييد المطلق نسخ لا مطلق الزيادة
فلا يكون كلام عبد القاهر متصلا بمحل البحث قال رحمه الله ولهذا لم يجعل
قراة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم يجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس
لبعض العلة حكم العلة بوجه وكذلك الجنب والمحدث لا يستعملان الما القليل عندنا
لانه بعض المطهر فلم يكن مطهرا كاملا • اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر
الواحد لا يجوز لم يجعل قراة الفاتحة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القران يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييدا لقراة بها نسخا وقد تقدم البحث
في هذه المسالة بما ورد عليها مستوفى وكذلك قوله وليطوفوا بالبيت على طوافه منكر
وهو مطلق فالنص باطلاقه يقتضي الجواز مطلقا فتقييده بالطهارة نسخ كما تقدم في
اول الكتاب ولهذا اي ولانه ليس لبعض الشي حكم كله • قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما
الله شرب قليل المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية
عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير دون القليل فكان شرب القليل
مباشرة لبعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم • وقال

محمد رحمه

محمد رحمه الله في رواية يكره وفي اخرى يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لانه عليه
السلام قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام
ولان المثلث بعد ما اشتد فهو خمر لان الخمر سميت خمرا لمخامرتها العقل لا لكونها نيا والا
لزم تحريم العصير قبل الاشتداد والمخامرة موجودة في سائر الاشربة المسكرة • وقد
قال عليه السلام كل مسكر خمر والجواب عنه ان الجمع بين الاخبار اذا كان ممكنا وجب
المصير اليه بالاتفاق وههنا ممكن بان يحمل هذا الحديث على قصد السكر فان شرب
القليل والكثير على قصد السكر حرام والحديث الاول محمول على الشرب لا لاستمراء الطعام
او على ان التحريم كان في الابتدا لتحقق الزجر كتحريم الانتباذ في الدبا والحنتم ثم ثبتت الرخصة
بعد ذلك والمراد من قوله كل مسكر خمر تشبيه في حكم خاص وهو الحد لانه بعث مبينا للا
لا للاسامي واما المعقول المذكور فقياس في اللغة وهو مردود وذكر في اشارات
الاسرار ان من شنع على ابي حنيفة رحمه الله في اباحة هذا الشراب بانه لم يسلك طريقة
الاحتياط فهو سفه منه وقلة ديانة لان تحريم ما احل الله بمنزلة تحليل ما حرم الله لا فرق
بينهما فكيف لم يغتنم دليل لابي حنيفة رحمه الله على حرمته وبلغته الاثار المشهورة من الصحابة •
والتابعين انهم كانوا يشربون ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف
يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة فامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل دون
الفتوى التي هي من بيان حدود الدين ولهذا قال ابو مقاتل لو اعطيت الدنيا بحذافيرها
ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه حرام ومثله نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله قوله وكذلك الجنب والمحدث يعني كما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم
لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الما القليل لصحة التيمم صورته وجد الجنب او
المحدث ما لا يكفي للاغتسال والوضوء يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه
الله لا يجوز التيمم قبل استعمال ذلك القدر لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء ذكره •
منكرا في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه وهو كالعاري
اذا وجد ما يستر بعض عورته يلزمه استعماله بقدره ومن كان به نجاسة حقيقية فوجد
ما يزيل بعضها يلزمه استعماله في ذلك القدر ولنا ان الموجود لبعض المطهر وليس
لبعض المطهر حكم كله • اما الاول فلان المراد به طهارة حكمية محللة للصلوة لا طهارة
حسية وباستعمال هذا الما لا يحصل شي من الحل بل الحل موقوف على الكمال فكان المراد
بقوله تعالى فان لم تجدوا ماء ما يطهر محللا للصلوة لان الاية سيقت لبيان هذه
الطهارة لا غير • واما الثانية فظاهرة مما تقدم بخلاف ستر العورة والنجاسة •
الحقيقية لان كل واحد منهما امر حسي فاعتبروا له حسا لا حكما والزوال حسا ثابت
بقدر الثوب والما الذي معه قال رحمه الله ولان دليل النسخ ما لو جا مقارنا
كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل •
اختلاف الشهود في قدر الثمن ان البيع لا يثبت لان الزيادة على الثمن تجعل الاول بعضه
وقد صار كلا من وجه فصار اغيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود • هذا دليل اخر على ان
القيد نسخ للاطلاق يتضمن الجواب عما يقال لو كان نسخا لما امكن الجمع بينهما لان الناسخ
والمنسوخ متنافيان واللازم باطل لامكان ذلك اذا كان مجهول التاريخ وصار •
مقارنا فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق كسائر وجوه النسخ اي دلائله •
ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما

بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لا يثبت البيع ولا يقبل الشهادة على اثبات
العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة جعل
الالف بعض الثمن والعقد بجميع الثمن لا ببعضه وليس للبعض حكم الوجود كما تقدم ثم من
هذا الوجه صار كل واحد في المعنى شاهدا بعقد اخر وهذا في الحقيقة جواب عن اعتبار
الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغييرا ورد كما اذا شهد احد
الشاهدين بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر فانها تقبل على الالف
لاتفاق الشاهدين عليها فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة
لا توجب تغييرا وانما نظيره هذا الفرع الاخر **قال** رحمه الله والذي يتصل
باقسام السنن باب — افعال النبي عليه السلام وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وسابع
وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح
للاقتداء ولا يخلوا عن بيان يقترن به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال وعصى ادم
ربه فغوى ● وقال حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان
والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل
بشغله عنه الى ما هو حرام دونه لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام
مقصود بعينه — الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض افعال
النائم والساهي فلا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال
المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن الى مباح مستحب وواجب وفرض والقبيح الى
مكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين الانبياء وغيرهم واما
القبيح فانما يصح وقوعه عن غير الانبياء فاما الانبياء عليهم السلام فيعصمون عن الكبائر
عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا عن الزلات
وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة
لا تصلح للاقتداء ولا يخلوا عن بيان يقترن به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال —
تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي فعل ما لم يكن له فعله وقيل اخطا حيث طلب الملك والخلد
باكل ما نهي عنه ● وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل
الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان لانه قتله قبل الاذن له في ذلك وقيل لانه عليه
السلام كان مستامنا فيهم وليس للمستامن قتل الكافر الحربي في المنعة كان زلة لانه لم يقصد
قتله وفي كلام الشيخ لف ونشر مشوش وتقسيم افعاله عليه السلام الى اربعة انما
هو اختيار الشيخ وشمس الائمة واما القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين فانهم قسموها الى
ثلثة واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قيل فهو اقرب الى الصواب
لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل ظني لا يتصور في حقه عليه السلام لان
الدلائل كلها في حقه عليه السلام قطعية ● واجيب بان المراد تقسيم افعاله بالنسبة
الينا كما اشار اليه في اخر هذا الباب وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني وفسر الزلة بانها اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه
اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله اي شغل الفاعل عنه اي عن الفعل
المباح الى ما هو حرام دونه لم يقصده اصلا فكانه ماخوذ من قول الرجل زل في الطريق
اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى المشي في الطريق بخلاف المعصية فانها اسم لفعل
حرام مقصود بعينه فاطلاقها على فعل ادم عليه السلام يكون مجازا فاما صاحب الكشاف

اطلاق العصيان على زلة ادم لطف بالمكلفين اي موعظة كافة ومزجرة بليغة كانه قيل لهم انظروا
كيف ذمت على النبي المعصوم زلته بهذه الغلظة فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيئات
والصغائر فضلا عن ان تجسروا على التوارط في الكبائر وذكر في عصمة الانبياء ان ذكر العصيان
لم يكن مقصودا للذكر بل لاظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال تعالى ثم اجتباه ربه ليعلم ان معاملة
الله مع الانبياء على خلاف معاملته مع سائر العباد وتلك الزلة لم تسقط قدر ادم عليه
السلام وذكر ايضا ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية
بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل وكانوا يعاتبون بذلك لجلالة قدرهم
ومكانتهم من الله تعالى وعن هذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين **قال** رحمه
الله واختلفوا في سائر افعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو ولا طبع لان البشر لا يخلوا عما
جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها ● وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال —
الكرخي رحمه الله نعتقد الاباحة فيها ولا يثبت فيه الفضل الا بدليل ولا يثبت المتابعة
مالا به فيها الا بدليل ● وقال الجصاص مثل قول الكرخي الا انه قال علينا اتباعه لا يترك
ذلك الا بدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت —
مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف
لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى ان يظهر واما الاخرون فقد احتجوا بالنص الموجب —
لطاعة الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص
في ذلك كثيرة واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة بيقين فلم يجز
اثبات غيرها الا بدليل فوجب اثبات اليقين وكل ما ثبت الحظ به لانه
يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك
ايضا فوجب الوقف فيه ايضا ووجه القول الاخر ان الاتباع اصل لانه امام ومقتدى
به كما قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم
الدليل على غيره هذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقنا ● اختلف الناس في افعاله
عليه السلام بعد الزلة مما ليس بسهو كتسليمه على راس الركعتين في الظهر حتى قال —
ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا يخلو ذو الروح عنها ●
كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب فانها على الاباحة بالنسبة الى الكل بلا خلاف —
قيل ولا بد لتخليص المتنازع فيه من قيود اخر وهي ان لا يكون بيانا لمجمل الكتاب فانه يكون
تابعا له في الندب والاباحة وان لا يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق فانه تابع له بالاتفاق
ايضا وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع في النكاح وصفي
المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بالاتفاق ● ثم اختلف عباراتهم فذكر بعض الاصوليين
ان بعض الناس قال لا فرق بين ما علمت صفته او فيما لم تعلم ولكن بيان قول الكرخي على —
الوجه المذكور في الكتاب يشير الى انه فيما لم تعلم صفته فانه يقول فيه نعتقد الاباحة فيه
يعني في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة من الندب والوجوب —
في حقه عليه السلام الا بدليل واما ابو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور في
الكتاب فيما اذا لم يعلم جهة فعله ويكون من القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه
السلام قال الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي —
رحمه الله انه مخصوص به حتى يقوم الدليل على المشاركة وقال الرازي والجرجاني من اصحابنا
والشافعي وجميع المعتزلة تثبت الشركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وان لم تعلم صفته فان

كان ذلك الفعل من جملة المعاملات يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب اختلف
فيه قال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال التي لم تعرف صفتها حتى يقوم دليل الشركة
وتبين الوصف وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي
والدقاق وغيرهما • وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اي اتباع النبي عليه السلام فيها وتكون
واجبة في حقه وهو مذهب مالك وبعض اصحاب الشافعي كابن سريج والاصطخري وعلي
ابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة • وقال الكرخي رحمه الله يعتقد الاباحة فيها
يعني في حق النبي عليه السلام ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الندب والوجوب في حقه
عليه السلام الا بدليل ولا يثبت المتابعة فيما اباه فيها الا بدليل فذكر في التقويم قال
الكرخي يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف فاذا قام على وصف زائد
كان عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة • وقال شمس الائمة قال
الكرخي رحمهما الله ان علم صفة فعله يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه
صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في التقويم
معنى قوله ولا يثبت المتابعة فيما لا يتضح متابعته في افعاله سواء علم صفتها او لا الا
بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكره شمس الائمة معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال
التي لم تعلم صفتها الا بدليل • قوله وقال الجصاص قال في التقويم قال ابو بكر الرازي
نعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعله ثم يلزمنا بعد البيان اتباعه حتى
يقوم دليل اختصاصه • قال شمس الائمة والجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول
اذا لم نعلم فالاتباع ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فيما ذكر في التقويم يشير الى
انه انما يثبت الاتباع اذا علم وصف فعله كما صرح به ابو اليسر في اول كلامه وما
ذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت بكل حال • قوله علينا اتباعه يعني لنا حق
اتباعه فيه لا نترك ذلك اي لا نحمل على الخصوصية فيه الا بدليل ومعناه وجب علينا اعتقاد
اباحته في حقنا لا نترك ذلك الاعتقاد الا بدليل والفرق بين قول الجصاص وقول الفريق
الثاني في الكتاب ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي
حقنا وفي قول الجصاص على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت اباحة فعله من غير
تخصيص فانظر الى هذا الاختلاف واختار الشيخ مذهب الجصاص • قوله اما الواقفون الى
شروع في الاحتجاج على المذاهب المذكورة اما الواقفون فقد احتجوا بان صفة الفعل ههنا
مشكلة واذا اشكلت صفة الفعل امتنع الاقتداء اي المتابعة اما الاول فلان الفرض ان
صفتها لم تعلم وهي متعددة فكانت مشكلة واما الثانية فلان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل
ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يتحقق المتابعة
والمخالفة ايضا غير جائزة فوجب الوقف • قال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل •
لان هذا القائل ان كان يمنع الامة ان يفعلوا مثل ما فعله عليه السلام بهذا الطريق فقد
اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم عن ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعلى اي
تقدير كان القول بحقيقة الوقف لا يتحقق وفيه نظر لكون الاقسام غير حاصرة لجواز ان لا يمنع
ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف موجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه
فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفضل • واما الاخرون اي الذين قالوا بوجوب
الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام • قال الله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي عن سنة الرسول وسمته وطريقته كما في قوله تعالى وما امر فرعون

برشيد

برشيد وحمل الامر على الشان اولى من حمله على القول لان الشان ينتظم القول والفعل على وجه واحد
والجواب ان مطلق الامر يفهم منه الامر الذي هو ضد النهي وهو القول لا الفعل والنصوص
في ذلك اي في وجوب اتباع الرسول كثيرة • قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال واتبعوه لعلكم تهتدون • وقال ما اتاكم الرسول فخذوه والبحث في ذلك قد تقدم
في بحث الامر مستوفى • واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام اي الاباحة والندب
والوجوب ثابتة بيقين لتحققها في كل الاحوال فلم يجز اثبات غيرها لوقوع الشك فيه الا بدليل
كمن وكل رجلا بماله فانه يثبت الحفظ به لانه يقين وفيه نظر لانا لا نسلم تحقق الاباحة في •
كل الاحوال لكونها قسيما وهذا يختص باثبات اعتقاد الاباحة فيها قال وقد وجدنا
اختصاص الرسول عليه السلام ببعض افعاله وذلك ظاهر ووجدنا اشتراكه عليه السلام
مع امته ايضا وهذا الفعل لما لم يدل دليل على احدهما بل احتملهما على السوا وجب التوقف
حتى يقوم دليل الاشتراك وهذا يختص بعدم اثبات المتابعة الا بدليل ووجه القول الاخر
بكسر الخاء وهو مختار الشيخ ان الاتباع اصل والتمسك بالاصل واجب حتى يقوم الدليل على
غيره • اما الاول فلانه صلى الله عليه وسلم امام يقتدى به لقوله تعالى لابراهيم عليه السلام
اني جاعلك للناس اماما ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان فيه التنصيص
على جواز التاسي به في افعاله • واما الثانية فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير
الا بامور ضرورية فاذا لم يوجد دليل على غيره لم يوجد المغير فيعمل به الا يرى ان الله تعالى
نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير
مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة على الاقدام بمثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة
لان الخصوصية اذ ذاك ثابتة بدون هذه الكلمة ولما سالت امراة ام سلمة عن القبلة
للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله
وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن سؤالها فقال عليه السلام هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت اخبرتها بذلك فقالت
كذا فقال عليه السلام ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده فهذا بيان ان اتباعه •
فيما يثبت من افعاله اصل لا يترك هذا الذي ذكرنا يعني هذا الباب لتقسيم افعاله عليه
السلام في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع الينا ولهذا ادخل الواجب فيه
كما اشرنا اليه او هذا الذي ذكرنا من اول باب اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم
السنة وما يتصل به بالنسبة الينا وهذا الباب الذي يشرع فيه باب تقسيم السنة في حق النبي
صلى الله عليه وسلم اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع وانما ذكر بلفظ السنن في حقنا
وبصيغة المفرد يعني بلفظ السنة في حقه عليه السلام لان سنته بلغتنا بانواع مختلفة
بالقول والفعل والسكوت والتواتر والشهرة والاحاد واما السنة في حقه فاصلها واحد
الوحي لان مآل كل واحد من التقسيم في حقه مراجع الى الوحي وهو واحد وذكره بلفظ المفرد لذلك

قال رحمه الله وهذا باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه •
فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والوحي نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي
انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت

حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما تبدّى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم
ولا معارض بالهام من الله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي
ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل وانما اختلف طريق
الظهور وهذه من خواص النبي عليه السلام حتى كانت حجة بالغة وانما يكرم غيره بشيء منها
لحقه عليه السلام على مثال الكرامات الاولياء لولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا
الباب لكان الكف عن تقسيم الوحي في اظهار احكام الشرع اولى لكن الجهل في الطعن واقع فكان
الاشتغال بتقسيمه اما الاولى فلانه صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به
الا الله تعالى وتقدس ففي الاشتغال بالتقسيم طلب الاحاطة بما له وفيه سوء ادب فكان الاولى
تركه واما ان الجهل واقع فلان بعض الباطنية يقولون ان الله تعالى انزل على رسوله بخيال
غير موصوف ثم انه عليه السلام ادى بعبارته العربي واما الطعن فلان الجهال قالوا لا يجوز
له صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالاجتهاد ويعمل في الحكم على غير الوحي لان ذلك يؤدي الى انحطاط
درجة النبوة الى درجة الاجتهاد فلذلك اشتغل العلماء بتقسيمه ● قال الوحي نوعان
ومقصوده من ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتمد في اظهار الاحكام على الوحي لكنه
نوعان اي ضربان مختلفان ظاهر وباطن واطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي
او التشابه اما الظاهرة فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلى الله عليه
وسلم بعد علمه عليه السلام بالمبلغ يعني الملك باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين
بانه ملك كما ظهرت لنا الايات القاطعة على وجوب الصانع وهو الذي انزل عليه
عليه السلام بلسان الروح الامين يعني جبريل عليه السلام المراد من قوله تعالى انه لقول
رسول كريم ومن قوله قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك
والثاني ما ثبت عنده ووضح له عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما
قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها اي تستوفي رزقها بكمالها فاتقوا الله اي اجتهدوا في طلب التقوى
واجملوا في الطلب بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة لئلا تؤدي الى
الوقوع في المحظور ويعتقد ان الرزق من الله لا من الكسب ويجوز ان يكون فاتقوا الله
متعلقا باجملوا اي فاتقوا الله في طلبه بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب
المحظورة ● والثالث ما تبدّى اي ظهر لقلبه من الحق بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض
فيهما تاكيدان لقوله بلا شبهة بالهام من الله تعالى وتفسيره بقوله بان اراه بنور من عنده
كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريفه تحرك القلب بعلم يدعوك الى
العمل من غير نظر في حجة ودليل والحصر في هذه الاقسام استقرائي وكلها وحي ظاهر
لظهوره في حق النبي عليه السلام مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته
بالتامل يعني ان النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيته بالتامل فيما ظهر له من الاية الدالة
على حقيته وان اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته
والبعض باظهار الله بلا واسطة ونحن مبتلون بدرك حقيته ايضا بعد تبليغه الينا هو
بالتامل في المعجزات الدالة على صدقه وهذه اي الاقسام الثلاثة من خواص النبي عليه السلام
حتى كانت حجة بالغة فلو انه اكرم غيره عليه السلام بشيء منها كان ثبوته له لحقه عليه السلام
على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام وانما المعجزة واذا كان كذلك
لم يخرج بثبوته لغيره من خصائصه على انه ان ثبت لغيره لا يكون حجة في احكام الشرع وجعل شمس

الاية

الاية هذا النوع وحيا باطنا لانه حصل من باطنه من غير ان يظهر عن شيء اخر ● قال الشيخ رحمه
الله واما الوحي الباطن فما ينال باجتهاد الرأي بالتامل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا
الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي عليه السلام وانما له الوحي الخالص الظاهر لا غير
الرأي والاجتهاد لامته ● وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا والقول
الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول عليه السلام مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح
اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار احتج الاول بقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطا لا يصلح لنصب الشرع ابتداء ●
لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جر نفع
اثباته بالرأي ● الوحي الباطن هو الذي ينال باجتهاد الرأي بالتامل في الاحكام المنصوصة
واضافة الاجتهاد الى الرأي من قبيل اضافة المسبب الى السبب ان كان الرأي بمعنى القياس وهو
الظاهر اي الاجتهاد الحاصل بالرأي بسبب التامل في الاحكام المنصوصة وجعل الشيخ اجتهاده
عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام عليه يدل على حقيته كالوحي
اليه ظاهرا وجعله شمس الائمة مشابها للوحي لكونه بمنزلة النبي باعتبار ما يؤول اليه فان
كونه حجة ليس الا في المآل واختلف العلماء في هذا الفصل اي جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام
في الاحكام الشرعية فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام وانما الوحي الخالص لا غير ●
والرأي والاجتهاد لامته ● وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو
منقول عن ابي يوسف رحمه الله وهو قول مالك والشافعي رحمه الله وقال اكثر اصحابنا بانه
صلى الله عليه وسلم مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد
انقضاء مدة الانتظار وصححه الشيخ وقال هو الاصح عندنا ومدة الانتظار ما يخاف فيها
الفوت احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه صلى الله
عليه وسلم لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فلا ينطق بالحكم الصادر
عن اجتهاد او بالمعقول وهو ان الاجتهاد يحتمل الخطا وكل ما هو محتمل للخطا لا يصلح لنصب
الشرع ابتداء فالاجتهاد لا يصلح لنصب الحكم ابتداء ● اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان
الشرع حق الله تعالى فحق الله اليه نصبه لكونه اعلم بحقه واقدر على اثباته وكل ما هو حقه هو
لا يثبت ابتداء الا بما يوجب علم اليقين لان المصير الى الرأي الذي يحتمل الخطا انما يجوز عند
الضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان اشتغاله عليه السلام بالرأي ●
كالاشتغال به مع وجود النص ● فان قيل كان النبي عليه السلام يعمل في الحروب بالرأي وهو
من حقوق الله تعالى ● اجاب الشيخ بقوله بخلاف امر الحروب يعني لا نسلم ان ذلك من حقوق الله
لان مرجعه الى العباد بدفع ضرر او جر نفع وما هو من حقوق العباد يجوز اثباته بالرأي لحاجة
العباد اليه وعجزهم عما فوق ذلك فصح اثبات امر الحروب بالرأي ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز
مخالفته لمجتهد اخر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم الثابت بالاجتهاد ●
يجوز مخالفته بالاتفاق الا يرى انه في امور الحرب لما جاز له الاجتهاد جازت مخالفته على ما يجي
واما بطلان اللازم فظاهر فان مخالفته حرام ● واجيب عن المنقول بان الظاهر ان المراد به
الرد على منكري القران حيث قالوا افترى على الله كذبا فيكون المعنى ان ما ينطق به ما هو من الوحي ●
لا ان كل ما صدر عنه فهو من الوحي ولئن سلم ان كل ما صدر عنه فهو وحي لكن لا نسلم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون من الوحي لما ذكرنا انه وحي باطن باعتبار المآل ● وعن المعقول بانا لا نسلم عدم
الضرورة فان الفرض انه عليه السلام لم يكن قادرا على اليقين حين العمل بالاجتهاد لان القدرة هو

بالوحي وحين العمل لم يكن الوحي حاصلا • وعن الثالث بان الاسلم جواز المخالفة فيما ثبت بالاجتهاد وان
كان الحكم الثابت بالاجماع الذي يكون سنده اجتهادا ثابتا بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان
ذلك ممتنع المخالفة فالثابت باجتهاد النبي عليه السلام اولى ان يكون ممتنع المخالفة قال
رحمه الله ووجه القول الاخر ان الله تعالى امرنا بالاعتبار عاما بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف • وقال الله تعالى ففهمناها سليمان وذلك
عبارة عن الراي من غير نص وكذلك قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالراي
وقال النبي عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت
نعم قال فدين الله احق وقال لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وقال فيمن اتى اهله انه يوجر فقيل ايوجر احدنا
في شهوته فقال ارايت لو وضعه في حرام اما كان ياثم • وقال في حرمة الصدقة على بني
هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح في تحريم الاوساخ
بحكم الاستعمال ولان الرسول عليه السلام اسبق الناس في العلم حتى وضح له ما خفي على غيره
من المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص واذا وضح له لزمه العمل به لان الحجة للعمل
شرعت • احتج المجوزون بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا •
يا اولي الابصار ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالاعتبار لاولي الابصار امرا
عاما والابصار جمع والمراد به البصيرة والنبي صلى الله عليه وسلم احق بهذا الوصف
اي بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت الخطاب • وقوله تعالى
وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها
سليمان وقصته ما روي ان صاحب الغنم التي نفشت وصاحب الزرع او عن ابن مسعود رضي
الله عنه وشريح انه كان كرما احتصما الى داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب
الكرم فقال سليمان عليه السلام او غير ذلك فدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى
يعود كما كان ثم يدفع كل واحد منهما الى صاحبه فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت
فاخبر الله تعالى عن ذلك بقوله وداود الى قوله ففهمناها والضمير للحكومة ووجه الاستدلال
ان التفهيم عبارة عن الراي من غير نص ووحي لان سليمان عليه السلام كان صغيرا لم يبلغ
حد الوحي فانه روي انه كان ابن احدى عشرة سنة ولان ما قضى به داود عليه السلام •
لو كان بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما مدح على المخالفة علم انه بالراي وذكر في
المطلع انهما اجتهدا واجتهاد سليمان كان اشبه الى الصواب فرجع داود اليه قبل الحكم
لان الحكم اذا وقع عن اجتهاد لا ينقض باجتهاد اخر • وقوله تعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى
نعاجه ووجه الاستدلال انه جواب صدر عن داود عليه السلام بالراي فانه كان
بطريق التشبيه وانما حسن ذلك اذا فوض الحكم الى رايه • قال بعض الايمة حكم داود بالراي
حين تسور المحراب فانه قال لقد ظلمك وهذا بيان بالقياس الظاهر واستدل ابو
يوسف بقوله انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه الاستدلال
ما قرره ابو علي الفارسي بالسبر والتقسيم ان الاراءة اما من الراي الذي هو الاجتهاد واما من
الرؤية بمعنى الابصار واما بمعنى العلم لا سبيل الى الثاني لان المراد بما في قوله تعالى بما اراك
الله هو الاحكام واراءة العين في الاحكام مستحيلة ولا الى الثالث لانه حينئذ يكون بمعنى الاعلام
وهو يتعدى الى ثلاثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني فهو
الضمير الراجع الى الموصول فهو في حكم الملفوظ فتعين الاول فالمعنى بما جعله الله رايا لك •

واجب

الناس صح

ودفع الغنم الى صاحب الكرم فيصيب من البانها حتى يعود الكرم كما كان صح

واجيب بان معناه الاعلام وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وحذف المفعولين جائز واما السنة
فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين الحديث
وقد مر فيما تقدم وسياتي في باب القياس • وقال لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة
للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اي ففيم شك اذ قد علمت
ذلك فاعتبر مقدمة الجماع بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم افساد الصوم وهو قياس
ظاهر على عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض لا يسكن
العطش وقال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة يعني ان من اتى اهله يوجر عليه فقيل
ايوجر احدنا في شهوته فقال عليه السلام ارايت لو وضعه في حرام اما كان ياثم فاذا وضعه
في الحلال يوجر اعتبر مباشرة الحلال في لزوم الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في لزوم •
الوزر وفي هذا اثبات بالراي • وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح في تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال والمج رمي
الماء بالفم واما المعقول فلان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق الناس اي اكملهم في العلم
بمعاني النصوص فكل من كان كذلك لا يخفى عليه معاني النص فالنبي صلى الله عليه وسلم لا يخفى عليه
معاني النص اما الاولى فلانه عليه السلام وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل واما
الثانية فلان المتشابه والمجمل اذا وضح له فغيرهما من المشكل والخفي او الظاهر والنص •
احرى وقد منع المقدمة الاولى قوله في بيانها حتى وضح ما خفي على غيره لانه يناقض
ما تقدم في اول الكتاب من قوله وعندنا ان لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم
على اعتقاد حقيته المراد عند الوقف على قوله الا الله وان الوقف على قوله الا الله واجب كما هو مختار •
السلف وهو يقتضي ان لا يعلمه الرسول وهو مختار الخلف ان يعلمه الراسخون في العلم فاما
ان يعلمه الرسول ولا يعلم غيره فلم يذهب اليه احد وهو مخالف لما دل عليه النص من كل •
وجه • واجيب بان معنى الاية على تقدير الوقف على قوله الا الله ان احدا لا يعلمه بدون
تعليم الله كما في قوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله ورد بان الاية هو
تقتضي حصر العلم على الله واذا صار النبي عالما به قبل نزول هذه الاية لا يستقيم الحصر •
واجيب بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون النبي عالما به
قبل نزول هذه الاية فيستقيم الحصر وبها دلت على حصر العلم على الله وعلى من علمه
الله كما في قوله لا يعلم الغيب الا الله حيث لا يمنع ان يعلمه غير الله بتعليمه كما قال الله تعالى
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول واذا وضح له معاني النص لزمه
العمل به لان الحجة للعمل شرعت والقياس من جملة العمل لانه مبني على معاني النص والله اعلم
قال رحمه الله الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطا واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا
فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل انه مصيب بيقين وذلك مثل امور الحرب وقد كان النبي
عليه السلام يشاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل مشاورته في امور الحرب
الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو
الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة
ثم اخذ برايهما ولذلك اخذ براي سعد بن خضير في النزول على الماء يوم بدر وقد كان
يقطع الامر دونهم فيما اوحي اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى
على ما بينه وبين غيره فرق وقد كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح

لكان للحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر وامضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وكما شاور
صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم
اخذ برايهما روي ان الامر لما ضاق على المسلمين في الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل
مكة رئيسهم عيينة بن حصن وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
عيينة ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار رئيسي
الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج
فقالا ان كان ما تقوله وحيا فسمعا وطاعة وان كان رايا فلا نعطيهم الا السيف فقال عليه
السلام بل راي فقالا يا رسول الله انا لم نعطهم في الجاهلية شيئا منها الا بشرى او قرى فاذا
اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية ونحن الغالبون ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
واخذ برايهما ثم قال للذين جاؤوا بالصلح فلا نعطيكم الا السيف وكذلك اخذ براي اسيد بن
حضير في النزول على الماء يوم بدر حين قال له اسيد ان كان عن وحي فسمعا وان كان عن راي فا
ارى ان تنزل على الماء وتاخذ الحياض فاخذ النبي عليه السلام برايه ونزل على الماء واعلم ان في
كلام الشيخ تسامحا لان المشاورة في اسارى بدر يصلح ان يكون نظيرا لقوله يشاور في سائر
الحوادث **وقوله** وكما شاور معطوف على ذلك وهو لا يصلح ان يكون نظيرا لقوله
يشاور في سائر الحوادث لان ذلك في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وكذلك قوله
وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير قال صاحب الكشف وظني ان الواو في قوله وكما شاور
سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فتصير المشاورة في الاسارى
نظيرا لقوله وهكذا وجدت في النسخة العتيقة المقروءة على العلامة شمس الائمة الكردري
قوله وقد كان يقطع الامر اي الشان جزما متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب
يعني كان يحكم في امر الحرب بالقطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل في سائر الحوادث وحاصله
انه ابطل الفرق بين امور الحرب فيما اذا وجد فيها وحي وفيما اذا لم يوجد تماما كما ابطل
الفرق بقوله والجهاد محض حق الله يعني لا نسلم ان امور الحروب يرجع الى العباد فانه محض
حق الله ما بينه وبين غيره فرق فانه صلى الله عليه وسلم كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما
قولا في فيما لم يوح الي مثلكما من غير فرق بين ان يكون حربا او غيره **قوله** ولا تحل المشورة
متصل بقوله يشاور في سائر الحوادث يعني يكون مشاورته عليه السلام اياهم ولا يحل
ذلك مع قيام الوحي لقيام الحجة حينئذ فلا احتياج اليها وانما تحل الشورى في العمل بالراي
خاصة قيل في قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة
التي كان يفعلها لتطييب قلوبهم لا للعمل فقال ليس كذلك بل العمل بالراي خاصة لانه اذا
استشارهم فيما اوحي اليه وفيما لم يوح اليه فلا يخلو اما ان يكون كان يعمل برايهم او لا فان
كان لا يعمل برايهم وكان ذلك معلوما عندهم فليس في الاستشارة تطييب قلوبهم بل فيها
نوع من الاستهزاء ولا يظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان يستشيرهم للعمل برايهم
فلا شك ان رايه كان اقوى فاذا جاز له العمل براي غيره فيما لا نص فيه فبرايه اولى فعلم انه
كان يستشيرهم لتقريب الوجوه واعاد قوله الا ان النبي معصوم عن القرار على الخطا وهذا
لكلام الخصم وجوابا عن قوله لان الاجتهاد محتمل للخطا فلا يصلح لنصب الشرع فكانه يقول لا نسلم
ان اجتهاده محتمل للخطا لانه معصوم عن القرار على الخطا واذا كان كذلك كان اجتهاده
ورايه صوابا بلا شبهة **وقوله** الا انا اخرناه لتقديم انتظار الوحي استثناء من القول

الى مثلكما ولا تحل المشاورة مع قيام الوحي وانما تحل الشورى في العمل بالراي خاصة الا ان النبي
عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا فاما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطا واذا كان
كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة الا انا اخرناه لتقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالو
حي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب احواله في ان لا يخلو عن الوحي وفي الراي ضرورة فوجب
تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد
الطلب فصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة
الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة ومما يتصل بسنة نبينا عليه
السلام شرائع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له. هذا جواب عما يقال
لما جاز له الاجتهاد ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز
مخالفته ووجهه ان اجتهاده ليس كاجتهاد غيره لان اجتهاد غيره يحتمل الخطا والقرار عليه واجتهاده
عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطا فاجتهاد غيره لا يكون كاجتهاده فاذا اقره الله سبحانه وتعالى
عليه دل على انه هو الصواب فيوجب علم اليقين بالنص فيكون مخالفته كفرا وهو نظير
الالهام فان الهامه حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس كذلك. واعلم ان
اكثر العلماء على ان اجتهاد النبي عليه السلام لا يحتمل الخطا لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله
تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما ونحوه من الآيات فلو جاز عليه الخطا لكنا مامورين باتباعه وهو لا يجوز
وهو مذهب اكثر اصحابنا انه يحتمله لقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على ذلك
وغير ذلك مما ياتي من الادلة ولهذا وقع في بعض النسخ واجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار
على الخطا وهو موافق لما في التقويم فانه قال فيه وكان الرسول عليه السلام مصونا
اي عن الخطا وما وقع في اصول شمس الائمة من قوله انه يعمل برايه وكان لا يقر الا على ما هو
الصواب يدل على ما هو في اصل النسخ **قوله** وذلك مثل امور الحروب اي العمل
بالراي والاجتهاد في سائر الاحكام مثل العمل به في امر الحروب والغرض منه ابطال
الفرق الذي ادعاه الطائفة الاولى فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يشاورهم في سائر الحروب
عند عدم النص مثل مشاورته في امر الحروب وذلك يدل على بطلان الفرق الآخر
انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده وقصته
ما روي ان يوم بدر قتل من المشركين سبعون واسر منهم سبعون فيهم العباس عم النبي صلى
الله عليه وسلم وعقيل بن علي بن ابي طالب فاستشار النبي ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك
ارى ان تاخذ منهم الفدية لعل الله ان يتوب عليهم ويكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار
فقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب قال كذبوك واخرجوك
وهؤلاء ائمة الكفر فقدمهم واضرب اعناقهم وان الله تعالى اغناك عن الفدا فمكن
عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان قريب لعمر رضي الله عنه فلنضرب اعناقهم
حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر مثل
ابراهيم حيث قال فمن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح حيث قال لا تذر
على الارض من الكافرين ديارا فما لي الا ما قال ابو بكر رضي الله عنه فمن عليهم واخذ منهم
الفدا فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم
من الله سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احدا اخطا في الاجتهاد وقيل كتابه انه
سيحل لهم الفدية وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله تعالى لا يعذب قوما الا بعد

تأكيد

الثاني في بيان المذهب المختار وتقديره واذا ثبت هذا فكان الواجب ان يكون هو المختار الا انا
اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه عليه السلام مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك
غالب احواله في ان لا يخلو عن الوحي والراي ضروري لا يصار اليه الا للعجز عن الاصل
واحتمال اصابة الاصل بنزول الوحي قائم غالبا فوجب تقديم الطلب بانتظار ورود الوحي
كالتيمم في الموضع الذي يكون وجود الماء فيه غالبا فانه لا يجوز الا بعد الطلب فصار
ذلك اي انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق
سائر المجتهدين فانه لا يجوز لهم الاجتهاد الا بعد الطلب ثم مدة الانتظار على ما يرجوا نزوله
يعني ان المدة باقية ما دام نزول الوحي راجيا الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض او
فوت حكم الحادثة اي الحكم يعني فوت الحادثة بلا حكم ومما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله
على تاويل المذكور لانه اي الشرائع او لكون الشرائع مضافة الى المذكور وهو من قبله
لانه اختلف في كونه شريعة له فلهذا اخرناه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله وهذا باب شرائع من قبلنا قال بعض
العلماء يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرائعنا وقال بعضهم
لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص
الله تعالى علينا من غير انكار او قصه رسول الله من غير انكار يلزمنا على انه شريعة رسولنا
عليه السلام هذا باب بيان الاختلاف اعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من
قبله ويامره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف
فيها لا يقال لا فائدة في الاتفاق وبعثته لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما
وان اتفقا في البعض يجوز ان يختلفا في بعض اخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم
والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز
ان يكون قد حدث في الاول بدع فيزيلها الثاني ثم اختلف العلماء في وقوع التعبد بها
في موضعين احدهما انه صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشرع احد قبل البعثة او لا
فابى بعضهم ذلك وهو مختار محققي اصحابنا لانه عليه السلام قبل الرسالة في مقام النبوة
لم يكن امة نبي قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم عليه السلام
وغيرها واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل كان متعبدا بشريعة نوح عليه السلام وقيل
بشريعة ابراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت
انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وموضع بيان هذه المسئلة اصول
الكلام والثاني فيما عقب هذا الباب وهو انه صلى الله عليه وسلم هل كان بعد البعث
متعبدا بشرائع من قبله او لا فقال كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة
من المتكلمين كان متعبدا بشرائع من قبله وان كان شريعة نبي ثبتت للنبي الثاني بانه في
حق من بعده الى يوم القيمة الا ان يقوم دليل النسخ وعلى هذا لزمنا شرائع من قبلنا
على انه شريعة لذلك النبي الا ان يثبت نسخها وقال اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي انه كان عليه السلام لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وان
شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا انها تحتمل التوقيت والنسخ وعلى هذا لا يجوز
العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده وقال
بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم

من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور
والقاضي ابو زيد والشيخان وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان
شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما
ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما ثبت انهم حرفوا الكتب
فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم
وذلك لا يكون حجة لما قلنا هذا تحرير الاقوال في هذا الباب نقلنا كما وجدنا والله اعلم
قال رحمه الله احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
والهدى اسم لما يقع على الايمان والشرائع ولانه ثبت حقيته دينا لله تعالى ودين الله حسن
مرضي عنده قال الله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال ومصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة احتج اهل المقالة الاولى بقول الله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده اولئك اشارة الى الانبياء الذين ذكروا والاقتداء الاتباع
من قولهم قدوة وقدوة اذا اتبع اثره والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتحذف في الوصل
وقرا ابن عامر بالكسر في الوصل على انها ضمير المصدر كما في قوله عليه السلام واجعله
الوارث منا ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر نبينا بهدى الانبياء والهدى يقع على
الايمان والشرائع جميعا فيكون مامورا بالاقتداء في الايمان والشرائع جميعا اما الاول
فظاهر لكونه مدلول النص واما الثاني فلان الاهتداء يقع بالكل بدليل ان الله تعالى
وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال اولئك على هدى من ربهم ولان
شرع من قبلنا ثبت حقيته دينا لله تعالى وكل ما هو دين لله حسن مرضي عنده فشرع من
قبلنا حسن مرضي وكل من المقدمتين ظاهر لا يحتاج الى بيان واذا كان مرضيا عنده كان
معمولا به كما كان قبل بعثة الثاني فان كونه معمولا به حينئذ كان لكونه مرضيا عنده وبعث
الثاني لم يخرج عن ذلك بل بعثه مؤيد له قال الله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال
وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي شاهدا
على ما قبله من الكتب فعرفت ان الاصل موافقة شرائع من قبلنا الا اذا ظهر تغيير بدليل النسخ
قال رحمه الله واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا ترى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان في
رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا ان يكون احدهما تبعا للاخر كما قال في قصة
ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هارون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان
ايضا فصار الاختصاص في شرائعهم اصلا الا بدليل احتج اهل المقالة الثانية وهم
الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او بعث رسول اخر بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي لكل امة جعلنا منكم ايها الناس شرعة وهي
الطريق الظاهرة ومنهاجا اي طريقا واضحا وهذا يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة
جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في باب العمل والاصل في الشرائع الماضية
الخصوص اما الاول فظاهر وتقدم البيان في مثله واما الثاني فلان بعثة الرسل
ليس الا للبيان بالناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر
ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة واذا لم يكن حاجة
لم يكن في بعثه فائدة وهو باطل واستدل الشيخ على ذلك بقوله الا ترى انها كانت
تحتمل الخصوص في المكان بان كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان

دون مكان اخر في زمان واحد كشعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة
باهل مدين وشريعة موسى ببني اسرائيل وقوله الا ان يكون احدهما تبعا للاخر يتصل
بقوله يحتمل الخصوص يعني احتمال الاختصاص فيما لا يكون احد الرسولين تبعا للاخر فانه
لا يثبت الخصوص حينئذ كابراهيم ولوط فان لوطا كان تبعا لابراهيم وداعيا الى شريعته
وكما كان هارون لموسى كما اشار اليه في قوله تعالى فارسله معي ردءا واجعل لي وزيرا من
اهلي هارون فكذلك يحتمل الخصوص في الزمان بان يكون الشريعة مختصة بزمان دون
اخر فصار الاختصاص في شرائع من قبلنا اصلا لا بدليل فلقائل ان يقول احتمال الخصوص
لا يستلزم الخصوص واحتمال الخصوص في المكان لا يستلزم احتماله في الزمان وقوله
فصار الاختصاص في شريعتهم اصلا ليس بلازم واما اللازم منه ان يقال فصار احتمال
الاختصاص اصلا لا الاختصاص والجواب ان احتمال الخصوص كاف في حصول المطلوب
فان الاختصاص اذا كان محتملا لا يكون الاتباع لازما وجواز الاختصاص بالمكان يقتضي
جوازه بالزمان لان علة جوازه بالمكان اختلاف مصالح العباد وهو موجود في الزمان
واللازم من المذكور هو احتمال الاختصاص لكنه حذف المضاف واقام المضاف اليه
مقامه دليلا على ان الاختصاص ههنا قد وقع بدليل ان النبي عليه السلام قال
اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاحمر والاسود وقد كان النبي يبعث الى قومه خاصة
قال رحمه الله واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع
وكانت شريعته عامة لكافة الناس فكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق
قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وراى رسول الله صلى الله
عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فقال امتهوكون انتم كما تهوكت
اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل هي الموافقة
والالفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لا ينكر من فعل النبي عليه السلام العمل بما وجده
صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل الوحي بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل الا
ان التحريف من اهل الكتاب كان امرا ظاهرا ولذلك الحسد والعداوة والتلبيس كان منهم
ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله عليه السلام من غير
انكار احتياطا في باب الدين فهو المختار عندنا من الاقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا
قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فعلى هذا
الاصل جرى هذا الفصل وقد احتج محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة بقول الله تعالى
ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج محمد رحمه الله بهذا
النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه بما هو نظيره فثبت ان المذهب هو القول
الذي اخترناه واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا انها تلزمنا على انها شريعتنا
مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم اصل في الشرائع كلها وكل من كان اصلا في الشرائع لا يجوز
ان يكون تبعا لغيره فيها اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان شريعته عامة للناس
كافة وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ووجه الاستدلال ما ذكره صاحب الكشاف في تفسيره
الوجه الثاني انه قدم ارساله في كل امة رسولا وانهم كذبوا رسلهم وقد جاءوهم بالبينات
والزبر والكتاب المنير ثم قال ان الذين يتلون كتاب الله فاثنى على التالين لكتبه العاملين
بشرائعه من بين المكذبين بها من سائر الامم واعترض بقوله والذي اوحينا اليك من الكتاب

هو الحق

هو الحق مصدقا لما بين يديه ثم قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اي من بعد
اولئك المذكورين يريد بالمصطفين من عباده اهل الملة الحنيفية وعلى هذا يكون الكتاب
في اورثنا الكتاب هو الكتاب الذي في قوله ان الذين يتلون كتاب الله لان المعرفة اذا
اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كما تقدم والكتاب في قوله والذي اوحينا اليك
من الكتاب اعتراض كما ذكره والمراد من اهل الملة الحنيفية هو الرسول عليه السلام وامته
وفي هذا اشارة الى ان الشرائع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها بقيت
شريعة لهم كالميراث ان ينتقل الى الوارث على انه ملك للوارث لا ان يكون ملكا للمورث
كما عرف في مكانه ومما يؤيد هذا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فانه ابين دليل على انه هو الاصل
والكل من تقدم ومن تاخر في حكم المتبع له فان قيل الانبياء كلهم كانوا قبله فكيف يكون هو
اصلا في شرائعهم اجيب بان ذلك غير مستحيل شرعا فان الاربع قبل الظهر تابع له ولم يمنع
عن كون الفرض فكان الانبياء عليهم السلام موسسون لقاعدته والنبوة انما بلغت حد الكمال
بمحمد صلى الله عليه وسلم ولهذا كان خاتم النبيين وراى رسول الله عليه السلام في يد عمر رضي
الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لا يقال هذا الحديث دليل على خلاف المدعى لان
المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرائع والحديث يدل على انه لو كان
حيا لاتبع لكنه ليس بصحيح لا يكون متبعا له لان ذلك استغنا نقيض العدم وهو غير منتج ثم محاسن
الشريعة عبارة عن ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف
ومكارم الاخلاق عبارة عن العفو عند المقدرة والاحسان الى المسيء وكظم الغيظ والتهور
التخير وقيل هو مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة وروية قوله فصار
الاصل هي الموافقة والالفة متصل بقوله وكان وارثا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى
صار الاصل في الشرائع هي الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل الى الوارث على انه له
لكن بالشرط الذي قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا قوله ومعروف لا ينكر من فعل
النبي عليه السلام استدلال بفعله فانه عليه السلام عمل بما وجد صحيحا فيما سلف
من الكتب غير محرف مثل رجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم التوراة فثبت ان هذا
اي ما قلنا من الموافقة والالفة بالشرط المذكور هو الاصل الا ان التحريف
استثنا من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل يعني لكن في بيان المختار من الاقوال
اي لكن لما كان التحريف من اهل الكتاب امرا ظاهرا ولذلك الحسد والعداوة هو
والتلبيس كان منهم ووقعت الشبهة في نقلهم شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى ورسوله
من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار اي القول الثالث هو المختار عندنا
بهذا الشرط الذي ذكرنا من ان يقص الله ورسوله من غير انكار قوله قال الله تعالى
ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا متصل بقوله فصار
الاصل هو الموافقة فهذان النصان يدلان على ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
استمر كونها ملة للحال الحاضر في دليل القول الثاني ويكون ملته على معنى انها كانت
له ثم بقيت كذلك وصارت لنبينا عليه السلام كالمال الموروث مضافا الى الوارث
للحال ولا يمنعك لهم بقوله لكل جعلنا لانه على نسخ الاولى في الجملة لا على انتساخها
بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للناسخ ولما فرغ النسخ من بيان ما هو المختار

استدل على ان ما اختاره مذهب اصحابنا بما احتج به محمد رحمه الله في تصحيح المهاياة والقسمة
بقول الله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فالاحتجاج
بهذا النص لاثبات الحكم في غير المنصوص عليه بما هو نظيره ومعلوم انه ما احتج به الا
بعد اعتقاد بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا فانه بين احكام شريعة محمد لا شرايع من قبله ثم
قيل قوله ونبئهم الاية دليل على جواز القسمة في العين وقوله لها شرب ولكم شرب يوم
معلوم دليل على جواز المهاياة والصحيح انهما نزلا في المراد في هذا وان المراد قسمة الماء
بطريق المهاياة والمهاياة قسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان لينتفع هذا بالنصف
المفرز او بالكل في كذا من الزمان وذا الى كذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب قال الشيخ
رحمه الله وما يتعلق به باب حجية السنة باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام
قال في الاقتداء بهم قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى
هذا ادركنا مشايخنا رحمهم الله وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء
الراشدين واشباههم رضي الله عنهم لما تحقق شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان
يلحق باقسام السنة اذ الشبهة تعمل عمل الحقيقة ولا خلاف ان مذهب الصحابي اياما كان او فتيا
ليس بحجة على صحابي آخر وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين قال
ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب
يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مذهب مالك والشافعي رحمهما الله في قول
واحمد بن حنبل وهو مختار الشيخ وابي اليسر قال ابو سعيد على هذا ادركنا مشايخنا
وقال الكرخي رحمه الله لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال به القاضي
ابو زيد وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا
سواء كان فيما يدرك او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم
اي من العلماء من فصل في تقليد الصحابي فاوجب تقليد الخلفاء الراشدين فاشباههم في
الفضيلة كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من
قلد الشيخين منهم واعلم ان التقليد على ثلاثة انواع واجب كتقليد الانبياء واجماع السلف
وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى وتقليد العامي العلماء في الفروع اذا كانوا عدولا
من اهل السنة والجماعة واما في اصول الدين فقد قال بعض اصحابنا يجب عليه وقال
بعضهم والاشعرية وعامة اصحاب الشافعي انه حرام وجائز كتقليد العلماء من غير الصحابة
في الفروع قال ابو حنيفة رحمه الله جائز وقالا وقال الشافعي لا يجوز وحرام كتقليد الآباء
في الكفر والبدعة فان الله تعالى ذمهم على ذلك بقوله انتم وآباؤكم في ضلال مبين
قال رحمه الله وقد اختلف عمل اصحابنا رحمهم الله في هذا الباب فقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
خلافه وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل يطلق ثلثا للسنة وقد روي
عن جابر بن مسعود رضي الله عنهما خلافه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير
المشترك انه ضامن وروينا ذلك عن علي رضي الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأي
وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وروينا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شرى ما
باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم

اختلف

اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم الله في تقليد الصحابي فلم يثبت عنهم
فيه رواية ظاهرة فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعلام قدر رأس المال الذي يتعلق بمقداره
اذا كان مشارا اليه ليس بشرط لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة وابو حنيفة رحمه الله شرط ذلك ونقلنا ذلك عن ابن عمر رضي الله
عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الحامل يطلق ثلثا للسنة كالآيسة
والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود الى زمان الوضع كما في الصغيرة الى وقت البلوغ
وقال محمد رحمه الله لا يطلق الا واحدة قال نقلنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان
الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز كالغرق
الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق ورويناه عن علي رضي الله
عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس وخالف ذلك اي المروي
ابو حنيفة رحمه الله بالراي اي بالقياس لان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان
الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد فلم يوجد التعدي والفوت لان قطع يد
المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد يوجب للضمان ايضا فبقي
العين امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة هذا اذا كان فيما يعقل بالقياس كما رأيت
واما فيما لا يعقل بالقياس فقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلثة
ايام واكثره عشرة ايام وروينا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شرى
ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم
والقياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي رحمه الله لان الملك في المبيع قد تم قبل القبض
للمشتري فيجوز بيعه من البائع كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن وقصة زيد بن ارقم معروفة
وفيها انه جاءت العالية بعد ان تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله
ما سلف والقياس يخالف لقولها لانها جعلت مباشرة هذا الفعل مبطلا للحج والجهاد
واجزية الجرائم لا تعرف بالراي فعلم ان ذلك مسموع من رسول الله عليه السلام واعتذار
زيد اليها دليل على ذلك فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يعتذر الى
صاحبه قال رحمه الله اما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا له ذلك
على التوقيف من رسول الله عليه السلام لا وجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب
العمل به لا محالة لما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدليل فبدأ بالذي اتفق عليه
اصحابنا وهو التقليد فيما لا يدرك بالقياس فقال فاما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من
العمل به اي بقول الصحابي حملا لقوله على التوقيف اي السماع من رسول الله عليه السلام
لا وجه له غير هذا الا التكذيب لانه يظن بهم المجازفة في القول وذلك اي التكذيب باطل
لان الدين بطريقه انما انتقل الينا بروايتهم وحمل قولهم على الكذب الباطل يوجب فسقهم وذلك
يبطل روايتهم مع انه تعالى اثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الاولون الاية وقال النبي
صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في اصحابي فلم يبق الا الرأي او السماع او الفرض انه غير معقول فتعين
السماع وصار فتواه كروايته عن رسول الله عليه السلام ولا شك انه لو ذكر سماعه كان ذلك
حجة فكذا اذا افتى به لانه لا طريق لفتواه الا السماع قيل يجوز ان يكون افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون
كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي
مثله وان هذا المعنى موجود في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن بهم المجازفة ولا يجوز حمل

كلامهم على الكذب ثم لا يكون قولهم حجة فيما لا مدخل للراى فيه • واجيب بان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين يرد ذلك الحمل فانه يودى الى سقوط رايهم وترك الاعتماد على قولهم لان نظر ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه من باب المساهلة وقلة المبالاة وحمل الساهل الاغفل وقد ذكرنا ان هذا الظن بهم فاسد كما يودى اليه كذلك ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي اخر فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع بل هو حجة في حق الكل واما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال قوله بالسماع بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بلا دليل فاما الصحابي فهو الصاحب للنبي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله سقطا الا اذا ظهر دليل عدم وهو الراى فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال **قال** رحمه الله فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي ان القول بالراى من اصحاب النبي عليه السلام مشهود واحتمال الخطا في اجتهادهم كائن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم • وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطات فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليدهم بل وجب الاقتدا بهم في العمل بالراى مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما • وبما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على ما قلنا فاما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي في عدم وجوب التقليد ان القول بالراى من اصحاب النبي عليه السلام مشهود واحتمال الخطا في اجتهادهم كائن فاذا كان كذلك لم يجز تقليده • اما الاول فلان ذلك قد ظهر ظهورا لا وجه لانكاره فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وثبوت الخطا في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطا كسائر المجتهدين قال ابن مسعود رضي الله عنه قال في مسئلة المفوضة ان اخطات فمن الشيطان والله ورسوله منه بريئان فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطا كقول غيرهم واما الثانية فلئلا يلزم ترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة والعمل بما ليس كذلك بل وجب الاقتدا بهم في العمل بالراى مثل ما عملوا فانه حجة بالاتفاق وذلك معنى قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وذلك لان هذا النص عم الصحابة ومنهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فتعين ان يكون المراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالراى بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتدا بهم في ذلك • واحتج من ادعى الخصوص اي الذي قال بتقليد الخلفا واماثلهم بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب اي باب التقليد من اختصاصهم بما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم لا بما دل على نفس الفضيلة من غير ان يكون فيه دلالة على وجوب الاقتدا فان الاحاديث الدالة على اختصاصهم بالفضائل نوعان ما يدل على وجوب الاقتدا بهم كما ذكرنا وكقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وكقوله رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وكقوله عليه السلام افرضكم زيد وكقوله اعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل • وما يدل على نفس الفضيلة دون وجوب الاقتدا كقوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وامثالها فهولا احتجوا بما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على وجوب الاقتدا دون غيره فقوله من اختصاصهم لبيان ما في بما وفي بما لبيان الاختصاص فاما احتجاجهم على الخلفا فظاهر من الاحاديث واما على امثالهم فلانه لا ان اتباع الخلفا لم يكن الا لتقدمهم في العلم والورع وذلك موجود فيمن يماثلهم مع كونهم صحابة مثلهم فوجب الاشتراك في الحكم لاشتراكهم في العلة **قال** رحمه الله ووجه قول ابي سعيد ان العمل برايهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك

اصل

اصل فيهم مقدم على الراى وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولا احتمال فضل اصابتهم في نفس الراى انما اخر قول ابي سعيد عن قول الكرخي في بيان الدليل لانه هو المختار عنده ومن عادتهم انهم يوخرون • ما يختارونه قال ابو سعيد العمل برايهم اولى من راي غيرهم لوجهين • احدهما ان فيه احتمال السماع والتوقيف واحتمال السماع اصل فيهم مقدم على الراى اما ان التوقيف اصل فيهم فلانهم مضوا للنبي عليه السلام واما ان التوقيف مقدم على الراى فلان الفتوى بالراى لا يكون الا عند الضرورة فاذا افتوا والتوقيف فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لا بالراى • فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاسندوه وقال سمعته من رسول الله عليه السلام واللازم باطل لان الفرض عدمه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم فدل على انه بناه على الاجتهاد • اجاب الشيخ بقوله وقد يسكتون عن الاسناد عن الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب بيان السوال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد حينئذ والثاني ان الخبر احتمل فضل اصابتهم وما احتمل من الراى فضل الاجابة اولى مما احتمل اصل الاصابة فرايهم اولى اما الاول فلانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير بها الاحكام ولانهم زيادة حرص في بذل المجهود وطلب الحق وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله خير القرون القرن الذي انا فيهم الحديث • واما الثانية فظاهرة فان عندنا تعارض القياسين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض راينا ورايهم وجب ترجيح رايهم لزيادة قوة كامن وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مزيتهم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان تاويلهم مساو لتاويل غيرهم فيكون الفتوى بالراى كذلك لان كل واحد منهما مبني على اعمال الراى واجيب بان التاويل تامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان فاما الاجتهاد فتامل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال فيظهر لهم مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم • وان قيل هذه امور باطنة وامرنا ببنا الاحكام على الظاهر اجيب بانه اذا امكن اعتبارها حقيقة فلا شبهة في اولويته وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبار بما هو في العمل بالراى اعتبار الظاهر لا غير فكان الاول اولى **قال** رحمه الله وكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة لكون السنة تجمع وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح بان هذا الباب شرعا فقد ضيع السابق عامة وجوه السنن بميلهم الى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه لايجاب الحكم على ما يعرف فما هو الاكثر لما القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل فصار الطريق الشافعي في اصول الشريعة وفروعها على الكتاب هو طريق اصحابنا رحمهم الله انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام الشرع الى اخر الدهر بحضرة الدهر لكنه بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير قايله فسكت مسلما له فاما اذا اختلفوا في شي فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بينا في باب الاجماع ان شاء الله ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الراى والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا بعينه لا يجوز الحكم بالباقي من بعد الا بدليل على ما مر في باب المعارضة • لما فرغ من بيان وجوه الاحتجاجات

يشرع في تمهيد طريقة اصحابنا فقال وكان هذا الطريق اي تقليد الصحابي او طريق ابي سعيد والذي
اختاره في باب السنة من قبول المسند والمرسل والمجهول والمعروف وايجاب تقليد الصحابي هو
النهاية في العمل بالسنة لكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والاحاد والمسند
والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس في الحجة ثم القياس يكون باقوى
وجوهه من الاخالة والشبه والطرد والوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها واقوى
وجوهه هو المعنى الصحيح بانه الثابت شرعا كما سيجي واذا ثبت ذلك فقد ضيع الشافعي رحمه
الله عامة وجوه السنن حيث رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع
شهادة الرسول لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه ترك كثير
مما فيه شبهة السماع ثم مال الى القياس الذي هو قياس الشبه وليس بصالح لاضافة ثبوت
الحكم اليه لايجاب الحكم على ما يعرف في القياس فما هو الا كمن ترك القياس وعمل بالاستصحاب
مثل داود الظاهري والاصفهاني واما الذي من نفاة القياس في ترك ما هو دليل والعمل بلا
دليل فجعل الشافعي رحمه الله الاحتياط مدرجا الى العمل بلا دليل حيث رد المراسيل ورواية
المجهول وقول الصحابي وعمل بقياس الشبه وقيل المراد بالعمل بلا دليل نفس القياس فانه في
اصله شطر لا شبهة في اصله شبهة ولا شبهة في اصل السنة وانما الشبهة في طريقها
وهذا ليس بمناسب لان القياس عندنا حجة فكيف نسميه عملا بلا دليل فصار الطريق المتناهي
في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريقة اصحابنا رحمهم الله اما في الاصول فلما تقدم
في اول الكتاب واما في الفروع فلتفريعهم اياها على ما هو دليل شرعي واعراضهم عما ليس
بدليل اليهم انتهى الدين كاله لتكميلهم في اصوله وفتواهم فاتم الشرع الى اخر الدهر بخصاله
اي بمحاسنه واحكامه لتعمقهم في الفروع لكن طريق اصحابنا بحر عميق لا يقطعه كل سابح والشروط
كثيرة لا يجمعها كل طالب فان قيل قد ثبت شبهة السماع على القياس فاوجبتم تقليد الصحابي ولم
العمل بحديث المصراة مع كون الراوي مستجمعا لشرائط الرواية وقدمتم القياس عليه وهل
ذلك الا تناقض ظاهر • اجيب بان المراد بالصحابي هو الفقيه فان ابا اليسر ذكر في اصوله عن
ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليدهم وفي رواية لا يجب
الا ان يكون موافقا للقياس واليه مال الكرخي ومن تابعه وفي رواية يجب تقليد الفقهاء منهم
واليه مال البرذعي واكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله واليه اشير في التقويم والمبسوط فعلم ان
المراد فقهاؤهم فلا يلزم التناقض ولئن سلم ان المراد كلهم فلا يلزم التناقض ايضا لان القياس
انما يقدم فيما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب القياس بالكلية كما مر في حديث المصراة
والكلام ههنا فيما لم ينسد بابه بالكلية حتى لو انسد بالكلية لا يكون كذلك واعلم ان الشيخ
لم يذكر حجة الشافعي ولا باس بذكره تكملة للبحث وهي ان مذهب الصحابي لو كان حجة لتناقض الحجج
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصحابة خالف بعضهم بعضا كما في مسائل الجد
مثلا وليس قول بعضهم اولى من الاخر فيجب العمل بهما فيلزم التناقض • واجيب بمنع الملازمة
فان التناقض يندفع بترجيح المكلف احد القولين على الاخر ان امكن وان لم يمكن الترجيح فبالتخيير
كما في الاقيسة المخالفة قوله وهذا الاختلاف هو بيان محل النزاع وكان تقديمه اولى
لان الواجب على المناظر تحرير المباحث قبل الشروع في الدلائل فلعله تركه اولا لشهرته فيما
بينهم وذكره في الاخر تتميما لذكر ما ليس بمحل النزاع وهو ما اذا اختلفوا في شيء ومعنى كلامه
ان الاختلاف في ان الصحابي يقلد ولا يقلد فيما اذا قال واحد من الصحابة قولا ثم نقل ذلك في
التابعين ثم لم ينقل عن غيره من الصحابة خلافه ولم يبلغ الى غيره فابلغه منهم فسكت مسلما كما سنذكره

في باب

في باب الاجماع فاما اذا نقل منهم قول بخلافه فالحق عندنا لا يعدو اقوالهم فلا يجوز لاحد ان يقول قولا
خارجا عن اقوالهم ولا يسقط قول البعض بالبعض الاخر لانهم لما اختلفوا ولم يجر المحاجة بينهم بالحديث
المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار ذلك كتعارض وجوه القياس
ومن بيان ذلك طلب وجه الترجيح ان امكن ووجوب العمل بايها شاء المجتهد ان لم يمكن على انه
الصواب والحق منها لا غير واذا عمل باحدها لا يجوز العمل بالباقي من بعد الا بدليل على
ما مر في باب المعارضة واذا بلغ الى غيره فابلغه فسكت مسلما له في ذلك فصار ذلك اجماعا
فكان الاخذ به واجبا قال رحمه الله واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى
في زمان الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده
وان ظهر فتواه في زمن الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا لتسليمهم
مزاحمته اياهم • وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه لهم
ووجه القول الاول ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه في رد شهادة الحسن وكان
علي يقول له في المشورة قل ايها العبد الابطر وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في
النذر بنحر الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم التابعي لا يخلو اما
ان بلغ درجة الفتوى فظهر فتواه في زمن الصحابة وزاحمهم في الرأي او لا فان كان الثاني
كان اسوة اي مساويا بمثل سائر ائمة الفتوى من المجتهدين من السلف لا يصح تقليده وان
كان الاول كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثل
الصحابة في هذا الباب يعني التقليد عند بعض مشايخنا لتسليم مزاحمته اياهم وهو رواية
النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله • وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو دونهم لعدم احتمال
التوقيف فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى فهو
ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله وجه القول الاول ان شريحا خالف عليا رضي الله عنه
حين تحاكم اليه مع يهودي في درعه فقال الدرع درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي
ما تقول فقال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له
ودعا الحسن وفي بعض النسخ الحسين فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزناها
واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه
فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي
به صدقت والله انها لدرعك فاسلم فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك
وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان علي رضي الله عنه يقول لشريح في المشورة قل ايها العبد
الابظر والابظر بالباء الموحدة والظاء المعجمة هو الذي في شفته بظارة وهي هنة نابتة في
وسط الشفة العليا ولا يكون لكل احد وقيل الابظر طويل اللسان وحاله عند الامة وقع
عليه سبا في الجاهلية وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد فاوجب
شاة بعدما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق ولانه بتسليمهم دخل في
جملتهم • قال شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي
عن ابي حنيفة رحمه الله انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع
الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به
وكان شمس الائمة رحمه الله يعني برواية النوادر والشيخ رحمه الله قد اعتبرها
والظاهر انه اختارها لتأخيره في البيان والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب الاجماع الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من
ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم
منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه لان ركن كل شيء ما يقوم به
اصله والاصل في نوعي الاجماع ما قلنا واما الرخصة فهو ان يتكلم البعض ويسكت سائرهم
بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس
لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت وحكي هذا عن الشافعي رحمه الله قال لان عمر شاور
الصحابة في مال فضل عنده وعلي ساكت عنده حتى قال ما تقول يا ابا الحسن فروى له
حديثا في قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم في املاص المراة فاشاروا بان
لا غرم عليه وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال اذا ارى عليك الغرة ولان السكوت
قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وقد
يكون للتامل فلا يصلح حجة. الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع على كذا اي عزم ومنه
قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه
والفرق بين المعنيين ان الاول يتصور من واحد دون الثاني وفي الاصطلاح عبارة عن اتفاق
مجتهدي امة محمد في عصر على امر فقيد الامة ليخرج مجتهدوا سائر الامم وقوله على امر
ليتناول القول والفعل والعقلي والشرعي والنفي والاثبات واحترز بقوله في عصر عن
اتفاق جميعهم الى يوم القيمة وزيد بالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخبز بلا
وزن والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القران وامهات الشريعة فانها مجمع
عليها ولا يتوقف الاجماع فيها على العلم والاجتهاد. واجيب بان اتفاق المجتهدين موجود
فيها فيكون اجماعا ويجوز ان يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والعلم والاجتهاد ليس
بشرط فيه ثم انعقاد الاجماع متصور وذهب الروافض والنظام من المعتزلة الى انه
غير متصور لانتشار اهله في مشارق الارض ومغاربها فيمتنع اتفاقهم على امر عادة
ولان الاتفاق لا بد له من قاطع او ظني اذ لا اتفاق الا بدليل فلا بد له من مستند فان كان عن قاطع
فالعادة تحيل عدم نقله واتفاق الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه
وان كان عن ظني فالاتفاق عادة ممتنع ايضا لاختلاف القرائح كاستحالة اتفاقهم على
اكل طعام واحد بعينه في يوم معين. واجيب بانه لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة
كان في الاحكام كذلك لوجود السبب الداعي الى الاتفاق فيهما والعادة انما تحيل عدم
نقل القاطع اذا احتيج اليه وقد استغني بالاجماع عن نقله والقرائح انما تمتنع عن الاتفاق
في الظني اذا كان خفيا على ان الشبهة مندفعة بالوقوع فانا نعلم قطعا اجماع الصحابة على
تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك واجماع الحنفية على اخفاء التسمية والشافعية
على جهرها ونعلم اجتهاد اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع عدم
ظهور مستند عن قول شيخ نقلا دونه كموسى او عيسى عليهما السلام او واحد معين وانا
نثبت انه واقع لا بد من بيان ركنه وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد به وشرط
وهو ما يتوقف عليه الاجماع وحكمه وهو الاثر الثابت به وسببه وهو الحق الداعي
الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع وركنه نوعان عزيمة وهي ما كان اصلا في الباب لان
العزيمة هي الامر الاصلي وهو التكلم من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق او شروعهم في الفعل
فيما كان من بابه كتعاطي الحجر والاستحمام لان ركن كل شيء ما يقوم به اصله والاصل في نوعي
الاجماع يعني القولي والفعلي ما قلنا من التكلم بما يوجب الاتفاق او الشروع في الفعل لانه

عبارة

عبارة في نوعي الاجماع وهو فيما قلنا اولا لانه هو المتفق عليه وغيره مختلف فيه قال صاحب
الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم
يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يتكلم
البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك
في الفعل. وصورته ان يذهب شخص من اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار
المذاهب عليه فانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التامل ولم ينكر هناك خوف
فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك فيما هو من بابه كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند
اكثر اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وسمي اجماعا سكوتيا ولا بد من مضي مدة التامل لان
السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا ولا بد ان لا يكون هناك تقية لان ترك الانكار
في حال التقية امر معتاد مشروع رخصة ولم يذكره الشيخ لانه متعارف وذكره صاحب
الميزان ثم قال لا يخلو اما ان يكون المسئلة اجتهادية او لا فان لم تكن فلا يخلو اما ان يكون
عليهم في معرفتها تكليف او لا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة افضل ام انس فترك الانكار
على ما قال فيها فلا يكون اجماعا لعدم النظر فيه فلم يحصل له العلم بكونه صوابا او
خطأ فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف يكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن الحكم
لتركوا ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للتخلف في اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر. وان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي
من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا وسمي
اجماعا رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين
وعن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه ليس باجماع وحكي هذا عن الشافعي ايضا وحكي عنه
انه نص ان فعل الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وعنه من نسب الى ساكت قولا
افترى عليه وقد يفهم من المجموع انه حجة عنده وليس باجماع. وحكي عن الشافعي ايضا ان
ظهر القول من الاكثر والساكتون نفر يسير ثبت الاجماع وعلى العكس لا يثبت. قوله
ولا بد من النص اي التنصيص على الحكم ان كان الاجماع قوليا وشروعهم جميعا في الفعل
ان كان فعليا ولا يثبت اي التنصيص او الاجماع بالسكوت قال يعني بعض الناس او الشافعي
ومعناه احتج من نفاه بما روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده
من الغنائم فشاوروا عليه بتاخير القسمة الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه في القوم ساكت
فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم
ذلك بين المسلمين فروى في ذلك حديثا فعمر رضي الله عنه لم يجعل سكوته تسليما حتى ساله
واستجاز علي رضي الله عنه السكوت مع كون الحق عنده خلافهم وبما روي ان امراة مات
عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس فبعث اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت اي سقطت
جنينها قبل وقت الولادة من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت
مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فقال له عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال
ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اي طلبوا قربك بهذا الجواب فقد غشوك ارى
عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد استجاز علي السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي
الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه وبالمعقول وهو ان السكوت محتمل والمحتمل
لا يصلح دليلا اما الاول فلانه قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما لما انكر العول

في الفرايض اصلا ما منعك ان تخبر عمر بقولك فقال الدرته وقد يكون للتامل وقد يكون لعدم
تاملهم لاشتغال اذهانهم بشيء اخر وقد يكون لان اجتهادهم لم يود الى شيء فتوقفوا وقد
يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب وقد يكون باعتبار ان القايل اكبر سنا واعظم حرمة
واقوى اجتهادا احتراما له ووجه قول من اعتبر الاكثر ظاهر وهو اتباع الاقل للاكثر
قال رحمه الله ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل المعتاد في كل
عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض
وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان
فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار ربما في الخفا فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي
مدة التامل فذلك كله ينافي الشبهة فتعين وجه التسليم ● اي دليلنا على ان سكوت
البعض يعقد الاجماع ان شرط النطق منهم جميعا متعذر والمتعذر كالممتنع فشرط ●
النطق كالممتنع اما الاول فلان ذلك غير معتاد واما المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار
الفتوى ويسلم سايرهم فان اتفاق اهل عصر على قول سمع منهم نادر واما الثاني فلان
في اشتراطه حرجا وما في اشتراطه حرج ليس بمكلف به كالذي هو غير مقدور عليه قوله
ولانا انما نجعل دليل اخر يتضمن الجواب عما استدل به الخصم من المعقول ووجهه
انا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وبعد مضي مدة التامل او بعد الاشتهار وبعد
مضي المدة وذلك ينافي شبهة عدم التسليم فتعين وجه التسليم اما بعد العرض فلانه
بعد عرض الحادثة فان ذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت ولو
كان الساكت مخالفا لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا عرض ومضى مدة التامل
ولم يظهر الخلاف فلو لم يجعل سكوته تسليما للقول القايل به كان سكوته فسقا لكونه ترك
الواجب لاحتشام الغير والعدالة مانعة عن ذلك فلا نظن بهم خصوصا بالصحابة ●
فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا واما بعد ●
الاشتهار فلان الاشتهار ربما في الخفا فكان كالعرض وقد عرفت حاله وبعد اشتراط البعد
المذكورين يندفع احتمال السكوت للخفا والتامل وغيره فان اعتقاد ان كل مجتهد مصيب
لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام وطلب الكشف عن
ماخذه لا بطريق الانكار كما كان يجري بين الصحابة كمناظرتهم في مسايل الجد والاخوة ●
والعول وغيرهما ● فان قيل العلما الحنفيون والشافعيون اذا اجتمعوا في مجلس ●
وسيل واحد منهم عن مسيلة فاجاب عما يوافق مذهبه وسكت الباقون عن الرد لا يحمل
سكوتهم على الرضا والتسليم بقوله فكذا هنا ● اجيب بانا قد ذكرنا في صورة المسيلة
ان المقصود بها ما يكون قبل استقرار المذاهب واما اذا استقرت وصارت معلومة
فالسكوت لا يكون دليلا على الموافقة قال ابو اليسر هذا الاجماع لا يخلوا عن نوع شبهة
لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه دون الاجماع القطعي لكنه مع هذا مقدم
على القياس قال صاحب الكشف فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة ليس
باجماع وبين قول من قال انه اجماع غير قطعي والنزاع لفظي الا ان يثبت عن الفريق الاول
انه لا يقدمه على القياس ● قيل ويمكن ان يقال الفرق ثابت لان من قال انه اجماع
قطعي ولكن دون الاجماع قولا ونصا كالنص والمفسر فانه دون المحكم وان كان كل
واحد قطعيا ومن قال انه حجة اراد به انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس ● فان قيل
لو كان قطعيا لزم ان يكون جاحده كافرا قلنا انما لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصح شبهة الا

ترى

ترى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة قال رحمه الله
واما سكوت علي رضي الله عنه فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في
املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضا في الصدقة والزام الغرم من عمر كان صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثنا وبسط العدل كان احسن فحل السكوت عن مثله وبعد
فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جايز تعظيما للفتيا وذلك الى اخر المجلس وكلامنا
في السكوت المطلق فاما حديث الدرة فغير صحيح ان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان
يخفى وكان علي رضي الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتاويله [illegible]
في الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه ● هذا شروع في الجواب عما استدلوا به
من الاثار ووجهه ان ذلك ليس مما نحن فيه فان سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة ●
وفي املاص المراة انما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص
المراة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوايب المسلمين حسن وكذا الحكم
بعدم لزوم الغرة عليه لعدم جنايته مباشرة وتسبيبا الا ان اي لكن تعجيل قسمة الغنيمة
والتزام الغرة من عمر رضي الله عنه لصيانته عن السن الناس فربما كانوا يقولون امسك
اموال الناس المسلمين في بيته عن مستحقيها وان الخليفة قد قتل نفسا ووجب عليه مال
ولم يوده ورعاية على نفسه لحسن الثنا وبسط العدل كان اقرب الى ادا الامانة والخروج
عما تحمل من العهدة فحل السكوت عن مثله وهو كتاخير الزكوة الى انقضا الحول فانه يكون حسنا
وتعجيله قبل انقضايه يكون احسن وانما سمي قسمة الغنيمة صدقة من حيث انها لا تجب
لعوض مالي ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثرها مصارف الصدقات
فكانت تسميته مجازية قوله وبعد اي بعد ما ذكرنا من الجواب او بعد ما سلم انه
لم يكن من باب الحسن والاحسن بل من جنس التنازع لا يدل هذا السكوت على الرضا
فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جايز تعظيما للفتيا
والتامل فيها وذلك الى اخر المجلس حتى يبرز كل ما في ضميره انه يظهر الحق الذي وضح له ●
تعظيما لها وليس الكلام فيه وانما كلامنا في السكوت المطلق الذي لا يكون موقتا
واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من الخفي فانهم كانوا يتناظرون
ولا يهابون احدا في اظهار الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوت غشا في الدين والمناظرة
في مسالة العول مشهورة بينهم فمن البعيد ان ابن عباس رضي الله عنهما لم يخبر بقوله عمر
مهابة له مع ان عمر رضي الله عنه كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة
لما عرف من فطنته وقوة ذهنه مع ان عمر كان الين بسماع الحق واشد انقيادا له من غيره
وكان يقول رحم الله امرا اهدى الي عيوبي فان صح هذا القول فتاويله اظهار العذر
في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل راي عمر واستقصاه في الحاجة كما يكون من
حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار ولا يستقصون في
الحاجة بعد ثباته اي ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم ان عمر ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه
بقوله ترك المناظرة لعدم الفايدة ويجوز ان يكون بعد ثبات ابن عباس على مذهبه ●
يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه احتشاما له ●
قال رحمه الله وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه
السلام كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وفي كل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس
من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم بسوغ الاجتهاد من غير تعيين وانا نقول ان الاجماع

من المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال
في الحادثة ولا يجوز ان يظن بهم الجهل في شيء الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلما في كل عصر
على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا يخالف الاول انما ذلك
للصحابة خاصة وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفا فلم يعترض عليه فهو اجماع
لما قلنا اي على ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع تخريج هذه المسئلة وهي
ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك
اجماعا على ان لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال فما خرج منها باطل واما
تفسير قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف عليه وكل عصر مثل
ذلك ايضا الان في اختلاف الصحابة لا اختلاف بين اصحابنا انه اجماع واما هو في
اختلاف من بعدهم كما سيجي وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر
وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا عما وراها والسكوت محتمل في نفسه فلا يدل
على نفي قول اخر بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد في الحادثة وجواز احداث قول
اخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير ان يعين سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال
هو الثابت لا غير وان نفي الغير نوع تعيين لها والتعيين بالمحتمل لا يثبت ولنا قول
اجماع المسلمين حجة لا يعدوه الحق والصواب بيقين فاذا اختلفوا فقد اجمعوا على حصر
الاقوال في الحادثة اما الاول فظاهر مما تقدم واما الثانية فلانه لو كان
ورا اقوالهم قول اخر محتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه الاقوال اجماعا على
الخطا ولنسب الامة الى تضييع الحق واللازم باطل اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل
بالحق واما الملازمة فلانهم لم يحصروا جميع الاقوال وقد يكون ذلك القول هو
الصواب وهم اجمعوا على خلاف ذلك لا يقال انما حصروا الاخذ بما قالوا بشرط
ان لا يودي اجتهادا الى قول اخر لانا لو جوزنا هذا لزم ان يكون وجوب التمسك
بالاجماع مشروطا بان لا يظهر قول اخر وهو فاسد مثال ذلك مسئلة الجد مع
الاخوة فان من الصحابة من حرم الاخوة اصلا ومنهم من شركهم مع الجد ولم يحرم الجد
احد فالقول بحرمانه قول ثالث غير مسموع وقد استدل بعضهم على ذلك بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله ويتبع غير سبيل المومنين فوجه الاستدلال
انه لما لم يصر الى هذا القول صار ذلك غير سبيل المومنين فيدخل تحت الاية واما
السنة فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فيكون القول الثالث خطا والا
لاتفقت الامة على الخطا وذلك لا يجوز واما المعقول فلان حصر الامة الاختلاف
في قولين اجماع من حيث المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طايفة توجب
الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك وكذلك اذا اختلف
العلما في كل عصر على اقوال عند بعض مشايخنا كما اذا وطي المشتري جارية بكرا
لا شتراها ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد مع الارش فالقول
بالرد مجانا قول ثالث باطل لما مر من الدلايل وقد قيل ان هذا يخالف الاول
انما ذلك للصحابة خاصة لزيادة فضيلتهم وسبقهم في الدين ليس لغيرهم
وكذلك اي وكتخصيص البعض في سكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة في
من خلفا في خطبته فلم يعترض عليه غيره فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق
وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يحمل سكوتهم تسليما كان فسقا وقوله

من الخلفا

من الخلفا ليس بعيد لا زم الو خطب غيره وسكت الباقون كان اجماعا الا ان في ذلك
الزمان لم يخطب الا الخلفا فلذلك قيد بذلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب بيان الاهلية

واهلية الاجماع انما تثبت
باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة
ويسقط العدالة وبه اهلية ادا الشهادة وصفة الامر بالمعروف يثبت هذا الحكم
واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل
وبالسفه وكذلك ان مجن به ولذلك ان غلا حتى كفر به مثل غلاة الروافض والخوارج
في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الا
فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال فاما في الاصول الممهدة مثل نقل القران
ومثل امهات الشرايع فعامة المسلمين داخلون مع الفقها في ذلك الاجماع فاما ما يختص
بالراي والاستنباط وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد وكذلك من
ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلما فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغني عن الراي
لا اجماع الا لامة محمد عليه السلام كما سنذكره وظاهر لفظ الامة وان كان يتناول
كل مسلم لكنها انقسمت باعتبار اهلية الاجماع الى ثلثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق
وقسم ليس من اهله كذلك وقسم مختلف فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه
من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة
لكن لا يتصور منهم وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيمة فان اعتباره
يودي الى انتفا الاجماع قبل القيمة وهو ظاهر وفيها لانقطاع التكليف والثالث
كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس باصولي وعكسه والمجتهد الفاسق والمبتدع ونحوهم
فمن الناس من اعتبر موافقة هولا من اهل الحق والبدعة وهو مذهب الباقلاني لان
اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون لعدم الفهم التام وعدم تصور
الوفاق منهم فبقي الباقي بحاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي الحديث والشيخ
لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة كما
هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة واهلية الكرامة
لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق فاهلية الاجماع لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق
اما الاولى فلان الاجماع صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة واما
الثانية فلما ذكره بقوله اما الفسق الى اخره واخر بيان اعتبار الاجتهاد لكونه شرطا
في حال دون حال وهذا لان حجية الاجماع تثبت باهلية الشهادة لقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الاية والفسق يورث التهمة
ويسقط العدالة فيخرج عن اهلية الشهادة وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحاق
الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق في
المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع ما يودي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع في
حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم الفاسق يدخل في الاجماع من
وجه لان الفاسق اذا اظهر خلافه يسال عن دليله فان ظهر منه استدلال او دليل
صالح على خلافه يعتد به ويرتفع الاجماع بخلافه وان لم يظهر دليل صالح لا يعتد بخلافه
ان فسقه يحمله على اعتقاد شرع بغير دليل واجيب بان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة
والفاسق ليس من اهلها وفي قوله تتمة اي قوله يوم ذهاب القلب الى انه قال

ذلك لا عن دليل واما الهوى ولا يخلو اما ان يكون صاحبه يدعوا الناس اليه او هو ملحق
به او عالم بحث بكفريته او لا فان كان يدعوا الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب بالباطل
والتعصب تفعل العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي المعونة والنصرة وقيل
المتعصب من يكون عقيدته مانعة عن قبول الحق عند ظهور الدليل وهذا اشبه بالمعاني
وان مجن بالهوى اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له فقد سقطت ايضا لان
ترك المبالاة يسقطها وقيل المعنى الماجن هو الذي يأخذ الرشوة ويعلم الناس الحيل
وقال شمس الائمة الحلواني هو الذي يتمندل بمنديل الخبث وهو نوع من المباشرة
ويتتبع عورات المسلمين وكذلك اذا غلا حتى كفر بهواه لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا
في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحي الى
محمد وذلك كفر والخوارج فانهم غلوا في امر علي رضي الله عنه **قوله** فانه اي فان
مثل خلاف الروافض والخوارج من جنس التعصب بالباطل المسقط للعدالة ● وقوله
وصاحب الهوى المشهور به جواب عما يقال هؤلاء كلهم من الامة لقوله عليه السلام
ستفترق امتي الحديث فيجب ان يكونوا من اهل الاجماع فقال ليس من الامة على الاطلاق
لانه من امة الدعوة كالكفار لا من امة المتابعة وهذا دليل انهم لا يوثقون في احكام
الشرع فان الخوارج اكفروا اكثر الصحابة ومدار احكام الشرع على نقلهم فكيف يعتمد
على قولهم واما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال وذلك لان الشرع على
نوعين ما يدركه الخاص والعام ولا يحتاج فيه الى الرأي مثل نقل القرآن وامهات
الشرائع اي اصولها كوجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها فيشترط في انعقاد
الاجماع عليه اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع ●
الا انه غير واقع وما يدركه الخواص ويحتاج فيه الى الرأي والاستنباط كتفاصيل احكام
النكاح والطلاق وغيرها فالشرط في انعقاد هذا الاجماع اتفاق اهل الاجتهاد دون
غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيه لا يعتبر خلافه عند الجمهور ولان العامي ليس باهل
لطلب الصواب كالصبي والمجنون ولان الصحابة لم يعتبروا العوام في هذا الباب
قوله وما يجري مجراه اي يجري ما يختص بالرأي مثل المقادير فان الرأي وان كان
لا يدخل فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحوه وقيل
معناه مجرى الرأي والاستنباط من الاستدلال وفرق بينهما بان كل استنباط استدلال
ولا ينعكس وكذلك اي ومثل العوام في عدم اعتبار من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء
كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث
الذي لا بصيرة له في طريق القياس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية الا فيما يستغني ●
عن الرأي مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع واختلف العلماء فيمن يحفظ
احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع
فمنهم من اعتبر الثاني دون الاول لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بالادلة
وكيفية دلالتها ومنهم من عكس لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى تأهلهما
اهلية فيه ومنهم من نفاهما **قال** رحمه الله ومن الناس من زاد على هذا فقال
لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال
بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول عليه السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب المحمولون على
سواء السبيل ● ومنهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي عليه السلام

الا ان

الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من
هذا وانما هذا كرامة للامة لشيء من هذا ● ومن الناس من زاد على شرائط الاجتهاد في الاجماع
كون المجتهد من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة واليه ذهب داود الظاهري ● ومن
تابعه واحمد بن حنبل في رواية لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وهم الاصول في ذلك لانهم هم المخاطبين بها دون غيرهم اذ الخطاب يتناول
الموجود لا المعدوم وكذلك قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك قوله لا تجتمع امتي خاص بهم
لانهم هم الموجودون في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وكل المؤمنين لان من بعدهم لا يكون موصوفا
بالايمان ولا يكون الامة المعدومة ● وقال بعضهم اي بعض الناس وهم الزيدية والامامية
من الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول اي عترة الرسول نسله ورهطه الادنون فالمراد
ابو سعيد عترة النبي عليه السلام بنو المطلب لانهم هم المخصوصون بالعرق الطيب اي
بالنسب الشريف المحمولون على سواء السبيل لانهم كانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي
فكانوا اولى بهذه الكرامة ● ومنهم من قال لا اجماع الا لاهل المدينة ونقل ذلك عن مالك
رحمه الله لانها دار هجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر
الاسلام وبها ظهر العلم ومنها انتشر وهم اهل حضرة النبي عليه السلام شاهدوا التنزيل
وسمعوا التأويل وعرفوا احواله فوجب ان لا يخرج الحق عن اقوالهم لكن عند الاكثر شرطوها
امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف
وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا بقوم دون قوم وما ثبت به الاجماع حجة من
قوله تعالى كنتم خير امة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة ونحوها والدليل المعقول لا يوجب الاختصاص بشيء منها وانما هذا اي كون
الاجماع حجة كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا ● واجيب عن استدلالهم اما
عن استدلال الاولين فلانه لو كان المراد من النصوص الموجودين في زمنه لزم ان لا ينعقد
اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص واللازم باطل فالملزوم
كذلك فانا اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد النبي عليه السلام والعدم من مات
من الصحابة بعده والملازمة ظاهرة وجواب الفريق الثاني والثالث ظاهر من كلام
الشيخ قال الغزالي ان اراد مالك ان المدينة تجمع الصحابة فممنوع فانها لم تجمع جميع
العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل تفرقوا في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل
جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثمائة الى العراق وقوم الى خراسان وسائر البلاد ●
وان اراد ان صاحب التأويل وان زادوا فقولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة لقول الاكثر
فقاسد لما سنذكر وان اراد ان انقاصهم يتعين الى الاجماع قاطع وان الوحي نزل فيهم فلا ●
يشذ عنهم شيء لحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا منه عليه السلام في سفر او في المدينة
لكن يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع والله تعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب شروط الاجماع قال اصحابنا رحمهم الله
انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا على
ذلك لاحتمال الرجوع لبعضهم لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا
فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل
ولا يجب ذلك بنفس الاجماع فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا ● وقال
الشافعي رحمه الله يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به وكذلك فلا يبقى الا به ولكنا نقول

بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار نقيا كرامة وفي الابتدا كان خلافه سايغا عندنا وقال
بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة
واولى بالحجة ● قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب عنه ان النبي عليه السلام
جعل اجماع الامة حجة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا فاما هذه
كرامة تثبت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة ولا يصح ابطال حكم الافراد وقد خالف
رسول الله عليه السلام وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير
وتاويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين وكلهم ممن هو امة
مطلقة ● انقراض العصر اي انقطاع اهله وهو عبارة عن موت جميع الاحياء الذين وقت
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط عند اصحابنا لانعقاد الاجماع ولا لكونه
حجة وهو قول عامة العلما وهو الاصح من مذهب الشافعي ● وقال احمد والشافعي ●
في رواية وابن فورك هو شرط لانعقاد الاجماع وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الاجماع
باتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط وان كان بنص البعض وسكوت الباقين يشترط
وهو قول بعض المعتزلة ● وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا ●
وهو مذهب امام الحرمين ولم يذكر الشيخ سوى المذهبين الاولين ● واختلف المشترطون
في فايدة اشتراطه فقال احمد فايدته جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث
في اجماعهم حتى لو انقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم ●
وقال الباقون فايدته جواز الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الاراء واستقرارها
لا يثبت الا بالانقراض فلا اجماع الا بالانقراض اما ان لا اجماع الا بوصف الاجماع وانه لا يثبت
الا بالاستقرار فظاهر واما ان الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض فلان قبل الانقراض ●
كان التامل فكان الرجوع محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار وقالوا الا ترى ان ابا بكر
رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه احد في ذلك من الصحابة ولما صار
الامر الى عمر خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه وانما
صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وعمر كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد
ووافقه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد ولم ينكر ذلك الا لان العصر
لم ينقرض فعرف ان الانقراض شرط وقلنا ان ما ثبت الاجماع له حجة من النصوص مطلق
لا فصل بين الانقراض وعدمه وما ثبت مطلقا لا يجوز الزيادة عليه بما لم يجز النسخ ●
به فما ثبت به الاجماع حجة لا يجوز الزيادة عليه بذلك اما الاول فظاهر واما الثانية
فلما قدمنا ان الزيادة على النص نسخ والنسخ بالراي لا يجوز وان الحق لا يعدو الاجماع ●
اي لا يجاوزه كرامة لاهل الاجماع لا لمعنى يعقل فيهما وجد الاجماع وجب ان لا يعدوه الحق
والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جايز اما ان الحق لا يعدوه فبالاتفاق واما ان
ذلك كرامة لا لمعنى يعقل فلانه مختص بهذه الامة ولو كان لامر معقول لما كان مختصا
بامة دون اخرى بل اينما وجد ذلك المعنى كان اجماعهم حجة وليس كذلك واذا كان عدم
عدم المجاوزة ذلك فاينما وجد وجد عدم المجاوزة سواء وجد الانقراض او لم يوجد وا ●
الا لزم التخلف فما فرضناه علة لا يكون علة والا لما تخلف الحكم عنه لكن يتخلف ولزم ان ●
يكون الامة حين اتفقت قبل الانقراض اجمعت على الخطا ● واجيب عما استدلوا به بان
قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض ممنوع فانه قد يثبت بانقضاء مدة التامل مع الاصرار
على الحكم وبان تعلقهم بحديث التسوية فاسد لان عمر رضي الله عنه خالف ابا بكر في زمانه

وناظره

وناظره فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة في العيش فهم في الحال
في ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه الرجوع الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع منعقدا
بدون رايه فلما آل الامر اليه عمل برايه وكذا المخالفة علي رضي الله عنه لم يكن بعد انعقاد
الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم يرون بيع امهات الاولاد في زمن عمر رضي الله
عنهم منهم جابر فلا يكون الاجماع منعقدا ● قوله ● فاذا رجع بعضهم تقريب وبيان لثمرة
الخلاف وبيانه انه راجع الى قوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة فاذا رجع
بعضهم من بعد ما اتفقوا لا يكون الرجوع صحيحا عندنا ● وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا
على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم فاذا رجع بعضهم قال يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به
فلا يبقى الا به لانه صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجماع فاذا رجع البعض لم يبق وصف
الاجماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجماع وعدم
تصور الرجوع قيل وهذا التفسير الى انه ينعقد عندهم ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما
ذكر اولا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع وفيه نظر لان الشيخ صدر الكلام بقوله
انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة ولم يقل لصحة انعقاد الاجماع فلا تنافي بين ●
الكلامين ولكنا نقول لعله لما ثبت الاجماع لم يجز لاحد ان يخالفه لصيرورته يقينا كرامة
وكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم على الخطا فيكون مردودا خلا
الابتدا فان خلاف البعض مانع عن انعقاده فلم يثبت الحق بيقين فجوز الخلاف لاحتمال ان
يكون الصواب فيما ذهب اليه فظهر ان الابتدا مخالف للبقا قيل وهذا انما يتم على تقرير
ان الانقراض شرط بقائه حجة اما لو كان شرط انعقاده فلا ثم نعرف بالتامل والعلة
بيان التامل انه اذا كان شرط الانعقاد فقوله بعد ما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف
وصار يقينا كرامة لا يكون صحيحا فان الخصم يقول انقراض العصر شرط الانعقاد فلم يكن
الاجماع ثابتا حتى لا يسع الخلاف ولكن قد عرفت بما ذكرنا في النظر ان الكلام في كونه شرطا
لبقائه حجة واذا عرف هذا ظهر ان هذه الفايدة اعني فايدة الرجوع وعدمه كانت تعلم
من اصل الخصمين فان من قال بعدم الاشتراط يلزمه عدم جواز الرجوع ومن قال به يلزمه
جوازه فتكرار الكلام وذكر وجه الفريقين ليس الا لزيادة الوضوح ● قوله ● وقال بعض الناس
يحتمل ان يكون الشيخ ذكر هذا الكلام بطريق النقل لما قاله الشافعي بعد ما اجاب عنه كما
قاله بعض الشارحين وتوجيهه ان ما ذكر الشافعي من قوله ما كان ينعقد اجماعهم الا به ●
ممنوع على قول من لا يشترط فيه اتفاق الكل بعد ما اوجبنا عنه ويحتمل ان يكون ذكره
استطرادا فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتدا مانع ذكر الخلاف فيه قال
وهذا عندنا وهو مذهب الجمهور ● وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد
في رواية وابي الحسين الخياط استاذ الكعبي من المعتزلة لا يشترط اتفاق الجميع بل خلاف
الواحد وخلاف الاقل غير معتبر لان الاكثر جماعة والجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة ●
اما الاول فظاهر واما الثانية فلقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو العامة
والاكثر لا الخبر فدل على ان قول الواحد خطا لا يعارض قول الاكثر لكونه حقا ولان الصحابة
انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز الانكار ●
والجواب ● وهو استدلال الجمهور ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة والمراد به
اهل الاجماع يقينا ولكل من كان صالحا للاجتهاد والنظر فما بقي واحد منهم يصلح للاجتهاد

في النظر الى القائل بوجود الكل فلم يكن اجماعا اما ان المراد اهل الاجماع فلما عرفت فيما تقدم واما انه
دليل الاصابة فاذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اي عدم اعتبار مخالفتهم لان فيما نحن
عن معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص وقد تايد ذلك بما وقع في زمن الصحابة
لما نحن فيه فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا في مسايل وربما كان
المخالف واحدا وربما قل عددهم في مقابلة الجم الكثير وكانوا يعدون ذلك اختلافا
لا اجماعا ولم ينكر على خلاف الواحد الجمع ولا خلاف الاقل الاكثر ولو كان مذهب
الاكثر اجماعا لما عدوا ذلك اختلافا ولاحالت العادة عدم الانكار اما نظير الاول فكمخالفة
ابن عباس في اشتراط ثلث من الاخوة لحجب الام ومخالفة ابن مسعود فيما تفرد به من مسايل الفرايض
واما نظير الثاني فكخلاف ابن عمر وابي هريرة باكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر
فان قيل تفرد الصحابة في اشيا وانكر الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل
البرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل اجيب بان
خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص واما اذا كان فلا يعتد به
وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان الصيام
هو الامساك ولا يتحقق مع اكل البرد ولذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه
ورجع الى قولهم لما بلغه الخبر قوله وتاويل قوله جواب عما تمسك به الخصم
فان المراد بالسواد الاعظم عامة المؤمنين وكلهم ممن هو امة مطلقة اي جميع المؤمنين
الذين هم الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهوا وبدع فان اهل
الاهوا ليس امة هداية كما تقدم قيل فيه نظر لان صيغه افعل عن هذا التاويل
والاولى ان يقال المراد متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف
البعض لشبهة اعترضت له لان رجوعه حينئذ غير صحيح والجواب ان الكل اعظم مما
دونه وهو من اجلى البديهيات فيكون الحمل صحيحا والله اعلم قال
رحمه الله واختلفوا في شرط اخر وهو ان لا يكون مجتهدا في السلف فقد صح القول
عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من
السلف على البعض او الجمهور وفيما لا يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح عن محمد
رحمه الله ان قضا القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه
الله ان قضا القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل
على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا عن الاجماع المتاخر وقال بعضهم
بل تاويل قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا اجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضا
القاضي فيه ولا ينقض عند الشبهة • اختلف القايلون بحجة اجماع من بعد الصحابة
في شرط اخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل
عصر في مسالة واستقر خلافهم فذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر
الذي بعده على احد القولين في تلك المسالة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسالة
مجتهدا فيها كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال الكرخي انه لا يمنع ويرتفع الخلاف
به عند علمايا الثلاثة وهو مختار الشيخ والقفال من اصحاب الشافعي • وقال
بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي حنيفة رحمه الله يمنع وعند محمد رحمه الله

لا يمنع

لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة رحمه الله في رواية ومع محمد رحمه الله في اخرى واذا عرف
هذا يخرج قول الشيخ على ان معناه اختلف مشايخنا في اشتراط عدم الاختلاف السابق
عند علمايا الثلثة بنا على ما ورد عنهم من الاختلاف في الرواية فقد صح القول عن محمد
رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف وفيما
لم يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان قضا القاضي
ببيع امهات الاولاد باطل وفي ذلك دليل واضح على انه يعتبر الاجماع مع الخلاف السابق
وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضا القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال
بعض مشايخنا منهم شمس الايمة الحلواني هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف
السابق مانعا من الاجماع اللاحق على خلاف مذهب محمد فكان مسالة اشتراط هذا الشرط
مختلفا فيها عندهم وقال بعضهم بل تاويل قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا اي الاجماع
الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فان عند اكثر العلما ليس
باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده
ولا يضلل فينفذ قضا القاضي في بيع ام الولد ولا ينقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي
واصل هذا ان جواز بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز بيعها وعند
علي وجابر رضي الله عنهما يجوز ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز فلو قضى القاضي ببيعها
فهو على ما ذكرنا من الاختلاف واظهر الروايات انه لا ينفذ كذا في الفصول وفي الجامع
انه يتوقف على امضا قاض اخر قال رحمه الله فاما من اثبت الخلاف فوجه قوله
ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته الا يرى
ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة مثل قول ابن عباس رضي الله عنه في العول وقد قال محمد رحمه الله فيمن
قال لامراته انت خلية برية او باين ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر رضي
الله عنه انها رجعية ولم يقل به احد عند بنيه الثلث • لما فرغ من تحرير الخلاف شرع في
بيان وجه ذلك فاما وجه من اثبت الخلاف الاول ولم يرفعه بالاجماع المتاخر وجعل
عدم الاختلاف شرطا فان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو اي المخالف
الاول من الامة بعد موته بعض من لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه من الامة بعد
موته فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يتوكل الامة وخلاف الواحد مانع
كخلاف الاكثر لما تقدم واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله لبطل
المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين
فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا وهو باطل بالاتفاق واستوضح ذلك بقوله الا يرى
ان خلافه حال حيوته انما اعتبر لدليله لا لذاته لان قول صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل
ودليله باق بعد موته فكان خلافه باقيا بعد موته فكان كقيامه مخالفا ولان في تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان كذلك فهو باطل فتصحيح هذا الاجماع
باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد قولي الصحابة تبين ان القول
الاخر خطا بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الضلال هو الخطا
بيقين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضال في انكاره العول ولا
بابن مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما على
خلاف ذلك وكذا قال محمد رحمه الله يعني انه قال فيمن قال لامراته انت خلية برية

ثم بائن في نوى الثلث ثم وطئها في العدة انه لا يحد لقول عمر رضي الله عنه ان الواقع بها رجعي
وان نوى الزوج الثلث ولم ينقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكناية رجعي عند نية الثلث
اما عندنا فظاهر واما عنده وان كان رجعيا الا ان نية الثلث تصح ولا رجعة بعد
الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها حرام علي ولم
يوجب الحد ههنا فعرف ان الاختلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق ولم يرد بذكر محمد انه
قوله [illegible] هو قول علمائنا جميعا لكن محمد هو الذي اورده في الاصل فاسنده اليه واتى بهذا
المسند لهذه المسئلة ههنا تصحيحا للمذهب لا لجهة الاسناد لا الى ما يلزم الدور [illegible]
قال رحمه الله ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة
بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتحقق من الاحياء في كل عصر
واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكن نسخ لنص يترك خلاف القياس فاما التفضيل
فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول
للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالراي فلما عرضوا ذلك على الرسول عليه السلام
فرجح قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال وكصلاة اهل قبا بعد نزول النص قبل
بلوغهم وانما اسقط محمد رحمه الله الحد بالشبهة ومن اجماع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض
مشايخنا شرط الاكثر والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة كرامة ثبتت على اتفاقهم ولا يثبت
بدون هذا الشرط اي وجه قول من قال ان الاختلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق ان
دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل
ما كان كذلك لا يتصور الا من الاحياء فدليل الاجماع لا يتصور الا من الاحياء في كل عصر وكل
واحدة من المقدمتين ظاهرة فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التامل دليل على اجماعهم
على تجويز الاخذ بقول كل واحد من الاقوال باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني
على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين اجيب بانا لا نسلم
لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على الاقوال دليلا على اجماعهم على جواز
الاخذ بكل واحد منها وهو باطل لان المصيب واحد والآخر مخطئ واجماع الامة على تجويز الاخذ
بالخطا خطا ولئن سلم اجماعهم على التجويز لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع بعدهم على احدهما [illegible]
تقدير الاشتراط لو جاز بعد ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول
لجاز ان يخالفه احد الاجماع وتقدير ان الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد
المخالف واجيب بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت
والحق واحد منها يجوز ان يجوز الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول
واتفقوا عليه كان ذلك نصوا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره قوله
فاما قوله ان الدليل باق جواب عن الخصم وهو قوله يوجب العلة الى هو كما قال لكن نسخ كنص
نزل بخلاف القياس فانه وان كان باقيا لكنه خرج عن الاعتبار بنزول النص على خلافه فقوله
انه باق يعني بحسب التصور لا بحسب كونه معتبرا او كونه دليلا منسوخا باقيا في ذلك وذكر في الميزان
ان هذا ضعيف لان بوفاة النبي لم يبق احتمال النسخ لانقطاع الوحي واجيب بان يشترط عند
النسخ لم يبق بوفاته في احكام ثبتت في زمانه فاما في حكم ثابت بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز
ان ينسخ وقد تقدم ان نسخ الاجماع بمثله جائز عند الشيخ بان يوفق الله لاهل عصر آخر ان يتفقوا
على خلاف ما اجتهد العصر الاول فيكون هذا بيان مدة الحكم الاول كما في النصوص في زمانه بان
الراي لا مدخل له في معرفة انتهاء الحكم واجيب بانهم لا يعرفون انتهاء الحكم بانتهاء المصلحة بل يفهم الله

تعالى

شرطه صح

تعالى للاتفاق على خلاف الاول فتبين ان الحكم تبدل بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق
تبدل المصلحة ومدة الحكم واما التفضيل فلا يجب ايضا لان الراي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع
فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال اي يقتصر الاستناد الى اوله وذلك نظير اختلاف
الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالراي في زمن النبي وقبول قول البعض فان ذلك لا
لم ينسب صاحبه الى الضلال وصار ذلك كصلوة اهل قبا الى بيت المقدس بعد ما نزل فرضية
التوجه الى الكعبة حتى اخبرها بذلك ولم يكن ذلك منهم ضلالا فان ظهر خطاؤه بيقين لان ذلك قبل العلم
بالناسخ ولذا اهل قبا بالصم والمدن فرع الدليل نون والابنون وانما اسقط محمد الحد بالشبهة
المتمكنة في هذا الاجماع على قول من لم يجعله اجماعا بكونه لا اختلاف المتقدم باقيا فورث شبهة
بقا الاختلاف الاول والحد يسقط بالشبهة قوله ومن شرطه اي ومن شرط الاجماع
اجماع جميع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض المشايخ اكتفى بالاكثر قال الشيخ والصحيح ما قلنا
لان الاجماع انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم ولا تثبت بدون هذا الشرط لانتفاء الاتفاق
حينئذ وانما اعاد ذكر هذه المسئلة لان ذكرها فيما تقدم كان بطريق الاستطراد فذكرها هنا
قصدا ليبين ان فيه اختلافا لبعض المشايخ ويبين اختياره فيه قصدا والله اعلم بالصواب
قال رحمه الله باب حكم الاجماع حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما
شرعيا على سبيل اليقين اخر حكم الاجماع عن بيان الاهلية لان الاهلية شرط والشرط
مقدم على الحكم لا بما له كانت الاهلية شرطا لما افردها بباب عن باب الشروط لان لها
كان تعظم الشروط افردها بالذكر وقدمه على باب الشروط وقيد حكم الاجماع بقوله في الاصل
وهو ان يتحقق جميع شرائطه وقيل هو ما يكون اجماعا ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل
القطع واليقين ومعناه ان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب وان لم
يثبت به اليقين في بعض المواضع فذلك لعارض كما في الآية المأولة وقيد الحكم بكونه شرعيا
اي امرا دينيا اشارة الى ان محل الاجماع هو الامور الدينية واعلم ان الاجماع لا يكون حجة
فيما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور وما لا يتوقف
عليه صحته فان كان امرا دينيا يكون الاجماع فيه حجة اتفاقا سواء كان حكما شرعيا كوجوب
الصلوة او عقليا كرؤية الباري لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنيويا
كتجهيز الجيوش والعمارة والزراعة وغيرها ففيه اختلاف قال بعضهم يكون حجة فان اتفق
اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه لان النصوص الدالة على عصمة الامة
لم تفصل بين امر ديني ودنياوي ولان العمل به في العصر الثاني يكون واجبا كما في
الاجماع في امور الدين ان لم يتغير الحال وان تغيرت لا يجب ويجوز المخالفة كذا في الميزان
وقال بعضهم لا يكون حجة لانه لا يكون اعلى حالا من قول الرسول وقد ثبت انه غير حجة في مصالح
الدنيا ولهذا قال عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم قال رحمه الله ومن اهل
الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم لكن هذا خلاف
الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون
سبيل المؤمنين حقا بيقين ذهب بعض اهل الاهواء كالنظام والقاساني من المعتزلة والخوارج
واكثر الروافض الى ان الاجماع ليس بحجة هو المذكور في عبارة الشيخ يدل على انه حجة عندهم
غير قاطعة واستدلوا على ذلك بان الاجماع انضمام ما لا يوجب العلم وانضمام ما لا يوجب
العلم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم فالاجماع لا يوجب العلم اما الاولى فلان كل واحد

وبا

ح

اعتقد رايه وهو لا يوجب العلم والاجماع حصل بانضمام آرائهم واما الثانية فظاهرة وهذا
الدليل مخالف للكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال ان الله تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين والسبيل ما يختاره
الانسان لنفسه قولا وفعلا فكان محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه وجمع بينه
وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع امر الاتباع لقبح الجمع بين المحرم
والمباح في التوعد واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة
لانه سبيلهم ويجوز ان يكون وجه الاستدلال ان الله تعالى جعل متابعة غير سبيلهم مثل
مشاقة الرسول في استحقاق النار فيكون ترك كل واحد منهما واجبا قطعا وترك
مشاقة الرسول واجب لان قوله حق يقين فكذا ترك اتباع غير سبيل المؤمنين لان سبيلهم
حق يقين وفيه بحث لان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول
والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين
بالتوعد لكن سبيل غيرهم الكفر ونحن نقر ان اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل
على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان السبيل ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين
للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ان ما وجد
من الاجماع في عصر حجة فمن اين الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المؤمنين عام في كل عالم
وجاهل والجاهل لا عبرة له في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه
سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل المفرد لا عموم فيه
فلا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانهم فعلوه
واللازم باطل الحكم بالاباحة ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من
الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتناعه بعده وذلك تناقض فتعين
التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته او متابعة سبيلهم
في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزام
اعمال اللفظ في زمن النبي وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد
وفاة النبي عليه السلام لان الاحتجاج بالاجماع في زمانه مستحيل سلمنا ان المراد اتباعهم
فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكن مشروط بسابقية تبين الهدى المعرف باللام
المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله من بعد ما تبين له الهدى
وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله
فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه
عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة
المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون الذين فيهم المعصوم ولان سبيلهم
سبيله وسبيله لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه
معارض بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فانه يدل على عدم الاحتياج الى الاجماع وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اقتصر الرد على الكتاب والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عنهما بين المعصيتين
وذلك يدل على تصور اتيانهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا

فلا عصمة

فلا عصمة واما السنة فما روي ان النبي عليه السلام سأل معاذا عن الادلة التي يحكم بها
فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك
والجواب ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عند المشاقة بالاطلاق وحينئذ اما ان يكون
التوعد لمفسدة متعلقة به او لا لمفسدة والثاني محال لقبح التوعد اذ ذاك بالاتفاق
فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل المؤمنين فهي ان كانت من جهة
مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤ
وان لم يكن من جهتها لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة او لم
توجد وفيه نظر والسبيل الطريق فذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه يحرم
طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان معروفا بها
يقال انه طريقته سواء تعددت الاحوال او اتحدت وعلى هذا يمتنع تخصيص السبيل المتو
عليه بشيء معين من كفر وغيره ولو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو على
خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين كل من امن الى يوم القيمة لبطلانه اذ الحجة
لان المؤمنين حقيقة هم الاحياء لان المؤمن من اتصف بالايمان والاتصاف بالايمان
مشروط بالوجود والحيوة ولا حيوة لمن مات او لم يوجد لان ليس بمؤمن حقيقة فلفظ المؤمنين
حقيقة انما يصدق على كل اهل عصر دون من تقدم او تاخر وفيه نظر على ان المراد الحث
على متابعة سبيل المؤمنين وحملهم على كل من امن به الى يوم القيمة يبطله اذ لا حث في يوم
القيمة وكون الجاهل غير مراد مختلف فيه ولئن سلم ان الجاهل خرج عن المؤمنين فصار
المؤمنون عاما مخصوصا وهو حجة لما تقدم ويجب اعتبار عموم لفظ السبيل لما
مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا بكونه
مباحا وهو تناقض قلنا مدفوع بان الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل
سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل والاتباع فيهما محال والقول
راجح على الفعل فخولفت الاية في وجوب اتباع الفعل ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب
اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم تعين التاويل بمتابعة سبيلهم
في اتباع النبي وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان او في الجهاد قلنا تلك التاويلات
تخصيصات للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل قولهم انه مشروط بسبق تبين الهدى
الى اخره قلنا تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته
بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة وايضا تبين الاحكام الفرعية ليس بشرط
في مشاقة الرسول فان من تبين له صدقه عليه السلام وخادعه كان مشاقا وان جهل
الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفرعية شرطا في المشاقة لا يكون شرطا في لحوق الوعيد
باتباع غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون او من فيهم المعصوم
قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر في علم الكلام ولان
الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين او بالمؤمنين الذين فيهم الامام المعصوم
من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبيل
المؤمنين فقط وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف
الظاهر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه
لا ينافي حجية الاجماع لان كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثانية بالقول بالموجب

فانها تدل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه ونحن لما تنازعنا في كون الاجماع
حجة رددناه الى الكتاب والسنة فوجدناه بهما وعن الاثنين الاخرين بان الاسلام ان النهي فيهما
راجع الى اجتماع الامة على ما هو اعم بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على انفراده ولا
يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم فالجواز عقلي ولا يلزم منه
الوقوع ويكفيك في سند المنع نهيه عليه السلام ان يكون من الجاهلين والكافرين حيث
قال ولا تكونن من الجاهلين وقال ولئن اشركت ليحبطن عملك اورد ذلك في معرض النهي
مع العلم بكون الرسول عليه السلام معصوما من ذلك وبان ثمرات ولم يقصد به عصمته
معصية علمنا ان الله تعالى عالم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله
لعدم صدور المعصية منه مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل احد
منهي عن الزنا والشرب والقتل وغير ذلك واما المريد كون معاذ الاجماع لان الاجماع
لو لم يكن حجة في ذلك الوقت وقد قيل ان هذا الاستدلال مروي عن الشافعي وبعد
هذه الاسولة والاجوبة ففيه ما فيه وذلك لان قوله ومن يشاقق الرسول الاية
شرطية وهي لا تقتضي امكان الطرفين ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم حق لكونه واقعا
فانها نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا ولحق بالمشركين مرتدا فنزلت يعني يتبع
غير سبيل المؤمنين بالارتداد كما فعل طعمة لا يقال فيكون المراد به الايمان لان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فدل على حقية المقدم وزاد في عبارته على مقدار
البيان كما في قوله هو الطهور ماؤه والحل ميتته قال رحمه الله وقال كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية
فيما اجمعوا عليه وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
والوسط العدل وذلك يضاد الجور والشهادة على الناس تقتضي الحقية والاما
اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة قيل معناه وجدتم وخلقتم خير امة وقيل
كنتم في علم الله وقيل في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة اخرجت اي اظهرت وقوله
تامرون بالمعروف بيان كونهم خير امة ووجه التمسك ان الله تعالى اخبر عن خيريتهم
بكلمة التفضيل وذلك يوجب حقية اجماعهم اما الاول فلانه اخبر عن خيريتهم بافعل
التفضيل واما الثانية فلان ذلك يدل على النهاية في الخيرية لانه اضيف الى نكرة
موصوفة بصفة عامة تعم جميع الامم فيكون هذه الامة خيرا منهم كلهم لا خير بعدهم فيكون
اجماعهم حقا لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا
مطلقا فيلزم خلاف النص قيل الاية متروكة الظاهر لانه يقتضي اتصاف كل واحد
بالخيرية وهو الامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن حمله على الظاهر حمل على ان
المراد بعضهم وهو الامام المعصوم واجيب بان المخاطب بها ليس كل واحد من الامة
اذ الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا اذا كان متنوعا وليس كل واحد منهم كذلك
ولانه يلزم ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو محال لان يكون لاستلزام كل واحد منهما
مفضلا ومفضلا عليه في جهة واحدة في حالة واحدة وهو محال ولانه مبني على وجود
الامام المعصوم وقد تقدم الكلام فيه فعلم ان المخاطب بها الامة وهو كقوله
الرجل اهل الكوفة فهم واهل الروم حكما اي كرام وقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي وكما ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم صيرناكم
وسطا اي خيارا وهو وصف بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه

الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل
والاوساط محمية وقيل عدولا والتمسك بها من وجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم
بكونهم وسطا والوسط هو العدل المرضي فيقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا
بالعدالة لا كل واحد اذ الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم
يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل لا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اي
كونهم وسطا يضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي
كونهم عدولا في كل شيء اذ الوصف في الاثبات يتحقق بصورة ولئن سلم انه يقتضي كونهم
عدولا في كل شيء فذلك لا يدل على كونهم محقين في الاجماع فان الخطأ وان كان معصية
فهو من الصغائر فلا يقدح في العدالة اجيب بان الواصف هو الله تعالى العالم بالظاهر
والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا ان يكون عدلا حقيقة وقد اخبر عن عدالتهم
فيجب ان يكونوا عدولا في كل شيء ولا يجري عليهم الخطأ في الاجماع لانه نوع كذب وهو ينافي
العدالة المطلقة الحقيقية والثاني ان الله تعالى وصفهم بالشهادة والشاهد اسم
لمن يخبر بالصدق وقوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل على ان قولهم
حجة اذ الحكيم لا يحكم بخيرية قوم للشهادة وهو عالم بانهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون
فيه بحث لان المراد بها شهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لا فيما
اجمعوا وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود تعتبر حال الاداء
سلمنا ذلك لكن المراد من قوله جعلناكم من وجد في زمان نزول الاية لا جميع من صدق
الى يوم القيمة لعدم تصور احاطة العلم باجماعهم واذا كان كذلك ينبغي ان لا يكون
الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا قد قال بذلك القول سلمنا ان المراد ليس ذلك
لكنه معارض بان الله تعالى جعل اهل الكتاب شهداء بقوله من امن تبغونها عوجا وانتم
شهداء ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة والجواب
اما عن الاول فبان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول الدنيا والاخرة ومن
شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة لقال سيجعلكم
امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في تخصيص امة محمد فضيلة والى
هذا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في
الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة واما عن الثاني فبان الله تعالى
لما وصفهم بالعدالة والشهادة يجب قبول قولهم فلا يجب ان يقسم تقسيمات تؤدي الى
سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد اهل كل عصر على ما مر واما عن المعارضة
فبانه يحتمل ان اجماعهم كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة
لكفرهم على ان تاويله وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تشهدون
بالحق قال رحمه الله وقد قال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص
في جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي عليه السلام ابا بكر رضي الله
عنه ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر رضي الله عنه ليصلي
بالناس فقال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخبز يتعاطاها
الجيران فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذا استدلال بالسنة
ووجهه ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة عام وعموم النص ينفي جميع
وجوه الضلالة اما الاول فلان اللام في قوله على الضلالة للجنس اذ ليس هناك معهود

يفيد العموم واما الثانية فلان العمل بالعموم واجب ما لم يدل عليه دليل خصوص فان قيل
هذا خبر واحد وهو لا يفيد العلم فكيف يدل على حجية الاجماع قطعا • اجيب بان الروايات
تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على
لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس وابي هريرة
وحذيفة بن اليمان وغيرهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا • وقوله
لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة • وقوله عليكم بالسواد الاعظم • وقوله من خرج من الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه • وقوله من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات
مات ميتة جاهلية • وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يخرج الدجال وفي
رواية حتى ياتي امر الله وغير ذلك مما فيه كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة
والتابعين الى زماننا لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف من موافقي الامة
ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فكل واحد منها ان لم يكن
متواترا او مشهورا فالقدر المشترك بينها متواترا او مشهورا وكل من سمع هذه الاحاديث
يعلم بالضرورة ان قصده عليه السلام تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن
الخطا كما علم بالضرورة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم من احاد وقايع نقلت عنهما وقد
اعترض بوجوه • الاول لا نسلم انه لم يخالفه احد فربما خالفه ولم ينقل • الثاني ان هذا
اثبات الاجماع بالاجماع • الثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها • الرابع يجوز ان يكون
المراد بالضلالة الكفر والبدع • الخامس يجوز حمل الخطا على بعض انواعه من الشهادة في
الاخرة او ما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد • السادس ان
الامة عبارة عن كل من امن الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كذلك فلا يمتنع الخطا عليهم • واجيب عن
الاول بان مثل ذلك مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم امور الدين فلو خالف فيه احد لاشتهر
كما اشتهر خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما مع انهما ليسا من اعظم الامور
وعن الثاني بان الاستدلال على الاجماع انما هو بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المخالفة
فعلمنا بالعادة كون الخبر صحيحا لا بالاجماع والعادة اصل يعرف بها بطلان دعوى معارضة
القران وبطلان نص الامامة وغيرهما • وعن الثالث بان تمسك الصحابة والتابعين بها
في معرض التهديد لمخالف الاجماع دليل على ان الاثبات بها • وعن الرابع بان اللفظ
لا ينبئ عنه وقد فهم بالضرورة تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بالفضيلة فتخصيصها
بالكفر والبدع خلاف المنصوص من غير دليل • وعن الخامس بان احدا من الامة لم يقل بهذا
التفصيل على ان هذه الاخبار لايجاب متابعة الامة والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطا
محمولا على جميع انواعه لامتنع ايجاب المتابعة لكون البعض غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص
الامة بما قال عليه السلام لمشاركة احاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطا • وعن
السادس قد تقدم قوله وامر النبي ابا بكر الى اخره استدلال اخر بالسنة على حجية الاجماع وذلك
ذلك انه عليه السلام جعل اباء المسلمين كاباء الله واباء الله يوجب ان لا يكون غيره امام الناس
حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم قطعا فكذا اباء المسلمين يقال رجل ابي اي ممتنع
القلب ومعناه انه رضي الله عنه لا يطيق على القيام في مكانك ان رآه خاليا عنك فقال
ابى الله ذلك اي امر عمر وكذلك حين سئل عن الحكم يتعاطاها الجيران فقال ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جعل رؤية المسلمين حسنا كما هو حسن عند الله وما
هو حسن عند الله يوجب الجواز قطعا فكذا ما راه المسلمون • قال رحمه الله

وقوله ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة
صح

عليه السلام
صح

واما المعقول فلان رسولنا خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على
الحق الى ان تقوم الساعة • وقال النبي عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
حتى تقوم الساعة • وقال حتى يقاتل اخر عصابة من امتي الدجال فاما المراد بالامة من لا
يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطا على اجماعهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات
على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين
وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضي في المجتهد برايه
فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هو من
اسباب الدين ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به
الافراد والله اعلم به • واما الدليل العقلي على ان حكم الاجماع اصابة الحق بيقين فلان نبينا
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وشريعته باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان
تقوم الساعة وكل امة تكون ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة يكون اجماعهم حجة
موجبة للحكم قطعا بالضرورة اما انه خاتم النبيين فثابت بالدلائل القطعية المتواترة
واما ان شريعته باقية الى اخر الدهر فكذلك والا لم يكن خاتم النبيين لان الشريعة
اذا انقطعت لا بد من رسول لان الناس لا يتركون سدى فما فرضنا خاتم النبيين
لا يكون كذلك هذا خلف واما ان امته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة فكذلك
لئلا تنتهي الشريعة فيلزم المحذور المذكور وقد ثبت ذلك بالاخبار الصحيحة التي
كان القدر المشترك فيها متواترا منها قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي
على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة • ومنها قوله حتى يقاتل اخر عصابة من امتي الدجال
واما ان كل امة حالها ذلك لا بد من ان يكون اجماعهم موجبا للحكم قطعا فلانه لو
جاز الخطا على اجماعهم وقد انقطع الوحي لزم بطلان الثبات على الحق واللازم باطل
بالضرورة لاستلزام الخلف المحال والملزوم كذلك بيان الملازمة ان اجماعهم لو لم
يكن موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكم وخرج الحق عن اقاويلهم
فقد انقطعت شريعته في البعض [illegible] فلا يكون كل شريعته دائمة وبانتفاء الجزء ينتفي
الكل فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك باطل فوجب القول بكون الاجماع
حجة قطعية ليدوم شريعته على الحق وكان الدليل تم بقوله امته ثابتة على الحق الى قيام
الساعة وكل امة حالها ذلك فاجماعه حجة ولكن ضم الى ذلك كونه خاتم النبيين وشريعته
ثابتة الى اخر الدهر لان كونها ثابتة على الحق يستلزم ذلك فذكره تتميما للدليل •
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى
انقطاع شريعته • اجيب بان العمل بالقياس وخبر الواحد على اصابة الحق ظاهرا وبالجملة
لا بد من القول بعدم خروج الحق عن اقاويلهم فمن جوز ثم خروجه عن ذلك فيما اختلفوا
وفيما اجمعوا لم يجب العمل بما هو باطل ونبين ان ما اتوا به لم يكن شريعته بل هو عمل بخلاف
شريعته فينقطع شريعته • فان قيل لا نسلم الانقطاع لان ما اجمعوا عليه ان كان ثابتا
في الشرع قبل الاجماع بالنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ببقاء النص ولا اثر للاجماع
وان لم يكن ثابتا في الشرع قبل الاجماع لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه
يتناول الاحكام الموجودة في الشرع وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه
انقطاعه ولئن سلم تناول النص لكنه لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء ساير
الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة • اجيب بان جميع الاحكام ثابتة مشروعة

جال

ح

ف

ع

قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا
يظهر بالاجتهاد لا انه يثبت به اذ القياس مظهر لا مثبت واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت
النص الموجب لبقاء الشريعة فيلزم من انقطاعه خلاف النص وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء
اصل الشريعة فاسد لما قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه السلام والكل ينتفي بانتفاء
بعضه **قوله** وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد
بالامة الحجة الى قيام الساعة منكروا الاجماع فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى
والبدعة لان مطلق الامة يتناول الكامل والكامل امة المتابعة لا امة الدعوة واهل
الاهواء ومنكروا الاجماع من امة الدعوة كالكفار لا امة المتابعة وهذا اي اصابة الحق
نفس متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد ويثبت اذا انضم الاجتهاد وذلك
جائز اي يجوز ان يكون الدليل الاول غير موجب فاذا انضم اليه شيء اخر يكون موجبا مثل الحكم
المجتهد فيه اذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض فذلك الذي
قضاء القاضي جعل فوق الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب صيانة
الدين عن البطلان فلان يثبت الاجتماع الذي فيه اراء القاضي على الوجه الذي
يصان به الدين اولى ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان
يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان كل فرد قد لا يقدر على حمل خشبة
مثلا فاذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة قد لا تكون مشبعة فاذا اجتمعت اللقمات
تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الرواة على نقله يصير موجبا
والاية الواحدة قد لا تكون معجزة فاذا اجتمعت الايات صارت معجزة وكذا في الفروع قول
القاضي قول الاثنين دون الواحد ووجوب الزكوة عند اجتماع الاموال وعدم وجوبها
عند عدم الاجتماع واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي الى غاية منعها وعدم المنع
قبل الاجتماع قوله والله اعلم به من المتن **قال** رحمه الله فصار الاجماع كاية من الكتاب
او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هذا على مراتب فاجماع
الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار
الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الاحاد والنسخ في ذلك جائز مثله حتى اذا ثبت حكم
باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به العمل
من العمل عندنا على ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد على ما مر في جواز
النسخ اي فلما كان الاجماع موجبا للعلم صار كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب
العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل قيل المراد بالاصل هو ما كان اجماعا قطعا وهو
المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر لكونهم متفقين على صحته
لاشتماله على اهل المدينة والعترة وقيل يجوز ان يكون المراد به اجماعا يثبت باتفاق الخاصة
والعامة لانه هو الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ومعناه يحكم بكفر من انكر اصله بان
قال الاجماع ليس بحجة واعلم ان العلماء اتفقوا على ان انكار الاجماع الظني كالاجماع السكوتي
والمنقول بلسان الاحاد غير موجب للكفر واختلفوا في انكار الاجماع القطعي كالاجماع
الذي ذكرناه انفا فذهب بعض المتكلمين الى انه لا يوجب الكفر بناء على ان الاجماع مطلقا
عندهم حجة ظنية ونحن من الفقهاء فقال انهم اثبتوا الاجماع بعمومات النصوص فاجمعوا على
ان منكر العموم لتاويل لا يكفر وقالوا الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم جعلوا
الفروع اقوى من الاصل لانهم فصلوا وقالوا ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة

والعامة

229

والعامة مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصوم وتحريم الربوا وشرب الخمر
والسرقة يكفر منكره لانه منكر لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول
ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما يتفرد الخاصة بمعرفتها كتحريم تزوج المراة على
عمتها وخالتها ونحوه لم يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا الاجماع وان كان
قطعيا ايضا الا ان منكره متاول حيث جعل المراد بالامة المؤمنين جميعهم والتاويل يمنع
الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص القاطعة واذا عرفت هذا ظهر ان الاجماع على مراتب
فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ويجوز ان يكون المراد بقوله في الاصل هذا واجماع
من بعد الصحابة يكون بمنزلة المشهور من الاخبار فيضلل جاحده كجاحد الاخبار المشهورة
واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف اي مختلفا فيه كان كالصحيح من الاحاد فيجب العمل
به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول قيل وهذا كله فيما اذا بلغ الينا بطريق التواتر
فاما اذا بلغ بطريق الاحاد فلا يلزم شيء من ذلك والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز
مثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني جاز ان ينسخ بهما فيجوز ان تجمع
الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة ويكون الثاني ناسخا للاول ولو اجمع
القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا له لكونه دون الاول ولو اجمع القرن
الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول وهذا معنى
قوله ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد لعلمائه كان على شرط النسخ وهو
التمكن من الاعتقاد وان لم يتصل به التمكن من الفعل عندنا والله سبحانه وتعالى اعلم

قال رحمه الله باب سبب الاجماع وهو نوعان الداعي
والناقل اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لا بد
من جامع اخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من
نقل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا لهم على الحجة ولو
جمعهم بطريق يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ما قاله هذا القائل حشو من
الكلام سبب الاجماع نوعان داع وناقل والسبب الداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع
ويحملهم عليه والسبب الناقل هو النقل الذي يعرف به الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع
في حقنا يثبت بواسطة كالكتاب والسنة فيكون طريقا اليه ويجوز ان يكون المراد به الخبر
اي الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازا والفرق بينهما ان السبب الداعي
للانعقاد والسبب الناقل للاظهار واعلم ان عامة الفقهاء والمتكلمين على ان الاجماع لا
عن سبب وداع ويسمى مستندا لان اختلاف الاراء يمنع الاتفاق على شيء لا عن سبب يوجبه
ولان القول في الدين بلا دليل خطا فلو اتفقوا على شيء كانوا مجتمعين على الخطا ومن الناس
من اجاز انعقاده لا عن دليل بان يوفقهم الله لاختيار الصواب بان يلهمهم علما ضروريا بان
بذلك واستدل بانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة واللازم باطل فالملزوم
مثله اما بطلان اللازم فلانه يؤدي الى عدم فائدة الاجماع واما بيان الملازمة فبان
الاجماع انما يصار اليه عند عدم النص ولهذا لم يكن في حيوة النبي عليه السلام حجة وبان
الاجماع لا عن دليل واقع كاجماعهم على جواز اجرة الحمام وغير ذلك والوقوع دليل الجواز
واجيب بان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او باطن
او استنباط فالامة اولى بذلك ولا نسلم بطلان اللازم قوله لانه يؤدي الى عدم فائدة
الاجماع قلنا ممنوع فانه يقتضي ان لا ينعقد الاجماع عن دليل ولم يقل به احد وانما الخلاف

في انه شرطا ولا على ان فيه فوايد وهي سقوط البحث عن ذلك وكيفية دلالته وحرمة المخالفة بعد
الانعقاد واجماعهم على جواز اجرة الحمام ليس بلا دليل الا انه لم ينقل الينا استغنا عنه
بالاجماع ثم الذين شرطوا ذلك اختلفوا فذهب الجمهور الى ان ذلك المستند يجوز ان
يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس وهو مختار الشيخ وقال داود الظاهري وابن
الشيعة ومحمد بن جرير والقاساني من المعتزلة المستند لا بد وان يكون قطعيا اذ
الفرع لا يكون اقوى من الاصل كذا في الميزان واصول شمس الايمة ولكن في عامة الكتب
انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وخالفونا في انعقاده عن القياس
وفرقوا بينهما بان الآرا مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شي مع اختلاف الدواعي
خلاف كلام مثل الطاعة فانه يصلح جامعا واستدل الجمهور بان انعقاده
عن خبر الواحد والقياس لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص الموجبة
لحجيته لا تفصل بين ما كان مستنده قطعيا او ظنيا فاشتراط المستند القطعي تقييد
للنصوص من غير دليل وبان انعقاده عن خبر الواحد والقياس واقع والوقوع دليل الجواز
اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانهم اجمعوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بحديث
عايشة رضي الله عنها وعلى امامة ابي بكر مستندا الى الا لاجتبها وهو الاعتبار بالامامة
في الصلوة ولكون ذلك ظاهرا لم يشتغل الشيخ ببيان الدليل وانما اشتغل ببيان
بطلان قولهم فقال وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به اي بالاجماع لم يثبت من قبل
دليله حتى يشترط قطعيته بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا
للامة على الحجة اي الطريق المستقيم وهذه المعاني لا تفصل بين كونه مستنده قطعيا
او ظنيا ولو جعلهم دليل يوجب العلم لصار الاجماع لغوا واللازم ظاهر البطلان فالملز
مثله اما الملازمة فلانه حينئذ لا يفيد امرا مقصودا اصليا فيما اذا صدر عن قطعي وكلام
الشيخ يوهم ان الاجماع عنده لا ينعقد عن دليل قطعي وليس كذلك فان مذهبه في ذلك
كمذهب العامة في صحة انعقاده عن اي دليل كان لانه لما جاز ان ينعقد عن ظني فعن قطعي
اولى وفيه نظر لان انعقاده عن ظني لافادته مقصودا اصليا لا يستلزم جواز انعقاده
عن القطعي لعدم ذلك فكان معنى قوله ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع
قطعيا بحيث لا يجوز غيره لصار الاجماع لغوا **قال** رحمه الله واما السبب الناقل
الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه
الشبهة فكذلك هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى
نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول عبيدة السلماني ما اجمع اصحاب
رسول الله عليه السلام كاجماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت • وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن تكبير الجنازة فقال كل ذلك
قد كان الا اني رايت اصحاب محمد يكبرون اربعا وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان هذا
كنقل السنة بالآحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم
اليقين وكان مقدما على القياس هذا اصله ومن الفقهاء من ابى النقل بالآحاد في هذا الباب
وهو قول لا وجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها
كله الى اجماع المسلمين • واما السبب الناقل الينا فهو على مثال نقل السنة فقد ثبت نقل
السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وهو التواتر وقد ثبت بطريق فيه الشبهة كخبر الواحد
فكذلك الاجماع اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث

المتواتر

المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر البا ما اجمع اصحاب
رسول الله عليه السلام كاجماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت ومثل ما سئل ابن مسعود عن تكبيرات الجنازة بانها كانت اربعا
او خمسا او سبعا او تسعا فقال كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد عليه السلام يكبرون
اربعا وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان ذلك كنقل السنة بالآحاد وهو اي السنة اي نقل
الحديث يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدما على
القياس فهذا اي الاجماع او انتقاله مثله اي مثل الحديث او مثل انتقاله هذا مذهب عامة
الفقها ومنهم من ابى النقل بالآحاد في هذا الباب اي الاجماع وهو مذهب بعض اصحاب الشا
منهم الغزالي قالوا لان الاجماع دليل يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد غير
قطعي فكيف يثبت به قاطع قال الشيخ وهو قول لا وجه له لانا قد ذكرنا ان نقل الواحد لا يكون
الاجماع قطعيا بل يثبت به اجماع ظني يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد • واعترض بان وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت بدلايل قاطعة من اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد هاهنا اجماع
ولا نص على وجوب العمل به فلو ثبت كان من القياس على الحديث ~~الصحابة~~ خبر الواحد ولا مدخل
للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب الشرع بالراي • واجيب بان وجوب العمل
بالاجماع المنقول بطريق الآحاد ثابت بدلالة النصوص التي دلت على وجوب العمل بخبر
الواحد وبيان ذلك ان نقل الواحد الدليل الظني يوجب العمل كالخبر الذي يتخلل واسطة
بين ناقله وبين الرسول عليه السلام فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم
يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة
المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واذا ثبت العمل في هذه الصورة ثبت فيما
اذا تخلل واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال
ومن انكر الاجماع اي انكر حجيته فقد ابطل الدين لان مدار اصول الدين عليه فان معرفة القرآن
واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكوة وغيرها حصلت لنا بالاجماع فكان انكاره
مؤديا الى ابطالها ورد بان ذلك لم يثبت بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق بينهما ظاهر
لان النقل المتواتر يوصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن فلا يلزم من انكاره
ابطال اصل الدين وهذه شبهة قوية • والجواب ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على
اثبات تقرر الصلوات والزكوات والحج والصوم وغير ذلك والتقرر لم يكن ثابتا في عصره
عليه السلام لاحتمال الزيادة والنقصان بالنسخ والتخصيص والبيان وغير ذلك فكان
ذلك اجماعا لا نقلا متواترا والله اعلم

قال رحمه الله باب القياس

الكلام في هذا الباب ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس والثاني في شرطه والثالث
في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام
لا يصح الا بمعنى ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى
الا لدفع • الكلام في باب القياس ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس اي
معناه اللغوي والاصطلاحي والثاني في شرطه وهو امور متعددة كما سنذكرها
والثالث في ركنه وهو ما يقوم به القياس • والرابع في حكمه وهو الاثر الثابت
والخامس في دفعه من القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمعارضة والكلام
في هذه الجملة مما لا بد منه لان الكلام لا يصح الا بمعناه فان اللفظ اذا لم يكن له معنى كان مهملا
كالحان الطيور ولا يوجد الا عند شرطه على حذف المضاف لان انتفا الشرط يستلزم

انتفا المشروط ولا يقوم الا بركنه فان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي ولم الشرع الا لحكمه لان الشي
لا يخرج عن كونه عبثا الا اذا كان له غاية وغاية القياس الحكم الذي يثبت به الحكم الشرعي وبعد
تحقق هذه الاربعة لا يبقى الا الدفع لان المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته موخرة عن معرفة الجميع

قال رحمه الله باب تفسير القياس للقياس تفسير هو

المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب هو اسم لفعل يعرف
بظاهره ولمعنى يعقل بدلالته على ما قلنا ● اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس
النعل بالنعل اي احذه به وقدره به وذلك ان يلحق الشي بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد
يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا
القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك الطريقة منتهية هو
مجازا ● واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من جملة
وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق
وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا اي شهود الله ومعنى النصوص هو
شهادتها وهي العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة
للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة كصلاح شهادة
الشاهد بلفظة الشهادة خاصة وعدالته واستقامته للحكم المطلوب فكذلك هذه
الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم
الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا او الخصم في
مجلس النظر والمحاجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب واذا ثبت ذلك بقي المشهود
عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام وهو
مذهب عامة التابعين والصالحين وعلما الدين رضي الله عنهم اجمعين ● فانهم اتفقوا على ان القياس
بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع ●
لا حجة لاثباتها ابتدا ● هذا شروع في تفصيل ذلك المجمل على ترتيبه للقياس تفسير هو المراد
بظاهر صيغته يعني ان له معنى لغويا يدل عليه ظاهر صيغته بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي
معنى يدل عليه صيغته باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله الضرب فانه اسم لفعل يعرف بظاهره
وهو استعمال الة الايلام في محل قابل له ولمعنى معقول بدلالته وهو الايلام على ما ذكرنا في دلالة النص ●
اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه وقدره به يقال
قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وذكر الضمير الراجع الى النعل وان كان مونثا سماعا نظرا الى
ظاهر لفظها وتقدير الشي بالشي عبارة عن الحاق احدهما بالاخر وجعله مثله ونظيره لبيان المقدار
وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قولهم قايسته قياسا لامر فيه
لانه مناظرة وهي انما تكون من اثنين وباب فاعل يختص بذلك وانما سميت بذلك لان كل واحد من
المتناظرين يعني على اصله ويسعى ان يجعله جوابا له وقد يسمى هذا القياس اي الذي يجري بين
المناظرين نظرا تسمية للشي باسم سببه فانه يصاب بنظر القلب فيكون احترازا عن اللغوي
والعقلي وفيه نظر وقد يسمى القياس اجتهادا مجازا تسمية للشي باسم سببه لان القياس يحصل
باجتهاد القلب وهذا يشعر بان الاجتهاد اعم فان القياس يحصل به فيفتقر اليه واما الاجتهاد وهو
بذل المجهود في نيل المقصود فقد يكون بقياس وغيره ● وقال علي بن ابي هريرة ان القياس والاجتهاد
واحد ونسبه الى الشافعي رحمه الله كذا في القواطع فعلى هذا ترتيب الادلة بطلب الراجح من
المرجوح وتخصيص العام بالخاص لا يكون من الاجتهاد ولعل ذلك اصطلاح لهم فلا نزاع فيه

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع مفصل من مفاصله والمدرك موضع
الدرك وهو العلم والمفصل موضع الفصل وهو ذلك لان حكم الشرع يعرف به والخصومة بين المتنا
تفصل به كما تفصل بالاصول الباقية وههنا بحث وهو ان المراد بالقياس ان كان هو اللغوي
فلا نسلم ان المعنى الثابت بدلالة صيغته هو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فان
اهل اللغة كانوا يستعملونه في التقدير كما مر ولم يكن حينئذ مدركا في احكام الشرع لعدمه حينئذ
فلم يكن كالايلام المفهوم من الضرب وان كان المراد به هو الاصطلاحي فلم يذكره في هذا الكتاب
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد به الاصطلاحي وانما لم يذكره صريحا لان عبارات الاصوليين فيه
مختلفة فقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق ورد بكونه غير مانع لدخول دلالة النص
فيه وفيه نظر لجواز ان يكون هذا التعريف على راي من جعل دلالة النص قياسا وغير جامع
لخروج القياس العقلي وفيه نظر ايضا لان الاصولي انما يعرف القياس الشرعي لا المطلق ●
وقيل تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره ورد بقياس المعدوم على المعدوم فان الاصل
والفرع انما يطلقان على الموجود وفي المعدوم ليس كذلك وفيه نظر فان الاصل ما يبتنى عليه
غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم قد يبتنى على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط
وقيل المعتمد عليه ما نقل عن الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت ولفظ مثل الحكم ومثل العلة
احترازا عن القول بانتقال الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين المعدومين كقياس
عدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم فيتبين المقصود
في بيان المجمل على وجه يحصل للمتامل ما هو المقصود منه اصطلاحا فقال وهذه جملة اي ما ذكرنا
من انه مدرك ومفصل كلام مجمل لا يعقل الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا العمل
بالقياس كما نطقت به النصوص على ما نذكره بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات في خصومات
العباد فقوله على مثال العمل قيل انه يتعلق بكلفنا وقيل يتعلق بوضعه وهو الاظهر ليكون بيانا
للطريق الموضوع وبين المشابهة بينهما بقوله فجعل الاصول اي النصوص شهودا اي شهود الله
على حقوقه واحكامه ومعنى النصوص يعني الذي يتعلق به الحكم لا المعنى اللغوي هو شهادة الشهود
وهو اي معنى النصوص هو العلة الجامعة بين الفرع والاصل وفسر المعنى بذلك دفعا لتوهم
المعنى اللغوي فان العلة الجامعة هو المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كالقدر والجنس في نص
الربوا عندنا والطعم عند الشافعي والادخار عند مالك ولا بد من صلاحية الاصول وهو
اي صلاحيتها على تاويل الصلاح او نظرا الى لفظ كونها صالحة للتعليل بان لا يكون معدولا به
عن القياس ومخصوصا بحكمه بنص اخر على ما سيجي كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ
ولا بد من صلاح الشهادة بكون المعنى الجامع موافقا للتعليل السلف كصلاح شهادة الشاهد بلفظ
الشهادة خاصة حتى لو قال اتيقن او اعلم او احلف لا يكون شهادة وعدالته واستقامته اي
مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة بكونه موافقا للدعوى وكما انه لا بد من هذه الامور في
شهادة الشاهد فكذلك الشهادة التي نحن بصددها لا بد فيها من الصلاحية بالملاءمة وعدالتها
بالاثر واستقامتها بمطابقتها الحكم المطلوب ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي وهو
القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة
والبدن بالعمل اصلا ومعناه ان المقصود الاصلي من القياس هو عمل البدن لانه لا يوجب العلم
لكن صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب العقد على القلب ضرورة وهذا اذا حاج بنفسه
اما اذا حاج غيره فالمقضي عليه هو الخصم في مجلس النظر لانه يلزمه الانقياد والتسليم عند تمام

الحجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فانه يحكم بعد ما ظهر تاثير الوصف في حكم بثبوت
ذلك الحكم بنا عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد تبين الشهادة بثبوت المشهود بنا على
الشهادة لا بنقال القلب هو الحاكم ولا يجوز ان يكون محكوما عليه في تلك الحادثة بعينها لانا
نقول قولكم الحاكم في حادثة لا يجوز ان يكون محكوما عليه فيها بعينه ان اردتم قصدا او ضمنا فان
اردتم الاول فسلم وليس بمراد وان اردتم الثاني فممنوع فان القاضي اذا قضى بحكم بعد ظهور
الحجة للمدعي صار المدعى عليه محكوما عليه قصدا والقاضي بنفسه ضمنا حتى لا يمكن من دعواه
لنفسه بعد الحكم وكذا اذا قضى بالرضاعة فان العامة تصير محكوما عليها قصدا ونفس
القاضي ضمنا واذا ثبت القياس بشرايطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع كما في ساير
الشهادات فثبت ان القياس على مثال ساير البينات وانه مدرك في احكام الشرع
ومفصل من مفاصله فهو مذهب عامة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مذهب
عامة التابعين والصالحين وعلما الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس
بالراي على الاصول الشرعية من الكتاب والسنة لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه هو
مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثبات الحكم ابتدا قال رحمه الله
وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل
وهو قول داود الاصبهاني وغيره واختلف هولاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل
اصلا فالقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون
الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب
الحال ذهب اصحاب الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به
باطل وهو اي القول ببطلان العمل به قول داود الاصبهاني واتباعه والنهرواني واختلف
هولاء المانعون لحجة القياس فمنهم من ذهب الى ان لا دليل من قبل العقل اصلا يعني قال
ببطلان القياس بقسميه العقلي المستدل به في علم الكلام وهو القول المولف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر فان يشمل الكسبه او نقيضه بالعقل يسمى قياسا استثنا
بيا والا اقترانيا وهو الذي اثبت به الشيخ به مطالبه في هذا الكتاب وبيناه في كل موضع
على ما وقع عليه والشرعي المار تفسيره المستدل به في الفروع قال وهولاء هم الامامية
والخوارج ومنهم من قال لا عمل لدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وهم بعض
الشيعة والنظام ومنهم من قال القياس ضروري ولا ضرورة اليه لامكان العمل باستصحاب
الحال وهولاء هم الذين انكروا وروده سمعا كداود واتباعه وقيل يجوز ان يكونوا انكروا
للتعبد به عقلا قال شمس الايمة اول من انكر القياس وطعن في السلف النظام والسبب
لتهوره الى خلاف ما وصفهم الله تعالى لخلع ربقة الاسلام عن عنقه وكان ذلك منه اما
القصد الى فساد طريق المسلمين او الجهل منه بفقه الشريعة ثم تبعه بعض معتزلة بغداد
ولكنهم تحرزوا عن الطعن في السلف فرارا من الشنعة فذكروا طريقا اخر لاحتجاج الصحابة هو
بالقياس فقالوا ما جرى منهم لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس بل على وجه الصلح والتوسط
بين الخصوم وذكروا المسايل لتقريب ما قصدوه من الصلح الى الافهام وهذا فاسد يعرف
بادنى تامل ثم نشا بعدهم رجل متجاهل يقال له داود الاصبهاني وابطل العمل بالقياس وتابعه
في ذلك اصحاب الظواهر وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو
افترا عليهم هذا اخر مذاهبهم قال رحمه الله واحتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وقوله ولا رطب

ولا باس

ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقول النبي عليه
السلام لم يزل امر بني اسرايل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما الدليل فشبهة في الاصل لان
النص لم يتطرق بتعيين الاوصاف علة للحكم المطلوب والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح
اثباته بما هو شبهة في الاصل مع كمال القدرة لصاحب الحق واما الذي في المدلول فلان طاعة
الله ولا يطاع الله بالعقول والآرا الا يرى ان من الشرايع ما لا يدرك اليه بالعقول مثل
المقدرات ومنها ما يخالف المعقول احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وقوله ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وجه الاستدلال ان كل واحد من الايتين يدل على ان الكتاب كاف وكون
القياس حجة ينافي ذلك والمنافي للكتاب منتف اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان
الاحكام كلها في الكتاب اما بعبارته او باشارته او بدلالته او باقتضايه فان لم يوجد فيه حكم بما ذكرنا
فالابقا على ما كان وجودا وعدما فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الاية وكذا كل الاحكام من رطب ويابس موجود في الكتاب كما قيل جميع العلم في القران
لكن تقاصر عنه افهام الرجال وذكر الرطب واليابس للتعميم يقال فلان ما ترك رطبا ولا
يابسا الا جمعه فيكون الاستغنا حاصلا عن القياس واما السنة فما روى واثلة بن
الاسقع انه صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امر بني اسرايل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا السبايا جمع سبية بمعنى مسبية اراد به
الجواري ومعناه اتخذوا الجواري سرايات فولدت لهم اولادا ونسوا نجابة الاب النجابة
في المهاير من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال وهو القياس واما المعقول
فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول يعني ان النظر في القياس والحكم الثابت به يفيد عدم كونه
حجة اما الاول فلان في اصل القياس شبهة وما فيه شبهة لا يجوز اثبات حق الله به
اما الاولى فلان النص لم يتطرق بتعيين الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف المناط للحكم
غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل اختار من بين ساير الاوصاف
بالراي الذي لا ينفك عن الخطا واما الثانية فلان صاحب الحق موصوف بكمال القدرة
واثبات حقه بما فيه شبهة يدل على عجز وقصور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يقول
في الاصل ليلا ينتقض بخبر الواحد فان اثبات حق الله جائز مع اشتماله على شبهة لكنها لم
تكن في الاصل وهو كونه قول الرسول بل في طريق الوصول الينا لم تعد به وفيه نظر
لان الدليل اخص من المدلول فان المدلول عدم حجية القياس مطلقا والدليل يدل
على عدمها في حقوق الله تعالى الا ان حقوق العباد صاحبها ليس بموصوف بكمال القدرة واما
الثاني فلان المدلول طاعة الله تعالى ولا طاعة لله تعالى بالعقول والآرا اما الاول
فلانه من احكام الدين وقبول الدين يجمع احكام طاعة واما الثانية فلعدم امكان طاعة
مجردة عن كيفية وكمية والراي لا مدخل له في معرفتها ولا عن حسن المشروع وقبحه على التفصيل
واستوضحه الشيخ بقوله الا يرى ان من الشرايع ما لا يدرك اليه بالعقول مثل المقدرات
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات بل من المشروع ما
يخالف المعقول اي القياس الظاهر والدليل الذي عرف اصلا في الشرع لا على معنى ان
العقل يقتضي خلافه لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالشرع فلا يجوز ان يتناقضا وذلك
مثل بقا الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقا الصلاة مع السلام في القعدة ساهيا وبقا

المدلول صح

على الاصل صح

الطهارة مع سلس البول واذا كان كذلك استحال معرفته بالرأي فيكون العمل به عملا بالجهل
وفيه نظر لان القايل بحجة القياس يشترط كون المعنى المعدي معقول المعنى فلا يكون الرد بما
ليس بمعقول صحيحا **قال** رحمه الله ولا يلزم امور الحروب ودرك القبلة وتقويم المتلفات
اما على الوجه الاول فلانها من حقوق العباد اما عين الكعبة فلا اشكل واما الكعبة فاصله معرفة
اقاليم الارض وذلك حق العباد فبني على وسعهم واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل
بوجوه محسوسة الا يرى ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحروب تعقل بالاسباب
الحسية وكذلك القبلة فكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة وتحصل بما قلنا
المحافظة على النصوص بمعانيها ولان العمل بالاصل في مواضع القياس ممكن وذلك دليل
دعينا الى العمل به قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية وليس كذلك
ما ذكرنا من امور الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن وكذلك امور القبلة فعملنا
بالاجتهاد للضرورة هذا جواب سؤال يرد على الوجهين تقريره انتم جوزتم الراي في امر
الحروب وفي درك القبلة وتقويم المتلفات واذا جاز فيها جاز في غيرها دفعا للتحكم
تقرير الجواب ان ذلك لا يلزم اما على الوجه الاول وهو الشبهة في الدليل فلان المدعي
استحالة ثبوت حق الله بالراي دون حقوق العباد اذ اللايق بحالهم العجز والاشتباه فيعتبر
فيه الوسع ليتيسر لهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشيا من حقوق العباد فيجوز ان يثبت
بالراي اما عين القبلة فلا اشكل كونه من حقوقهم فانهم بالحروب يدفعون ضررا عن انفسهم
او يجرون نفعا اليهم فيكون من امور الدنيا ومصالحهم وكذا نفع قيم المتلفات راجع اليهم
لانه من باب الانتصاف الذي يقوم به مصالحهم في الدنيا واما القبلة يعني دركها فاصله اي
اصل دركها معرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاقاليم وذلك اي عرفان
الاقاليم من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها فبني عرفانها على
وسعهم فلهذا صح استعمال الراي فيه لعجزهم بخلاف حقوق الشرع فانه موصوف بكمال القدرة
فلا يجوز اثباتها بما فيه شبهة واما الوجه الثاني وهو ان الله تعالى لا يطاع بالعقول فلان
هذه الامور المذكورة تعقل بوجوه محسوسة فان قيمة المتلفات تعرف بالنظر الى مثله
في الصفات وكذلك مهر المراة يعرف بالنظر الى مثلها في الصفات وكذلك المقصود من
الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر العدو واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السم والوقوع
على السيف لعلمه بان ذلك متلف وكذلك جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد
منها قد تصير محسوسة بالنظر الى دلايلها المحسوسة واذا كانت معقولة بوجوه محسوسة
كانت متيقنة فكان اعمال الراي فيها في معنى العمل بما لا شبهة فيه اصلا كالكتاب والسنة فلا
لقايل ان يقول مطابقة الجواب للسؤال على الوجه الثاني ممنوعة لان غايته ان الراي في
هذه الاشيا مستند الى الحس ولكن لا يخرج عن كونه رايا مستعملا في طاعة الله وقد ذكر ان الله تعالى
لا يطاع بالراي بل هو مطابق لوروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس صار ملحقا
بالكتاب والسنة فلم يكن اثبات طاعة الله بالراي بل بالنص تقديرا ولقايل ان يقول
لو كان كونه بالنص تقديرا كافيا في صحته لما صح لهم نفي حجته لان القياس ليس الا مظهرا
وفي التقدير الحكم ثابت ثم قيل فالاولى ان يتمسك بالجواب الاول ويقول لا نسلم ان هذه الاشيا
من قبيل الطاعة بل من حقوق العباد فيجوز استعمال الراي فيها ولقايل ان يقول الجواب
ليس بصحيح على كل حال الا في خالف تفسير المدعي وهو ان يقال المدعي ان القياس مطلقا ليس بحجة
او على تقدير كونه في حقوق الله ما ذكرنا من الوجهين **قوله** وتحصل بما قلنا اي بالمنع من

القياس المحافظة على النصوص مع معانيها وهذا يجيء منهم بعد استدلالهم الفاسد الذي ظهر عواره
بالنقض قال صاحب التقويم قالوا وفي الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين في نجاة المومنين
فانه بالحجر عنه لزمنا محافظة النصوص والتبحر في علم اللسان وفي محافظة النصوص اظهار
ما قاله الشارع وفي التبحر اثبات صورة القالب لان النصوص قوالب المعاني للعوام فتبع
البدع بظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيغ لوقوفنا على اشارة النص ودلالته واستعمالاته
وكناياته فيسقط الهوى بجودة القالب وفيهما نجاة المومنين **قوله** ولان العمل جواب
اخر عن السؤال بالامور المذكورة بطريق الفرق تقريره ان العمل بالاصل الذي هو ثابت
بيقين ممكن بابقائه على ما كان وذلك اي الاصل دليل دعينا الى العمل به شرعا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية واذا كان العمل بالاصل اليقين ممكنا لا يجوز المصير
الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل
بالاصل غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال الضمان والمهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب
قد ثبت قطعا ولذلك امر القبلة اذ ليس فيه اصل نستصحبه فعملنا بالاجتهاد للضرورة
ولقايل ان يقول هذا بناء على الفرق وسنبين ان الفرق باطل واعلم ان الشيخ لم يفصل في
ادلة المانعين باعتبار مذاهبهم بل ابتدأ بالاول وختم بالاخر لان جعله حجة عند الضرورة هو
هو المذهب الاخر لان ذلك المذكور يصلح استدلالا للكل فاقتصر عليه **قال**
رحمه الله ولا يلزم عليه الاعتبار بمن مضى من القرون في المثلات والكرامات لان ذلك امر
بالحس والعيان وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى امر الحروب
يحمل مشاورة النبي عليه السلام هذا جواب سؤال يرد عليهم تقريره ان يقال الاعتبار بمن مضى
من القرون فيما حل الراي في حقهم وما لحقهم من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك من باب الدين فعلم ان الراي في الدين معتبر
وتقرير الجواب لا يلزم ذلك على ما قلنا من نفي حجية القياس لان لحوق المثلات والكرامات
امر يعلم بالحس والمشاهدة لانه عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز
عن مثل سببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله
بتناوله وعلى ذلك اي امر يدرك بالحس يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار في قوله تعالى
فاعتبروا وعلى امر الحروب يحمل ما ورد من الامر للرسول بالمشاورة بقوله وشاورهم في
الامر الا ترى ان المروي ان النبي عليه السلام شاورهم في ذلك ولم ينقل عنه انه عليه السلام
شاورهم في حقه ما هم عليه مثل الصلوة ولا فيما امرهم به من احكام الشرع واشار عليه
السلام الى ذلك بقوله اذا اتيتكم بشيء من امور دينكم فاعملوا به وان اتيتكم بشيء من امور
دنياكم فانتم اعلم بدنياكم **قال** رحمه الله ولعامة العلماء الهدى الكتاب والسنة
والدليل المعقول وهذا اكثر من ان يحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء
بالسلف قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعرف
اللسان قال الله تعالى ان كنتم للرويا تعبرون اي تبينون والقياس مثله سواء قال قال
عندي انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الراي وهو ان يدل بسبب هلاك قوم او
نجاتهم فكذلك عندي ههنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قول النبي عليه السلام في الهرة انها
من الطوافين والطوافات عليكم فالجواب ما نبين ان شاء الله تعالى الدلايل الدالة على حجة
القياس من الكتاب والسنة كثيرة وذكر الشيخ بعضها اقتداء بالسلف من ذلك قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعرف البيان

اما الاول فظاهر • واما الثاني فلقوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون ورد الشي الى
نظيره هو المعنى بالقياس والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراي المنصوص لتبين الحكم في نظيره
فان قيل لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن الانتقال والمجاوزة عن الشي الى
غيره فانه مشتق من العبور او عبارة عن الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولقرينة في هذا النص على
قوله يخربون بيوتهم الاية وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ اذ لا يحسن قول القائل
يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر والجواب عن الاول ان ذلك لا يضرنا لانه متحقق في القياس
فانه عبور من حكم الاصل الى الفرع فكان داخلا تحت الامر • وعن الثاني انه لو كان عبارة عنه
لما صح نفيه لان الحقائق لا تنفى واللازم باطل لجواز ان يقال اعتبر فلم يتعظ وتبادر الفهم اليه
دون غيره ممنوع بل يفهم الانتقال كما يفهم الاتعاظ والمأمور به هو الاعتبار المطلق الذي
يكون القياس الشرعي احد جهاته لا قياس الارز على البر وذلك لحسن فان ورود الكلام من
الشارع على وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة • فان قيل سلمنا دلالته على القياس
لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي او ما كانت علته منصوصا عليها ولئن سلم اجراؤه على العموم
فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها وما لم ينصب عليه امارة
والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسالة القياس قطعية فلا تثبت بمثله •
اجيب بان الاصل الاجراء على العموم ما لم يثبت دليل الخصوص والاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل
غير قادح في افادة العموم كما مر وقوله قد خص منه قلنا فاسد لان التخصيص يعتمد
سبق الدخول في العام والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه
امارة الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود بدونه
ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل لتساقطها بالتعارض فيثبت بقاء النص على عمومه موجبا
لليقين على ما مر • وللقائل ان يقول قول القياس على العقلي والشرعي قول النبي على افراده
مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لا عاما فان كان العقلي مرادا لا يكون غيره مرادا لئلا
يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز • والجواب ان المراد بالقياس العقلي ان
كان ما ذكرنا من قبل قولهم قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر فلا نسلم
اختلاف القياسين بالحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا في معقول لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين
لاثبات النتيجة بتكرر الحد الاوسط في العقلي والاصل والفرع لاثبات الحكم في الفرع بالوصف
الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص لما سنذكر من
ثبوت المساواة بينه وبين ما ترتب عليه من النظر في السبب والحكم فلا يلزم عموم مرادا
حقيقة كان او مجازا والى هذا اشار الشيخ بقوله والقياس مثله سواء • فان قال سلمنا
ان المراد به القياس الشرعي لكنه عندي لما يجب الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الراي وهو
ان يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم فيجوز ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه حكمهم تكذا
ههنا يعني في القياس اذا ذكرنا العلة نصا مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة انها
والطوافات عليكم فاثبت لها الطواف حكمه حكمها وحينئذ لا يكون دليلا على القياس بالاطلاق
فالجواب ما سنذكره من عدم التخالف بين الاصل وهو الامر الذي ورد فيه الاعتبار
وبين ما نحن فيه قال رحمه الله وقال الله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون
ويعقلون ونحو ذلك وقال ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وهو افناء واماته
في الظاهر للتحيوة من طريق المعنى لشرعه واستيفائه • اما الاول فان من تامل في شرع القصاص
صده ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير حيوة

لهما

لهما اي بقاء عليهما واما في استيفائه فان من قتل رجلا صار حربا على اولياء القتيل وصاروا كذلك
عليه فلا يسلم لهم الحيوة الا ان يقتل القاتل فيسلم حيوة اولياء القتيل الاول والعشاير فصار
احياء معنى بهذا لا يعقل الا بالتامل • هذا استدلال اخر من الكتاب على حجية القياس ووجهه
ان الفكر هو ترتيب امور حاصلة في الذهن لتحصيل ما ليس بحاصل وهذا هو القياس او صادق
عليه وكذلك قوله ان في ذلك لايات لقوم يعقلون فان التعقل عبارة عن حصول صورة الشي
في العقل وفي القياس ذلك لان تعدية الحكم من الاصل بالوصف الى الفرع تحصل صورته
الحاصلة فيه في العقل فالله سبحانه وتعالى جعل ما ذكر مثل الايتين ونحوهما بالاختصاص ايات
للمتفكرين والعقلاء ولو لم يكن للعقل والتفكر مدخل في معرفة الاشيا على الاطلاق لما خصوا
بذلك وكذلك قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب يدل على اعتبار القياس
في استخراج المعاني الخفية لان الله تعالى سمى القصاص حيوة وهو في الظاهر ليس الا افناء
واماته واعقب المخاطبين بالتوصيف باللب وهو العقل الذي خلص عن شائبة الوهم ليستعملوا
الباطن في معرفة ذلك وليس القياس الا لمعرفة الحكم الخفي باستعمال العقل في استخراجه
عن المنصوص عليه بعلة جامعة بينهما ووجه ذلك ان القصاص وان كان افناء واماته
في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى بشرعه اما بشرعه فلان من تامل في شرع القصاص
منعه شرعيته او تامله فيها عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود قتله فيبقى هو
ايضا حيا فيصير القصاص في شرعيته حيوة لهما اي بقاء عليهما وعلى هذا التقرير سقط ما قيل
على الشيخ لو قال بقاء كان احسن وتفسير الحيوة بالبقاء عليها يشير الى ان التنوين للنوع فان
البقاء على الحيوة نوع منها وهو الحيوة الباقية واما في استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربا
على اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم وصاروا كذلك خوفا على انفسهم وطلبا لاخذ الثار
فلا يسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فيسلم به حياة اولياء القتيل الاول والعشاير فصاروا
احياء وهذا كله لا يعقل الا بالتامل فلو لم يكن اعمال الراي في استخراج المعاني الخفية جائزا
لكان هذا خطابا على خلاف الظاهر عن معلوم في مثل هذا الحكم الخطير وذلك غير جائز على الحكيم
فان قيل الخصم لا ينكر استعمال الراي لمثل هذه المعاني بل الكلام في استعماله لاثبات حكم شرعي
فالجواب هو الجواب الموعود للسؤال المقدم وسنذكره قال رحمه الله واما السنة
فاكثر من ان تحصى من ذلك ما روي ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال
له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله فقال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله وهذا نص صحيح وقد روينا ما هو قياس بنفسه من النبي عليه السلام وعمل اصحاب
النبي عليه السلام في هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم في هذا الباب اشهر من ان يخفى
على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل فان ائمة الاسلام ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء في تكليف الاعتبار الاحاديث الدالة على حجية
القياس ان لم يصل كل واحد الى حد التواتر فالقدر المشترك بينها وصل اليه فكان متواترا معنويا
اليه اشار بقوله اكثر من ان تحصى من ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذا
الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به
رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله وانما قال فان لم تجد ولم يقل فان لم يكن لان كتاب الله تبيان لكل شي • قال الله تعالى

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولم يذكر التمسك بالاجماع لانه لم يكن في عهده عليه السلام
حجة • فان قيل التمسك بهذا الحديث غير صحيح لانه مرسل وهو ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله
ولانه غريب فيما يعم به البلوى وهو ليس بحجة عند ابي حنيفة رحمه الله • اجاب الشيخ عن ذلك
بقوله وهذا نص صحيح اي ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبو
ل ومثبتوا القياس تمسكوا به ونفاته اشتغلوا بتاويله فكان ذلك اتفاقا منهم على صحته • فان قيل
سلمنا صحته لكن لا دلالة له على حجة القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم
من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة الاصلية او على القياس الذي علته منصوص
عليها او مومى اليها او على بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة حينئذ اما بعد
استكماله فلا حاجة اليه • فالجواب ان قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تجد وانتقاله
الى السنة يقتضي انتفا النص عاما جليا او خفيا فيتعين حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص
الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة الى الاجتهاد وعلى
ما كانت علته منصوصا عليها كذلك لان سكوت الشارع عند قوله اجتهد يدل على ان
القياس يفي بجميع الاحكام فلو حمل على النصوص عليها لم يف بعشر عشرها وحمله على بدء الاسلا
م كذلك لانه انما يصح عند خلو الحادثة عن النص ولا تفاوت بين استكمال الشرع وعدمه فيه
على انه يجوز ان يكون استكماله بمشروعيته لان بيان الاحكام قد يكون بواسطة وقد يكون
بلا واسطة ثم اكد الشيخ الاستدلال بقياس النبي بنفسه صلى الله عليه وسلم على ما روي في
باب تقسيم السنة مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وقوله في تحريم الصدقة
على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه • وقوله عليه السلام
فانها من الطوافين والطوافات عليكم • فان قيل لا نسلم ان شيئا من ذلك قياس لان القياس
رد فرع على اصل بجامع ولم يوجد بل استشهاد بمجرد الصورة مبالغة في الايضاح • اجيب
بان صحة الاستشهاد تعتمد المماثلة ولا مماثلة بينهما صورة فكانت معنى وهو الجامع فكان
قياسا وختم الاستدلال بالسنة بما يقع به ختم باب السنة وهو متابعة اصحاب رسول
الله عليه السلام فانه علم في هذا الباب يعني الراي باب • روي عن ابي بكر رضي الله عنه
انه قال اقول في الكلالة برايي • وعن عمر رضي الله عنه انه قال اقضي في الجد برايي • وقضى
عثمان رضي الله عنه في توريث المبتوتة برايه • وعن علي رضي الله عنه انه قال اجتمع رايي وراي
عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رايت الان رقهن • وقال ابن مسعود رضي الله عنه في تفـ
بروع اقول فيها برايي • وكذلك مناظرتهم فانها اشتهرت عنهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئـ
لة العول ومسئلة توريث ذوي الارحام بالراي وكذلك المشاورة في امر الخلافة فانه تكلم فيه
احد برايه الى ان استقر الامر على ما قاله عمر بالقياس حيث قال الا ترضون لامر دنيانا من
رضي به رسول الله لامر ديننا • وكذلك جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة نفر
فاتفقوا بالراي على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه منها فعرض
على علي رضي الله عنه على ان يعمل براي ابي بكر وعمر فقال اعمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد
برايي وعرض على عثمان رضي الله عنه على هذا الشرط فرضي به فقلده وكان ذلك منهم
عملا بالراي لانه علم ان الناس استحسنوا سيرة عمر رضي الله عنه فاراد ان يعمل براي ابي بكر وعمر
وتشاوروا في حد الخمر فقال علي اذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترين فقاسوا
حد الخمر على حد القذف واتفقوا على رايه وامثالها منهم كثيرة ولم يظهر انكار عن احد منهم فكان

انهم يحتجون

انهم يحتجون على ذلك فيما لا نص فيه • فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روي عن ابي بكر رضي الله
عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برايي •
وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي • وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما لو كان الدين
بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره • اجيب بان القول بالقياس قد اشتهر
منهم فما نقل عنهم من الانكار وعلى تقدير صحته محمول على ما صدر ممن ليس له رتبة
ذلك او كان مخالفا للنص او استعمل فيما طريقه العلم لا الظن جمعا بين الادلة • ثم لما فرغ
الشيخ من الاستدلال بالسنة تعرض لطعن الطاعنين وتجهيل المخصصين فقال
فان طعن طاعن فيهم الى اخره • حكي عن النظام انه قال لم يحتج بالقياس من الصحابة الا نفر
يسير كالخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وابي ومعاذ بن جبل والعبادلة لكن لما كان •
منهم الخلفاء وهم سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقادت لهم العوام وسكت الباقون
تقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال ولو ان الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم
يشتغلوا باعمال الراي لما وقع بينهم الخلاف والفتنة ولم يسفكوا الدما لكن لما عدلوا
عما امروا به وتكلفوا القول بالراي وقعوا في القيل والقال وكذلك الروافض طعنوا
فيهم ايضا فقالوا عدلوا عن طاعة الامام المعصوم فوقعوا في الخلاف وهذا كما ترى يعد باب
تظلم عن وجهه سواد الظلام نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى والضلال بعد الاسلام • ثم
من عجز عن انكار الراي من الصحابة من نفاة القياس ولم يجوز الطعن فيهم زعم خصوصهم بجواز العمل
بالراي لمشاهدتهم احوال الرسول والوحي او لثبوت ذلك كرامة لهم او لثبوت الاجماع الذي
هو ارا المجتهدين منهم بدليل انهم عملوا بالراي فيما فيه نص بخلافه ولا يجوز ذلك لغيرهم •
كما روي ان عليا رضي الله عنه كتب في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل لو
عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر النبي عليه السلام عليا رضي الله عنه
ان يمحو لفظ الرسول فابى حتى محاه النبي عليه السلام بيده وهذا الاباء عمل بالراي في مقابلة
النص فثبت انهم مخصوصون بالعمل بالراي وهذا امر لا دليل عليه لان النص الموجب للاعتبا
ر يعم الجميع ولا يفصل بين الصحابة وغيرهم وفيه من الجهل ما لا يخفى فانهم لا يرون اثبات الشيء •
بالقياس الذي هو حجة فكيف يرونه بلا دليل • والجواب عن دعواهم الخصوص بالمشاهدة
انها فاسدة لانهم بالمشاهدة علموا معاني النصوص وتعدية الحكم الى ما هو نظير المنصوص
عليه وهذا القدر مشترك بينهم وبين غيرهم فلا تخصيص لهم بذلك • وعن دعواهم ثبوته
لهم بطريق الكرامة ان الكرامة تثبت بطاعة الله ورسوله لا باظهار المخالفة بالراي ولئن
سلم ذلك فيكون كرامة لجميع المجتهدين كالاجماع الذي هو اجماع ارا المجتهدين وقد دل
الدليل على عدم اختصاصهم بالاجماع فيما مر فكذلك في القياس • وعن العمل في بعض الحوا
دث بخلاف النص انهم فهموا بالقرينة ان المنصوص عليه رخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان
عليا رضي الله عنه علم ان الامر بالمحو لم يكن للالزام بل لتتميم الصلح وراى اظهار الصلابة في
الدين بمحضر من المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليها للامام بشرط ان يكون فيه
منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة بان يظهر الامام المسامحة والله اعلم • قال رحمه الله
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القران وهو النظر والتامل فيما اصاب من قبلنا
من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل في
حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعان
اشار اليها كما انزل مثلات باسباب قصها ودعانا الى التامل ثم الاعتبار هذا استدلال

بدلالة النص على حجية القياس لأنه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلاً معقولاً لأن الوقوف على المراد
يحصل بالتعقل لا بظاهر النص وهو الجواب الموعود للسؤال المتقدم وتوجيهه أن يقال
الاعتبار هو النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم
وهو الكفر ليكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء واجب بنص القرآن والقياس نظيره
فثبت بدلالته • أما الأول فلأن الله تعالى دعانا إلى التأمل بقوله فاعتبروا وأما الثاني
فلأن الشرع شرع أحكاماً بمعان أشار إليها كما أنزل مثلات بأسباب قصها علينا ثم
قوله ولذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ صغرى فيما نحن
وكبراه قوله والقياس نظيره بعينه أما الأولى فظاهرة متفق عليها وأما الثانية فلأنا
أحيينا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فأمكننا العمل في غير ما وضع له فكذا
يحيى بالقياس الحجج نعم بالتعليل يمكننا العمل في غير ما تناوله النص ولكن الشيخ اختصر
الكلام بذكر الكبرى مرة واحدة وإذا ثبت المماثلة يصير النص الذي دعانا إلى الاعتبار
في الثاني بعلته في الأول فيكون القياس واجباً فلا أقل من الجواز وهذا لأن النظر
والتأمل فيما أصابهم ليس بمقصود لعينه بل لتغيير أحوالهم بأحوالنا فكان المقصود عنا
حال بحال فلا يكون بين حكم الهلاك بسبب الكفر وبين حكم التحليل والتحريم بسبب القدر
والجنس فرق ولقائل أن يقول الاستدلال بأحد الدليلين يغاير الاستدلال بالدليل
الآخر لأن الأمر للوجوب والاستعارة جائزة لا واجبة والجواب أنا لا نسلم أن هذا الأمر
للوجوب ولئن سلم فليكون واجباً في حال جائزاً في أخرى وإذا لم يوجد دليل آخر وخيف
فوت الحادثة يكون واجباً وإذا لم يكن كذلك يكون جائزاً فإنهم ما زالوا يقولون في الحكم
الشرعي إنه ثابت بالكتاب والسنة والقياس **قال** رحمه الله وبيان ذلك في
الأصل في قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر
فالإخراج من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعياً إليه وأول الحشر دال على
تكرار هذه العقوبة وقوله ما ظننتم أن يخرجوا دليل على أن إصابة النصر جزاء التوكل وقطع
الحيل وأن الحتف والخذلان جزاء النظر إلى القوة والاغترار بالشوكة إلى ما لا يحصى من معاني
النص ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك في
مسألتنا هذه وبيان ذلك في مسألة الربوا وذلك أن النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة
أي بيعوا الحنطة بالحنطة لأن الباء للإلصاق فدلت على إضمار فعل مثل قولك بسم الله
ودل عليه قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام إلا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة بن
الصامت أن النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق إلا سواء
بسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عيناً بعين فمن زاد واستزاد فقد أربى والحنطة اسم
علم لمكيل معلوم وقد قوبل بجنسه وقوله مثلاً بمثل حال لما سبق والأحوال شروط أي
بيعوا بهذا الوصف والأمر للإيجاب ليكون والبيع مباح فلا بد من صرف الأمر إلى الحال
التي هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كيلاً بكيل فثبت بصيغة الكلام
وقوته والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال خال عن العوض
في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لأن الفضل لا يتصور إلا
بناء على المماثلة ليكون فضلاً عليها والمراد بالمماثلة القدر بالنص فكذلك لا يتصور
الفضل عليها لا محالة فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على
فوات حكم الأمر هذا حكم هذا النص عرفنا بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل

فيما

فيما هو داع إلى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المماثلة عند البيع بجنسها وإذا
تأملنا وجدنا الداعي إليه إلى هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال
يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية ولن تكون أمثالاً متساوية إلا بالقدر والجنس لأن كل
موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه وإنما تقوم المماثلة بهما فالقدر عبارة عن
استواء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به تحصل المماثلة صورة والجنس عبارة
عن مشاكلة المعاني فثبت به المماثلة معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالإجماع فمن باع قفيز حنطة بقفيز ردي وزيادة
فلس فإنه لا يصح ولما عرف أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه فمنفعته في ذاته • هذا زيادة توضيح لكون
القياس مما تكلما ذكر في الآية وأمر فيها بالاعتبار بالنظر إلى المعاني المنصوص عليها في
الأصل إلى النص الموجب للاعتبار وهو قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب
من ديارهم لأول الحشر وقصته أن الذين كفروا هم بنو النضير صالحوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة أحد
فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكباً إلى مكة فحالفوا عليه قريشاً عند الكعبة فأمر محمد بن
سلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان أخاه من الرضاعة ثم خرج النبي
بالكتائب وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام فدس المنافقون إليهم أن لا تخرجوا
من الحصن فإن قاتلوا فنحن معكم لا نخذلكم وإن خرجتم لنخرجن معكم فلما أيسوا من نصرهم طلبوا الصلح
فأبى عليهم إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة أبيات على بعير ما شاءوا من متاعهم فجلوا إلى الشام
بأذرعات وأريحا إلا أهل بيتين منهم آل أبي الحقيق وآل حيي بن أخطب فإنهم لحقوا بخيبر
ولحقت طائفة منهم بالحيرة واللام في لأول الحشر متعلق بأخرج كاللام في قدمت لحياتي والمعنى
أخرج الذين كفروا عند أول الحشر وهذا أول حشرهم إلى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم
الجلاء قط وهم أول من أخرج من جزيرة العرب من أهل الكتاب والحشر الثاني هو إخراج عمر
من خيبر إلى الشام وقيل الحشر الثاني يوم القيمة لأن الحشر يكون بالشام ما ظننتم أن يخرجوا
لشدة بأسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وظنوا أن حصونهم تمنعهم من بأس الله فأتاهم الله أي
أمر الله من حيث لم يحتسبوا أي لم يظنوا وقذف في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غرة يخربون
بيوتهم بأيديهم لحاجتهم إلى الخشب والحجارة ليسدوا أفواه الأزقة وأن لا يبقى بعد جلائهم
مساكن للمسلمين • ومعنى تخريبهم بأيدي المؤمنين أنهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه
فكأنهم أمروهم وكلفوهم على ذلك فاعتبروا يا أولي الأبصار يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعلهم
فينزل بكم ما نزل بهم فتبين الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال فالإخراج من الدار عقوبة
بمعنى القتل لأنه عديله في قوله تعالى ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم
ولكونه مثله اختار بنو إسرائيل القتل الجلاء والكفر يصلح داعياً إليه كما يصلح للقتل وأول
الحشر دال على تكرار هذه العقوبة كما ذكرنا آنفاً لأن الأول يدل على ثان لغة وقيل إن
الأول لا يدل على ثان بدليل ما لو قال أول عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبداً يعتق وإن لم
يتوقف على شراء عبد آخر ورد بأن اسم الأول يدل على الثاني لغة لا محالة وإن لم يتوقف على
وجوده كما في كلمة كلما فإنها تقتضي التكرار وإن لم يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث
وقوله ما ظننتم أن يخرجوا دليل على أن إصابة النصرة جزاء التوكل وقطع فإن المؤمنين لما لم
يطمعوا في خروجهم ورأوا أنفسهم عاجزين توكلوا على الله ففازوا بالنصرة وأن الحتف والخذلان
جزاء النظر إلى القوة والاغترار بالشوكة هذا معناه مع ما لا يحصى من معانيه قال ثم دعانا

الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي لما وضع من المعنى فيما لا نص فيه فكما وجب التأمل
في معنى هذا النص للعمل به فيما لا نص فيه يجب التأمل في سائر النصوص لاستخراج مناط الحكم
للعمل به فيما لا نص فيه وبيان ان التأمل لاستخراج المعنى باشارة صاحب الشرع تحقق في مسئلة
الربوا وذلك اي البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا لان الباء
كلمة الالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص الفعل المضمر
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وحديث عبادة بن الصامت ان
النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء والحنطة
بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى فلان المضمر من جنس المظهر كما عرف
ذلك في التفسير في مواضع وقد روي الحنطة مرفوعا ولا بد ايضا من تقدير مضمر وهو
اما الفعل المجهول وهو ان يقال يباع الحنطة بالحنطة واما مضاف حذف واقيم المضاف
اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع الحنطة بالحنطة وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى الامر
والحنطة اسم علم لمكيل اي غير مشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال
فليس المراد تحقيق الكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيليا فوصل بجنسه بقوله الحنطة مثل
بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني الحنطة وهو المفعول والاحوال شروط لانها صفات
والصفات بمنزلة كالشروط فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق
وفيه نظر فانا قد ذكرنا في الاسئلة لانت الفاسدة ان الوصف ليس بمعنى الشرط فمعناه بيعوا
بهذا الوصف والامر للايجاب والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التي هي شرط الجواز
فصار كانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة بيعوا بهذا الشرط ولا بعد في ان يكون الشيء
مباحا وشرطه واجب الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند
الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة تقتضي رعاية شروطها والمراد بالمثل
المذكور في الحديث القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات لما روي في حديث
اخر كيلا بكيل وكلام الرسول يفسر بعضه بعضا فثبت هذا المجموع الذي ذكرناه من اضمار
البيع وايجاب المماثلة في القدر مرادا من المثل بصيغة الكلام اي باشارة صيغته والتأمل
في معناها والفضل اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هي حرام وهو فضل مال
لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال وفيه بحث اما اولا فلان قوله الفضل اسم لكل زيادة
لا يصح ان يحمل عليه قوله ربوا لانه لا يصح ان يقال لكل زيادة ربوا واما ثانيا فلانه عرف
الربوا بقوله هو فضل مال لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال وهو منقوض بالربح في التجارة
فانه فضل لا يقابله شيء في معاوضة مال بمال لان مقابله العوض لا تكون ربحا وهو غير ربوا
بالاجماع والجواب عن الاول ان المراد بكل زيادة ترجح الى احد البدلين سواء كانت باعتبار
القدر او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة وهي حرام بالنص ولان العقد
لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون
اخذه ظلما واشتراطه مفسدا للعقد وعن الثاني انا لا نسلم ان الربح خال عن العوض عند
التجار فان الربح انما يظهر عند البيع بتغير السعر برغبات الناس في الجزء الذي كان يساوي
درهما مثلا اذا تغير السعر صار في مقابلة الدرهم والزيادة لا الدرهم وحده حتى يكون الزيادة
خالية عن العوض والمراد بالفضل الفضل على القدر الشرعي وهو الكيل مثلا لان الفضل
لا يتصور الا بنا على المماثلة والمماثلة بالقدر فالفضل لا يتصور الا بنا على القدر اما
الاولى فلئلا يكون فضلا عليه حتى يكون زيادة هي حرام واما الثانية فبالنص وهو ما روي

كيلا بكيل

كيلا بكيل ولان المماثلة عبارة عن المساواة على الاطلاق وجب ان يشترط التساوي في جميع الصفات والحال
بالاجماع واذا ثبت ان المماثلة بالقدر فالفضل عليها كذلك واقل القدر الشرعي في المماثلة
الشرعية نصف صاع مما يجري فيه الربوا نصف صاع وذلك مدان فلو باع مدا من بمدين
اثنا لا يجوز وفيه تأمل وهو ان كلام الشيخ بظاهره يشير الى ان الفضل على المماثلة يكون
قدرا وادناه في القدر في الشرع نصف صاع فالواجب ان يكون الربوا حراما اذا كان الفضل
نصف صاع واما ما دون ذلك فلا يكون حراما وقد وقع في الفوائد البدرية هكذا
وهو مخالف لرواية عامة الكتب فاذا ثبت ما ذكرنا صار حكم النص وجوب التسوية بينهما
في القدر شرطا لجواز العقد ثم ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجب
بالحديث واذا كان كذلك فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا اما لا يقبل المماثلة كيلا لا يكون محلا
للحكم بعكس النقض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين
هذا حكم النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو داع الى هذا
الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها اي بجنس الحنطة او بجنس
هذه الاموال المذكورة في الحديث واذا تأملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم القدر والجنس
لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون امثالا متساوية
الا بالقدر والجنس ولا يكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس اما الاولى فلئلا يلزم تكليف
المامور به واما الثانية فلان كل موجود من الحدث موجود بصورته ومعناه والمماثلة
انما تقوم بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له
عرض فصار به تحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فثبت به المماثلة
معنى ولقائل ان يقول ان المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا
لانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل في المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل
في ضمان العدوان ويجوز السلم فيه وايضا ان عنيتم بالمماثلة ما ذهب اليه بعض الحكماء
من الاتحاد في الماهية في الصورة المذكورة لا مدخل لها في ذلك وان عنيتم بها ما ذهب
اليه بعض اخر من كون احد الشيئين ينوب مناب الاخر ويسد مسده فذلك لا يكون الا
بالاشتراك في جميع الصفات وذلك معدوم فان الجودة ساقطة والجواب عن
الاول انا لا نسلم ان العد يجعلها امثالا متساوية على وجه لا يبقى فيه تفاوت وانما جعلت
امثالا في ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة لان الاتلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يحمل هذا التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع للرخصة فيتسهل فيه بدليل صحته
في الثياب ولم يكن من ذوات الامثال وعن الثاني انا اخترنا الشق الثاني واشتراط
الاشتراك في جميع الصفات ممنوع ولئن سلم فانما سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله
عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء فصارت كانها لم تكن من الاوصاف
وكذا بدلالة الاجماع فانهم اجمعوا على عدم صحة البيع فيما اذا باع قفيزا جيدا بقفيز ردي
وزيادة فلس وهذه المسئلة تدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت لامكن جعل الفلس في
مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف
الجنس او لم يكن البدلان او احدهما من مال الربوا وبالمعقول وهو قوله ولما عرف ومعناه
ان الاموال الربوية مما لا ينتفع بها الا باهلاكها وما لا ينتفع به الا باهلاكه فمنفعته في ذاته
فالاموال الربوية منفعتها في ذاتها اما الاولى فظاهرة اذ ليست هي كالثياب ونحوها

سلامتى يحوقها الانتفاع مع بقاء الذات وكذلك الثانية لعدم امكان الانتفاع بأوصافه مع بقاء
ذاته والتقوم للاشياء انما هو بمنافعها فما ليس له نفع لا يكون متقوما بحكم عكس النقيض وكذا
نقول ان لا نفع في اوصافها فلا تكون متقومة وفيه نقض اجمالي فهو ان الجودة لو سقطت عند
المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصي مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض في مرض
الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لا من الثلث واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان ذلك حينئذ من المولى ولا تهمة فيه بترك النظر وبيع المريض صدر عن
اهله وليس فيه تهمة التبرع فكان جائزا او معتبرا من جميع المال كسائر البياعات •
والجواب ان الجودة ساقطة عند المقابلة بجنسها لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من
الثلث باعتبار ان تصرف هؤلاء مقتصر على الوجه الانظر والانظر في تصرف يفضي الى
سقوط الجودة فلا يجوز والله اعلم **قال** رحمه الله ولما صارت اشياء بالقدر
والجنس فسقط اعتبار الجودة شرطا لا علة لان العدم لا يصلح علة صارت المماثلة
ثابتة بهذين الوصفين فصار سائر الاعيان فضلا على هذين المماثلين بالكيل والجنس بواسطة
المماثلة فصارت شرط بيعها في البيع بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع فهذا ايضا معنى
معقول من هذا النص ليس بثابت بالرأي فلم يبق بعد الا الاعتبار وهو انا وجدنا الارز
والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق
الاعتبار وهو كما ذكرنا من الاسئلة بما بينها ومن هذه الجملة افتراق وحصل بما قلنا اثبات
الاحكام بظواهرها تصديقا واثبات معانيها طمأنينة وشرحا للصدور وثبت به
تعميم احكام النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص
بظواهرها ومعانيها ومحافظة ما تضمنته من المعاني التي تعلقت بها احكامها جمعا
بين الاصول والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما للخصم الا التمسك
بالجهل • هذا تخلص الى المطلوب يعني ولما صارت الاموال المذكورة في المنصوص عليه
امثالا متساوية بالقدر والجنس لما عرف وسقط اعتبار الجودة شرطا لضرورتها
امثالا لا علة لان السقوط عبارة عن العدم والعدم لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة
بهذين الوصفين يعني القدر والجنس فصار بواسطة ثبوت المماثلة سائر الاعيان فضلا
على هذين المماثلين بالكيل والجنس فصار شرط شيء منها في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر
في ان كل واحد حرام خال عن العوض وتفوت المماثلة الواجبة فهذا اي كون الداعي هو
القدر والجنس ايضا معنى معقول اي مفهوم من هذا النص يعني الحديث ليس بثابت بالرأي بل
هو مستنبط من النص فاذا علم معنى النص والداعي والشرط والحكم لم يبق من بعد الا الاعتبار
وطريقه انا وجدنا الارز والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية
اي قابلة للتساوي بالمسوي المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض
في عقد المعاوضة مثل حكم النص في الاشياء المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات
حرمة الفضل على حذف المضاف على طريق الاعتبار وهو اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكر
في الاسئلة او هذا المثال في صحة الاعتبار مثل الاسئلة المذكورة من المثلات ليس من تلك
الاسئلة ومن هذه الجملة التي فرق فان التامل في اشارة نصوص المثلات لمعرفة المعنى
الداعي الى وقوعها لاجل الاعتبار وكذلك التامل في حقائق اللغة للاستعارة مثل التامل
في اشارات حديث الربوا من غير تفاوت وحصل بما قلنا من الدليل على جواز القياس اثبات

اعتقاد

اعتقاد حقية الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اي بنظمها وطمأنينة القلب وشرح الصدر
باثبات معانيها التي هي مناط الحكم وهذا لان المجتهد اذا اخبر بشيء واعتقد السامع صدقه
ثبت عنده اعتقاد حقيته ظاهرا بتصديقه فاذا عاين ذلك حصل له طمأنينة وانشراح صدر
على ما اعتقده وان ثبت فاستمع لما يتلى من قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاذا تامل
المجتهد في معنى النص حتى وقف عليه اطمأن قلبه وانشرح بما كان اعتقد من حقية ثبوت
الحكم بظاهر النص فالمنع عن ذلك تحجر عن ادراك مثل هذه الفضيلة وكفى به لما فيه حد لا سيما و
لا يقال لما ذكرتم يبنى على احتمال الخطأ لانه لزم من تعدد المناط لا من نفسه وثبت به اي
باثبات او بالقياس تعميم احكام النصوص فان حكم النص قبل التعليل مقتصر على محله وبعده
يثبت فيه وفي غيره وفي ذلك اي في تعميم الاحكام تعظيم حدودها لكونها عاملة بظواهرها
وبواطنها ولزمنا بهذا الاصل يعني استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها
اللغوية ومحافظة ما تضمنته من المعاني الشرعية التي تعلقت بها احكامها لاجل الجمع
الاصول والفروع وحفظها على هذا الوجه لما فيه من التعظيم لكتاب الله وسنة رسوله
هو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال والجهل فان ما في القياس تمسك فيما لا نص فيه هو
بالاستصحاب وهو جهل لان مداره على ان لا دليل على الحكم فلا يصار اليه الا عند الضرورة
المخمصة بمنزلة تناول الميتة **قال** رحمه الله وصار تعليق الحكم بمعنى من المعاني ثابتا
بحجة فيها ضرب شبهة وفي التعيين احتمال وجائز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه
كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا
الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التي ليست بحجة فاذا تعذر
العمل بالقياس صير الى الحال • هذا اشارة الى الجواب عما قيل لا يجوز التمسك بالقياس
لمعنى في الدليل ووجه ذلك ان ما ذكرنا لزم منه ضرورة تعلق الحكم بمعنى من المعاني التي
اشتمل عليها النص ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة لكون المعاني متعددة وفي التعيين احتمال
فان المعنى الذي عينه القائس قد لا يكون علة لكن جاز وضع الاسباب الشرعية للعمل على
وجه الشبهة كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة مثل الآية المأولة والعام
المخصوص وخبر الواحد وعلى هذا الوجه اعني القياس يكون الكتاب تبيانا لكل شيء اذ كل شيء
لا يكون في القرآن باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه وهو قد يكون جليا يقف
كل احد من اهل اللسان عليه كحرمة الضرب والشتم بمعنى الاذى الموجود في التأفيف
المنصوص عليه وقد يكون خفيا لا يقف عليه الا المجتهد بفضل تامله وهو الجواب عن
تمسك الخصم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين على ان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ في اكثر الاقاويل فاذا اثبت ما ادعينا باقامة
الدليل ورد ما تمسك به الخصم كان العمل بالقياس الذي ثبتت حجيته اولى من العمل
بالحال التي ليست بحجة عند امكانه فاما اذا تعذر العمل بالقياس يصار الى الحال بجعله حجة
دافعة لا ملزمة على ما سنذكر ان شاء الله تعالى **قال** رحمه الله وثبت ان طاعة الله
تعالى لا تتوقف على علم اليقين • هذا اشارة الى الجواب عما قيل لا يجوز التمسك به لمعنى في
المدلول وتقريره ان طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين وفيه نظر لان خبر الواحد قطعي
الاصل والقياس ليس كذلك ولا يلزم من اعمال ما هو قطعي الاصل اعمال ما ليس كذلك •
والجواب بانه لا تفاوت بينهما في افادة الظن فيما ذكرتم فانما هو حجة ترجيح الخبر على
القياس عند التعارض لا غير فان لزم التفاوت بينهما بجعل الخبر مفيدا للعلم كما ذهب

اليه اهل الظاهر فذلك حط الاعلى ورفع الادنى في ترك رعاية المشروعات بحدودها
وكفى بذلك جهلا والشيخ لم يتعرض للجواب عن بقية كلامهم ولا علينا ان نذكره تتميما للمراد
فقوله ولا يطاع الله بالعقول قلنا اذ دعم به ابتدا وفيما كان بمعنى النص في محل الحكم الاول
سلم وليس الكلام فيه والثاني عين النزاع واما الجواب عن الحديث فهو انا نقيس ما كان
خفيا على ما كان ظاهرا باظهاره فلم يكن قياس ما لم يكن على ما كان وكل ما ورد من الاخبار
في رد القياس فالمقصود منه الراي الذي يكون فيه رد النصوص كما فعله ابليس لا راي
قصد به اظهار الحق فان الله تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله يحكم به ذوا عدل

قال رحمه الله فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول
فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف
يمكن الا لمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا اشبه بمذهب الشافعي
رحمه الله والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة الا لمانع ولا بد في ذلك من
دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد ومسائل هذا
اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن
فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على
الخصوص انه معلول اختلف القائلون بحجة القياس في هذه الاصول يعني النصوص
من الكتاب والسنة وقيل يعني الاصول الثلثة والاول اظهر فقال بعضهم هي غير شاهدة اي
غير معلولة في الاصل الا بدليل قام في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح
الالزام به على الخصم واطلق لفظ المشاهدة اشارة الى ان النصوص شهود الله على
احكامه واستقبح بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقال
العلة التي هي المصدر لازم والمفعول منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل
واجيب بانه قد جاء في اللغة عل فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والعلة في
اصطلاح الفقهاء المعنى المناط للحكم ماخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص
معلول اي ذو علة كما يقال للمريض معلول اي ذو علة وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف
يمكن التعليل به الا لمانع من نص او اجماع يمنع التعليل ببعض الاوصاف فلا يعلل بالجميع
ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولا حاجة فيه
الى الدليل بل يكفي فيه بان يقال الاصل فيها التعليل لكن لا بد من دليل مميز يميز من بين سائر
الاوصاف في كونه متعلق الحكم بكل وصف قال الشيخ وهذا اشبه بمذهب الشافعي فانه
جوز التعليل بالعلة القاصرة ولا الزام فيه على الغير فجاز الاكتفاء فيه على هذا القدر ولانه
جعل الاستصحاب حجة ملزمة وهو التمسك بالاصل وانما قال اشبه لان هذا المذهب لم
ينقل عنه بل استدل بمسائله عليه واسند في الميزان هذا القول الى الشافعي وبعض
اصحابنا والقول الرابع انها معلولة شاهدة يعني الاصل فيها التعليل الا لمانع مثل النص
في المقدرات من العبادات والعقوبات ولا بد في جواز التعليل من دليل يميز الوصف
المؤثر من بين سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل في تمييز الوصف المؤثر من اقامة
الدليل على ان النص للحال شاهد اي معلول ولا يكفي في ذلك ان يقال الاصل في النصوص
التعليل لان هذا الظاهر يصلح للدفع لا للالزام وهذا قول اكثر اصحابنا ومسائله اختلافنا
في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل بالوزن فلا يصح ان يستدل
بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص

انه معلول

انه معلول **قال** رحمه الله واحتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بالصيغة وبالتعليل
ينقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الا بدليل الا ترى ان الاوصاف
متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف محتمل فكان الوقف اصلا واحتج اهل المقالة
الثانية بان الشرع لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشاهدة
وصارت الاوصاف كلها صالحة فصلح الاثبات بكل وصف الا لمانع مثل رواية الحديث
لما كان حجة والاجماع منعقد صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا لمانع فكذلك هذا ولما
صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة من النص اصلا فلا يترك بالاحتمال وانما التعليل
لاثبات حكم الفروع فاما النص فيبقى موجبا كما كان ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول
بالتعليل صار ذلك اصلا في النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس
مرة وللحجر اخرى عند الشافعي رحمه الله وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل
بواحد من الجملة فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والواحد من الجملة
هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته
وبالتعليل ينقل حكمه الى معناه لان التعدية بدونه مستحيلة فيتغير حكم النص في ذلك
المعنى الذي يحصل بالتعدية من المعنى الحاصل بالصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة لان معرفة
المعنى الصيغي يتوقف على السماع كالحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا يتوقف عليه
فلا يترك العمل بالاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة ثم استوضح هذا بقوله الا ترى
ان الاوصاف متعارضة لان كل وصف يقتضي خلاف ما يقتضيه الاخر فان وصف الطعم
يقتضي حرمة التفاحة بالتفاحتين واباحة بيع الحفنة بالحفنتين وصف القدر مع الجنس
يقتضي خلاف ذلك والتعليل بالكل بان يجعل الكل علة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص
عليه فالتعليل به يوجب سد باب القياس على انه متناقض والتعليل بكل وصف على
انفراده محتمل لان كل وصف عينه القايس يحتمل ان لا يكون موجبا والموجب غيره فكان
الوقف عن التعليل هو الاصل فلا يترك الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف كنص او اجماع
فحينئذ يجوز الاشتغال به واحتج اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس
حجة لما مر من الدلائل ولا يصير حجة الا بجعل اوصاف النص علة لان التعدية لا تتحقق بدونه
صارت الاوصاف كلها صالحة لان التعليل بجميع الاوصاف مستحيلة لما مر وبوصف معين
يستلزم الحكم فصلح الاثبات بكل وصف الا لمانع كمعارضة بعض الاوصاف بعضا ومخالفة
نص او اجماع مثل رواية الحديث فانه لما كان حجة واجماع الرواة على نقل حديث واحد متعذر
لا يترك الا لمانع بان يخالف نصا او اجماعا او يظهر فسق الراوي فكذا هذا واجاب
عن قول اهل المقالة الاولى ان التعليل بكل وصف ممكن محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا
يعني في الشرع صار التعليل من كل نص اصلا لتعميم الحكم بالتعدية والاحتمال الذي لم ينشا عن
دليل لا يقتضي على الاصل الثابت بالدليل ولهذا لم يترك حجيته بالاحتمال وعن قولهم التعليل
تغيير للحكم وترك للحقيقة بقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تغيير ولا ترك
الحقيقة بل فيه تقرير باظهار المعنى وطمانينة القلب بالقاء النص موجبا كما كان وان اثبات
الحكم بالتعدية في غير المنصوص عليه واحتج اهل المقالة الثالثة بانه لما ثبت القول
بالتعليل بالدليل الموجب للقياس وصار ذلك اصلا في النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف
اي بجميعها لاستلزامها نفي القياس ولان التعليل شرع للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعي
رحمه الله لجواز العلة القاصرة وهذا اي التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لما بينا

فيكون التعليل بالجزء الاغير هذا خلف فوجب التعليل بواحد من الجملة وذلك يوجب قيام دليل التمييز
لان الواحد من الجملة مجهول والتعليل بالمجهول باطل قوله والواحد من الجملة جواب
سوال تقريره ان يقال سلمنا ان التعليل بالجميع مستحيل لكن يمكن بوصفين او اكثر وتقرير الجواب
ان الواحد من الجملة مستيقن به بعد سقوط الجملة اذ لا دليل على الزايد عليه كما في وقت
الصلوة لما تعذر كونه جميع الوقت سببا تعين الجزء الاول وههنا سوال مشهور وهو ما قيل
لا يلزم من عدم صحة التعليل بالجميع عدم صحته بكل وصف اذا امكن التعليل به مع ان فيه
فتح باب القياس وزيادة تعميم حكم النص قيل في كلام القاضي جواب عنه حيث قال الدلائل
الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليمكن القياس والامكان يثبت بوصف من الجملة واحتمل
الزيادة على الواحد ورد بان الامكان كما يثبت بوصف من الجملة يثبت بكل واحد فلا يتم الدليل
ودفع شمس الائمة هذه الشبهة بقوله اختلف الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف
المناط في النص اذ كل واحد يدعي ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد
الاوصاف علة فلا يجوز التعليل بالجميع وبكل وصف لانه مخالف للاجماع والذي يحسم
مادة الاشكال ان التعليل بكل وصف يفضي الى تصويب كل مجتهد وقد دل الدليل على
بطلانه كما سنذكره فصح قول القاضي الامكان يثبت بوصف من الجملة ومعنى قوله واحتمل
الزيادة ان يتركب من وصفين كعلة الربوا وفيه اشارة الى ان معنى قولهم والواحد من
الجملة ليس الواحد الشخص البسيط بل لو كان مركبا كان صحيحا بعد ما اعتبرت
وحدته قال رحمه الله وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط على ما نبين ان شاء الله لكنا
نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا للحال لانا قد وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط بالاحتمال
ولم يتوجه على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال. اراد انا متفقون
معهم في وجوب اشتراط دليل التمييز وان اختلفنا في تفسيره على ما نبين ان شاء الله تعالى
ان ذلك عندنا التاثير وعندهم الاخالة لكنا نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل
على ان النص الذي يريد تعليله معلول في الحال ليس بمخالف للقياس لانا وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول فهذا النص يمكن ان يكون من تلك الجملة وهذا اختيار الشيخ ومن تابعه
وبعض مشايخنا لم يشترط هذا الشرط. فان قيل قد تقدم ان الاصل في النصوص
التعليل واذا كان ما ذكرتم محتملا بطل ذلك وعاد الى القول الاول لجواز ان يكون المعلل
مما دل عليه الدليل. اجاب بقوله لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص
لم يسقط بهذا الاحتمال اي جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا
ولم يتوجه على غيره وهو الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال فانه يصلح
دافعة فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بالاستصحاب جعلناها دافعة للاستحقاق
فلا يورث ماله ولا يصح جعله سببا للاستحقاق فلا يرث من احد لاحتمال الموت ولقائل
ان يقول هذا الاحتمال ناش عن دليل اولا فان كان الاول لزم بطلان الاصل الاول
وهو كون الاصل في النصوص التعليل فلا يفيد التمسك به جواز التعليل للعمل به والفرض
خلافه كما مر انفا وان كان الثاني لم يحتج الى بيان كونه معللا في الحال لان الاحتمال الذي
لم ينشأ عن دليل غير معتبر كما مر في اول الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بانه احتمال ناش عن دليل
على ما سنذكره لكن الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور ضرورية فلو نظرنا الى
الاحتمال بالكلية اهملنا الدلائل الدالة على كون الاصل في النصوص التعليل فلو نظرنا الى

الاصل

الاصل اهملنا الاحتمال الناشئ من دليل واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فقلنا انه قبل
الدليل يجوز التعليل للعمل به ولا للشهادة الا بالدليل على انه في الحال شاهد لوجوب التعليل
قال رحمه الله ولا يلزم علينا ان الاقتداء بالرسول واجب مع قيام الاختصاص في بعض
الامور لان الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم انما صار واجبا لكونه رسولا واماما صادقا
وهذا لا شبهة فيه فلم يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فاما ههنا فان النصوص
نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا بالوقف مرة
وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصل فلا اعتداد لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين فاما الرسول
صلى الله عليه وسلم فانما بعث للاقتداء به لا معارض لذلك فلم يبطل بالاحتمال. هذا جواب
سوال يرد على هذا الاصل تقريره ان الاقتداء بالرسول في افعاله صلى الله عليه وسلم واجب
بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
كما ان التعليل في النصوص اصل وقد ثبت اختصاصه عليه السلام ببعض افعاله مثل الاخذ
بصوم الوصال وحل التسع والنكاح بغير مهر كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز
العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام الدليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء في افعاله
وصح الالزام على الغير ما لم يمنع عن ذلك مانع فينبغي ان يكون ههنا كذلك تقرير الاقتداء بالنبي
عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا ولا شبهة في ذلك وذلك لم يتطرق اليه
شك ولا شبهة ولا احتمال فوجب الاقتداء لوجود العلة الموجبة قطعا واما الاحتمال دخل في
نفس العمل بالعلة الموجبة قطعا فاما ما نحن فيه فليس كذلك لان النصوص نوعان معلول
وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابه
وبالاستنباط اخرى كما في غيرها كل ذلك اصل لم يستقم الاكتفاء باحد الاصلين وحاصله ان
الاقتداء اصل واحد وهو واجب والاحتمال واقع في الفروع والنصوص اصلان احدهما تعارض
الاخر فلا بد من بيان مرجح وبهذا اندفع ما قال من لم يشترط هذا الشرط من ان الاقتداء بالنبي
كالنصوص لان افعاله عليه السلام نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا
بالوقف في غير المعلول كذلك ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح له وبعدمه فيما ثبت الاختصاص
لان الاقتداء غير متنوع وانما المتنوع افعاله فالاحتمال فيه لم ينشأ عن دليل بخلاف النصوص
فان نفسها متنوع الى معلول وغيره فكان الاحتمال ناشئا عن دليل فكان معتبرا وفيه بحث.
اما الاول فان احدا من العلماء لم يشتغل به ولم يطلب ذلك من خصمه ولا خصمه منه. واما ثانيا
فلان صحة التعليل بوصف موقوف على ظهور اثره بالكتاب او السنة او الاجماع وذلك دليل على كونه
معلولا. واما ثالثا فلان ما ذكرتم ينافي ما ذكرتم اولا فان قولكم الاصل في النصوص التعليل
ان كان موجبة كلية بطل قولكم انها نوعان وان كان مهملة كان الاصل في النصوص عدم التعليل
بالتعارض الا اذا دل عليه الدليل وهو المذهب الاول وانتم ابطلتم ذلك. ويمكن ان يجاب عن
الاول بانا لا نسلم ان احدا من العلماء لم يشتغل به ولئن سلم فانما كان ذلك لان المتقدمين كانوا في
غاية الاحتياط في امر الاستنباط فلم يكونوا يعللون احد منهم الا بوجود جميع شرائط التعليل فما كانوا
يحوجون الخصم الى الطلب. وعن الثاني بان ما ذكرتم من ظهور اثر الوصف باحد الحجج دليل على كونه
معلولا في الحال وليس المطلوب الا ذلك. وعن الثالث بانها مهملة وكان الاصل في بعض النصو
ص التعليل وفي بعض اخر فاحتج الى دليل يدل على ان الاصل الذي يطلب المعلل تعليله في الحال
معلل قطعا للاحتمال وليس هذا هو المذهب الاول لان المذهب الاول هو ان الاصل فيها عدم
التعليل مطلقا وما نحن فيه موجبة جزئية فهما على طرفي نقيض. قال رحمه الله ومثال هذا

الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يصح هذا الاستدلال بالاصل وهو ان
التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان
هذا النص يتضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد وذلك من باب الربوا ايضا الا يرى ان
تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وتعيين الآخر واجب طلبا للتسوية
بينهما احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا وقد قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد
وجدنا هذا الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل انه باطل وان كان
موصوفا لما قلنا ووجب تعيين راس المال في السلم بالاجماع واذا ثبت بالتعدي في ذلك ثبت
انه معلول فلا يتعدى بلا تعليل بالاجماع وقد صح التعدي ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه
ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه بل ربوا الفضل اثبت منه اي مما ذكرنا ان لا بد في التعليل
من اقامة الدليل على كون الاصل في الحال معلولا اما قبل في الذهب والفضة ان حكم النص في
المنصوص معلول فلا يكفي للمعلل ان يقول لان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد له من اقامة الدليل
على انه بعينه في هذا الحال معلول وذلك لان النص يتضمن حكما هو التعيين بقوله صلى الله عليه
وسلم يدا بيد وانما قال يتضمن لانه ثبت بالاشارة وهو الدلالة التضمنية ووجوب
التعيين من باب الاحتراز عن الربوا وانما قال ايضا اشارة الى ان غيره ايضا من بابه وهو
وجوب المماثلة واستوضح كون وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا بقوله الا يرى ان تعيين
احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وان تعيين البدل الآخر فيما نحن فيه وهو
الصرف واجب طلبا للمساواة بين البدلين في العينية احترازا عن شبهة الفضل الذي هو
ربوا فان العين خير من الدين فان كان الا في المساواة في القدر والعينية شرط عند اتفاق
الجنس بقوله عليه السلام مثلا بمثل يدا بيد وقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وعند اختلافه
فالشرط المساواة في العينية بقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان
كان يدا بيد فثبت من هذا كله ان النص اثبت التعيين وقد وجدنا هذا الحكم اعني وجوب
التعيين متعديا عن هذا الاصل حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل الصرف عند اتحاد
الجنس واختلافه كذلك وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مؤجل
ان البيع فاسد وان كان موصوفا لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا
عن شبهة الفضل وقيد بقوله حالا لا ليكون وجه عدم الجواز اظهر وقلنا وجب تعيين
راس المال في السلم بالاجماع اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم
فيه ابدا يكون دينا وراس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض
فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين ولم يفرق بين ما يتعين وغيره
دفعا للحرج واذا ثبت التعدي في التعيين ثبت انه معلول فلا يتعدى الحكم الى الفرع بلا تعليل
الاصل فان ما ثبت من الاصل بتعليله لا يجوز ان يتعدى الى الفرع حكمه بلا تعليل بالاجماع قوله
وقد صح التعدي يجوز ان يكون لدفع ما عسى يتوهم ان النص وان كان معلولا في الحال يجوز
ان يكون ثمة مانع عن التعليل ثانيا فان نص الذهب والفضة يجوز ان يكون بعد كونه
معلولا بما ذكرتم معلولا بالثمنية وهي علة قاصرة تمنع عن التعليل الثاني دفعا للحكم بالعلة
المتعدية فدفع ذلك بقوله وقد صح التعدي ولم يكن التعليل بالثمنية مانعا عن التعليل المذكور
وكذا عن التعليل الثاني دفعا للحكم واذا ثبت التعدي في حكم التعيين فيما ذكرنا من الصور

ثم يمنعه التعليل بالثمنية ثبت في مسئلتنا وهو تعدي وجوب المماثلة الى سائر الموزونات وقيل
معناه واذا ثبت التعليل فيه اي في التعدي الى ما ذكرنا من الصور ولا اريد عبارة الحكاية لمخالفته
التطويل قوله هو بعينه قيل اي التعليل بوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون
كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت من ربوا النسيئة فان ربوا الفضل الذي
بني عليه تعدي وجوب المماثلة اشرع ثبوتا من ربوا النسيئة التي بني عليه تعدي التعيين لان
الاول حقيقة الفضل والثاني شبهة والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة وفيه بحث اما
اولا فلان ثبوت التعيين بالتعليل فيما ذكرتم ممنوع بل هو ثابت بالنص قال صلى الله عليه وسلم
في بيع الاشياء عند المقابلة بجنسها يدا بيد ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يدا بيد ويجب القبض عند اتحاد الجنس واختلافه بالنص وفي راس المال السلم
نهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فكان وجوب القبض بالنص لا بالعلة واما ثانيا فلان
الاستدلال بوجوب القبض في بيع الطعام بالطعام استدلال بما لا يراه المعلل وهو
فاسد واما ثالثا فلان التعليل الاول قد يكون قبل التعليل بالثمنية فلا يلزم من منعه ما كان
بعد منعه ما تقدم عليه فانه يدعي التحكم واما رابعا فلان قوله لانه هو بعينه مناف
لقوله بل ربوا الفضل اثبت ولذلك ما ذكره الشارحون في تفسير كلامه ومن الدليل
على العينية وهو ما ذكرنا من قولهم اي التعليل لوجوب المماثلة الى قولهم لكون واحد منهما
للاحتراز عن الربوا واجيب عن الاول بان وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي
من محل الى محل اذا كان التعليل موافقا للاصل عند البعض بدليل قول الفقهاء هذا الحكم ثابت
بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس فكان ثابتا بهما عند كل واحد
منهما بالاجماع لو وجد نصا فرد بان هذا ليس بمذهب الشيخ على ما سيجيء ولعل الصواب
ان يقال اشتراط عدم النص في الفرع انما هو عند القياس وليس كلامنا في ذلك انما هو
في اثبات شرطه بذلك على هذا انه لو كان قياسا دائرا او سائلا فاللازم باطل بالضرورة
بيان الملازمة ان بيان التعليل لاجل القياس لو كان قياسا كان شرطه ان يكون الاصل
معلولا قبل هذا التعليل لان الغرض ان قيام الدليل على كونه معلولا في الحال قبل الاشتغال
ببيان تمييزه شرطه فان كان المبين بهذا التعليل هو المتاخر دار وان كان غيره تسلسل وبين
ان المراد من كونه معلولا في هذا المحل وجدان ذلك المعنى في محل آخر سواء كان منصوصا عليه
ام لا اذ لم يكن المراد تعديه الحكم الى الفرع لئلا يلزم اقامة المناقضة او اللغو على ما سيجيء في كلام
الشيخ وعن الثاني بان القبض في بيع الطعام بالطعام يستلزم التعيين والمعلل قائل به فهو
فكان استدلالا بما قاله المعلل وعن الثالث بان التعليل عنده لا يستلزم قيام الدليل على
كونه معلولا في الحال فالحكم بتقديم بعض وتاخير آخر تحكم صرف لا محالة وعن الرابع بانه تشبيه
وقوله بعينه تاكيد للتشبيه مثل قولك زيد اسد بعينه بل اشجع فكما ان معناه زيد كالاسد
في الشجاعة بعينه بل اشجع فكذلك معنى قوله لانه هو بعينه ان التعليل لوجوب المماثلة
كالتعليل لتعدي حكم التعيين في كون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت
ومن هذا ظهر ضعف ما ذكر في بعض الشروح في تفسيره بقوله اي التعليل لوجوب المماثلة
عين التعليل لتعدي حكم التعيين لكون كل واحد منهما الى آخره قال رحمه الله وقال
الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل عليه ولا دليل عليه من قبل النص
بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب التحريم الخمر بعينها ولم يحرم منه سائر الاشربة وكان
من باب التعدي لكنه ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا لما انه ان قام الدليل على كونه

الاصل معلولا قبل التعليل من باب القياس لا بد منه او ردها وردها من القياس على خلافه مشيرا الى
ضعفه وهو ما قال الشافعي رحمه الله ان تحريم الخمر معلول بمعنى بوصف الاسكار فانه وصف
مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي يصير الانسان اهلا للتكاليف الشرعية امر
معقول ولهذا لو يشربها نبي ولا كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة
بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها ويجب الحد بشرب القليل كالخمر قال الشيخ ابدا ولا من
اقامة الدليل على ان النص المحرم للخمر معلول ليصح تعليله ولا دليل عليه من قبل النص
دل على انه غير معلول قال النبي عليه السلام ان الله حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها
والسكر من كل شراب فلو كانت حرمتها متعلقة بالسكر لم يحرم القليل كما قال بعض اهل الهوى
ولقائل ان يقول لا نسلم ان لا دليل من قبل النص ودعوى ذلك دعوى بلا دليل فان النص
الذي ذكرتم مشترك الالزام لان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقول فخصوصية المادة يدل
على انه معلول بذلك فيتعدى الى غيرها من الاشربة وقوله والسكر مصدر يحتمل ان يكون
بمعنى المسكر فيحمل عليه جمعا بين الادلة يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان الخمر سميت خمرا لما ذكرتم
فان المناسبة في التسمية ليست بمستحقة ولا يصلح حجة وحمل السكر على اسم الفاعل فاسد لانه
مجاز والاصل الحقيقة على انه اذ ذاك يستلزم التكرار فان الخمر على اعتبار الاشتقاق يدل
على كل مخامر للعقل ولا مسكر الا بالمخامر فصار معناه وحرم المخامر والمخامر من كل شراب ولا فائدة
فيه فان قلت حرمة سائر الاشربة المسكرة مثل المطبوخ اذا اشتد والتي من نبيذ الزبيب
والتمر اذا اشتد وغير ذلك ونجاستها من باب التعدي من الخمر اليها فدل على ان الخمر
معلول اذ لا تعدي بدون التعليل اجاب الشيخ بان حرمتها ونجاستها ليست من باب
التعدي لكنه اي الحكم وهو الحرمة والنجاسة ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا وهو ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة وظاهره
يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر لانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا للاحكام
لا للحقائق اللغوية فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر فليس ذلك باعتبار كونه معلولا
الا ترى انهما ما ثبتتا على الوصف الذي بها في الخمر فان مستحل الخمر يكفر دون مستحلها
ونجاسة الخمر غليظة ونجاسة غيرها خفيفة قال رحمه الله ومثال هذا الشاهد
لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن فيه بالجهل وصح الطعن بالرق
فكذلك ههنا متى وجدنا النص بيانا هذا مع كونه لا يطعن بطل الطعن ومتى وقع الطعن في الشاهد
بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية الا بحجة فكذلك ههنا لا يصح العمل به مع
الاحتمال الا بحجة ومثال ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح
الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح تعليله بوصف الجرح وان التمسك
بالاصل لما لم يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص غير معلول وطلب اقامة
الدليل على كونه معلولا طعن الشاهد بالجهل والرق في ان الطعن بالجهل غير صحيح وبالرق صحيح
فان الشاهد لما قبلت شهادته مع صفة الجهل بحدود الشرع بطل الطعن بانه جاهل
لانه مع ذلك مقبول الشهادة فالطعن به ليس بطعن معتبر واما الطعن فيه بالرق فصحيح لانه
معه مقبول الشهادة فيحتاج المدعي الى اقامة الدليل على حريته والاستدلال بكون
الاصل في الآدمي الحرية غير كاف والله اعلم قال رحمه الله باب

شروط القياس

وهي اربعة ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وان لا يكون حكمه
معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا

نظيره وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله تعريف الشرط مذكور بعد هذا
في الكتاب فلذا تركه هنا وشروط القياس اربعة بالاستقراء احدها ان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص اخر وبيان هذا احتاج الى بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب قيل
الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز
عليه في باب الربوا وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المقيس عليه من نص او اجماع وقيل
الاصل هو الحكم في المقيس عليه ولكل من ذلك وجه لابتناء حكم الفرع على كل واحد منها قيل والاولى
ان يكون الاصل هو المحل كما قال الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى
غيره ولا يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على الباقي بالمعنى
ثم ان كان اشبه بمتابعة الجمهور فهو ان كان تقليدا لكن تقليد الجمهور اشبه واما الفرع
فهو المحل المشبه عند الاكثر وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس بل هذا اولى لانه هو
مبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا عرف هذا فالمراد بالاصل في قوله وان لا يكون
الاصل مخصوصا ان كان هو المحل بمعنى الخصوص التفرد والباء في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص
اخر للسببية ومعناه شرط القياس ان لا يكون المحل مختصا بحكمه بسبب نص اخر يدل على الاختصاص
مثل خزيمة فانه مختص بحكمه لا يشاركه فيه غيره عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
الآية ويجوز ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكن بطريق الكرامة حتى يمنع من القياس
لان فيه ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع القياس والباء في بنص اخر صلة الخصوص والنص الاخر دليل الخصوص
والمخصوص منه غير مذكور ومعناه على هذا الوجه شرط القياس ان لا يكون محل الحكم مخصوصا
عن قاعدة عامة مع حكمه بنص اخر مثل خزيمة وفيه نظر الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ما هو
بطريق الكرامة وغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة ولئن سلم ذلك
فالعموم والخصوص من اوصاف النظم على ما مر فحمل العام المخصوص القاعدة العامة
لا يكاد يصح على هذا الاصطلاح وان كان المراد بالاصل النص فالمراد من الخصوص التفرد ايضا
لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا اذا كان بطريق الكرامة وقد عرفت
ذلك والباء في بحكمه على هذا بمعنى مع وفي بنص اخر للسببية والمخصص به غير مذكور والضمير
راجع الى الاصل اي شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك
المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه
فانه مختص اي منفرد مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك
المحل وهو قوله واستشهدوا شهيدين فانه يمنع قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع
بدليل كان مختصا به ولا يتعدى في غيره وان كان المراد بالاصل حكم النص في المقيس عليه
لا يستقيم تنزيله على كلام الشيخ فيكون مهجورا في هذا الكتاب والثاني ان لا يكون حكم الاصل
معدولا به عن القياس اي لا يكون مما لا يعقل معناه فالضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية
لان العدول وهو الميل عن الطريق لازم فالباء في الجمهور منه بالباء ويكون معناه بالباء بمعنى
الفاعل اي وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس والثالث ان يتعدى الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير في بعينه راجع الى الحكم في نظيره
الى الاصل وفيه الى الفرع وهذا شرط واحد له شروط تفصيلا وسنذكر بعد هذا والرابع
ان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل ومعناه ان الحكم في الاصل اي في النص
في المقيس عليه يبقى بعد التعليل على ما كان قبله من غير تغيير فيما اذا ترك الاصل ههنا هو

لما يعرف هذا بعيد والله اعلم قال رحمه الله اما الاول فلانه متى ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه • واما الثاني فلانا احتجنا الى اثبات الحكم
بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس لم يصح اثباته به كالنص النافي لا يصلح للاثبات • واما الثالث
فلان القياس محاذاة للكتاب بين الشيئين فلا يتحقق الا في محله وهو الفرع والاصل معا واما
التعليل فلاقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف • واما الرابع فلما قلنا ان القياس لا يعارض النص
فلا يتغير به حكمه • هذا بيان وجه اشتراط كل من الامور المذكورة اما اشتراط الشرط الاول •
فلانه لما ثبت اختصاصه اي تفرد الاصل بحكمه بالنص صار التعليل لتعديته الى محل اخر مبطلا له
للاختصاص الثابت بالنص والتعليل المؤدي الى ابطال حكم النص باطل لان التعليل او القياس
لا يعارض النص واما اشتراط الشرط الثاني فلانا احتجنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء الحكم •
مخالفا للقياس لم يصح اثبات الحكم بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم كالنص النافي لا يستقيم
اثبات الحكم به لاستحالة كون الشيء مثبتا ونافيا للشيء واحد في زمان واحد • واما اشتراط الشرط
الثالث فلان القياس محاذاة اي مساواة بين شيئين فلا يثبت وجوده الا في محل قابل له فان قابلية
المحل شرط تاثير الفاعل والمحل القابل له لا بد وان يتعدد وهو الاصل والفرع معا لان المحاذاة
لا يتصور في شيء واحد ولا في شيئين احدهما لم يكن نظيرا للاخر فلو لم يتعد الحكم الى الفرع كان المحل
شيئا واحدا ولهذا اذا لم يكن الفرع نظير الاصل لم يتحقق المحاذاة فلهذا اشترط التعدي الى فرع
هو نظيره والتعليل لاقامة الحكم الشرعي لا اللغوي لان القياس مدرك من مدارك الشرع
ومفصل من مفاصله فلا يدرك به الا ما هو حكم شرعي واشترط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع
عن النص ليتحقق المحاذاة لانه مع التغيير لا يتحقق وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع الحكم الشرعي
بالقياس على ما سنذكره وفي هذه الجملة خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى • واما اشتراط
الشرط الرابع فلما قلنا في وجه اشتراط الشرط الاول من ان القياس لا يعارض النص فلا يتغير
به حكمه • فان قيل لو كان عدم التغيير شرط صحة القياس لانتفى القياس واللازم باطل لان الفرض
خلافه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان القياس يستلزم تغير حكم النص من الخصوص الى
العموم والعموم غير الخصوص ففي اشتراط عدم تغييره سد باب القياس • اجيب بان المراد بالتغيير
هو ان تغيره بالتعليل ما كان نعم هو ما سبقه لغة قبله مثل اشتراط التمليك في طعام الكفارة
بالرأي كما قال الشافعي رحمه الله لان قوله تعالى او اطعام عشرة مساكين يقتضي الخروج عن العهدة
بمجرد الاباحة اذ الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك بالقياس •
على الكسوة تغيير له وذلك باطل قال رحمه الله مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في
عامة الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكن ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله بالتعليل
وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما له فلم يصح تعليله وكذلك ثبت بالنص •
ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا
موجلا فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل • لما فرغ من وجوه اشتراطها شرع في بيان مثال
كل واحد منها فقال مثال الاول اي مثال الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في جميع
الشهادات بقوله واستشهدوا شهيدين وبقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وغير ذلك •
وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى •
ناقة من اعرابي واوفى ثمنها فجحد الاعرابي استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا
فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيته

ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه قيل قوله لكنه ثبت كرامة يشير الى الفرق •
بين تخصيص العام وتخصيص خزيمة فان تعليل المخصص في العام يجوز وتخصيص هذا لا يجوز لان •
تخصيصه ثبت كرامة وهو يوجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثله
او فوقه في الفضل لا يجوز لابطال معنى الكرامة ووجه اختصاص خزيمة بهذه الكرامة ووجه هو
اختصاص خزيمة بهذه الكرامة اختصاصه من بين الحاضرين بجواز الشهادة للنبي عليه السلام •
بناء على ان قوله في افادة القطع بمنزلة العيان وقد جعل الشارع الشاهد في بعض الاحكام •
بمنزلة العيان فكان قوله صلى الله عليه وسلم اولى بذلك وكذلك احل الله تعالى لرسوله
تسعا من النساء اكراما له وذلك لان الله تعالى قصر الحل في النساء على اربع بقوله مثنى وثلاث
ورباع وخص رسوله باباحة تسع منها ولا شك ان اباحة النكاح من الكرامة لانه اثبات •
الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا تزوج اثنتين لنقصان حاله فكان اباحة الزيادة
اكراما له فلم يصح تعليله اي تعليل حل التسع لتعديته الى غيره كما فعله الرفضة فانهم جوزوا
نكاح التسع اقتداء به صلى الله عليه وسلم لئلا يلزم ابطال الكرامة وكذلك ثبت بالنص اقتضاء
البيع محلا مملوكا مقدورا وهو قوله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي في ملكك ونهى •
عن بيع الآبق والحمل يقتضي ان يكون المبيع محلا مملوكا مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع
ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع الآبق او الحمل لم يجز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة
على التسليم في الباقيين وجوز السلم في الدين اي فيما ليس في يده ولا في ملكه على خلاف ذلك
الاصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم وما ثبت السلم بهذا النص الا موجلا لان ظاهره يقتضي اشتراط هذه
الاوصاف فكان تقديره من اسلم منكم فلا يسلم الا بهذه الاوصاف فكان الجواز مختصا بالسلم
حال وجود هذه الاوصاف كاختصاص قبول شهادة الفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي صلى الله
عليه وسلم فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي رحمه الله لما جاز السلم موجلا
لكونه ابعد من الغرر كان بالبياعات • فان قيل عديتم حكم هذا النص الى الثياب والعدديات
المتقاربة فتعديه الى السلم الحال • اجيب بان الحكم فيهما ثبت بالدلالة فان قوله عليه السلام
في كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر وكل ما يحصل العلم
بقدره بالاستيصاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى الموجل
على ما سيجيء ولقائل ان يقول لا حاجة الى اشتراط هذا الشرط لانه قد تقدم ان التعليل للقياس
لا يصح الا اذا قام دليل على ان النص في الحال شاهد ومع قيام النص على الاختصاص كيف يمكن •
ان يقوم دليل على كونه معلولا • ويمكن ان يجاب عنه بما تقدم ان التعليل الاول ليس للقياس
فلا يكون قيام النص على الاختصاص مانعا عن ذلك لجواز ان يكون معقول المعنى ومختصا
بمحل نعم قد يكون مستبعدا وليس الكلام فيه وانما هو في الجواز قال رحمه الله وقد
قال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة على سبيل الخصوص بقوله
خالصة لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامتها له بغير عوض لا في اختصاصه بان لا يحل
فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة • ذكر ما فرع الشافعي رحمه
الله على هذا الاصل وان كان نعده من فروعنا استظهارا على فوق اشتراط هذا الشرط ووجه
تفريعه ان نكاح النبي صلى الله عليه وسلم لما صح بلفظة الهبة على سبيل الخصوص كرامة بطل •
التعليل لما اختصاصه بذلك لانه قد ثبت بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامراة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة مصدر يؤكد به كوعد الله وتطريه العافية ومعناه

خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة خلوصا واما بطلان التعليل فلانه يبطل الكرامة قلنا لا نسلم ان
المراد من الخلوص ما هو بحسب اللفظ بل الاختصاص في سلامتها بغير بدل او في اختصاصه صلى
الله عليه وسلم بان لا يحل لاحد بعده وبيان ذلك ان الاختصاص فيما يعقل كرامة وذلك فيما
نحن فيه اما في الثاني فلان قوله تعالى ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين
امكن ان يكون المراد به الخلوص له بعدم جواز نكاح المنكوحة له لاحد بعده فيكون مرادا
اما الامكان فلا بد فيه واما كونه مرادا فبالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما
كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وازواجه امهاتهم واما
المعقول فلان الاختصاص انما هو كرامة له صلى الله عليه وسلم ولا كرامة في حصر الالفاظ
اما الاول فظاهر واما الثانية فلان الاستعارة وطرق الاستعارة لا تختص بواحد
دون واحد بل البلغاء في ذلك سواسية والمنازع مكابر واما في الاول فلان قوله ان
اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك بعد قوله ان وهبت نفسها للنبي يجوز ان يراد به سلامتها
له صلى الله عليه وسلم بغير بدل وهو الظاهر من لفظ الهبة فيكون مرادا بالنص والمعقول
اما الاول فلما ذكر عقيبه قد علمنا ما فرضنا عليهم ووجه الاستدلال انه ذكر النكاح بالمهر
في ازواج الامة بيانا لمنته على نبيه عليه السلام بالنكاح بغير مهر بدليل قوله لكيلا يكون
عليك حرج وهو متعلق بقوله خالصة لك يعني والله اعلم جوز نكاحهم بمهر ونكاحك بلا مهر
كيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح ولا يشك احد ان الحرج انما يلحق في لزوم المهر فاما في العدول
من لفظ الى لفظ اخر فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم صلى الله عليه وسلم واما
الثاني فلما ذكرناه في الوجه الثاني فاذا ثبت هذا بطل التعليل بحيث ثبوته كرامة ثم في
عبارة الشيخ تسامح في قوله وفي اختصاصه فانه استعمل الواو بمعنى او ولفظة في زائدة
ولو قيل واختصاصه بان لا يحل او قيل او ان لا يحل لكان احسن ويمكن ان يجاب عن الاول
بانا لا نسلم ان الواو بمعنى او لجواز ان يكون المعنيان جميعا مختصين به عليه السلام اذ لا مانع
عن ذلك لا لفظا ولا معنى وعن الثاني يجوز ان يكون الظرف خبر مبتدا محذوف ويكون تقديره
وقلنا الخلوص في اختصاصه بان لا يحل بعده فلا يكون في زائدة قال رحمه الله وكذا
ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول
لان التقوم والتمول يعتمدان الوجود ليصلح للاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني وبين
العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل اي وكما سلم
في جوازه بالنص على خلاف القياس ثبوت حكم التقوم والمالية للمنافع في باب عقود الاجارة
فان ذلك ثبت بالنص مخالفا للقياس المعقول اما الاول فلقوله تعالى فاتوهن اجورهن
في حق الاظآر وقوله على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه
واما مخالفته للقياس فلما ذكر الشيخ من قوله لان التقوم والتمول يعتمدان الوجود ويضم اليه والمنافع
غير موجودة فالتقوم غير المنافع اما الثانية فظاهرة لانها اعراض تحدث ولا تبقى واما الاولى فلما
بينه الشيخ بقوله ليصلح للاحراز فان التقوم انما يثبت بالاحراز والمعدوم لا يحرز وقوله
والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني ويضم اليه والمنافع غير موجودة فالتقوم عن المنافع
اما الثانية فظاهرة لانها اعراض تحدث ولا تبقى واما الاولى ولا اعتدال بين العين
والمنافع اما الاولى فظاهرة لانا لا نعلم قيم الاشياء الا باعتبار التعادل بينها في المعنى الذي
تعتبره التبادل واما الثانية فلما ذكره الشيخ بقوله وبين العين والمنافع تفاوت في
نفس الوجود وذلك يستلزم التفاوت في المعاني اما التفاوت بينهما في نفس الوجود فلان

العين

العين جوهر موجود يبقى زمانين والمنفعة معدومة تحدث شيئا فشيئا فلا يبقى زمانين واما
استلزامه التفاوت في المعاني فلان الموجود الباقي لا يكون كالمعدوم الذي لا يبقى فيما يقع به
التبادل وعلى هذا التقرير يكون كلام الشيخ متضمنا الدليلين ويمكن ان يجعل كلامه دليلا
واحدا بجعل قوله لان التقوم والتمول يعتمدان الوجود صغرى القياس وقوله وبين العين
والمنافع تفاوت في نفس الوجود كبراه لانه في معنى والمنافع غير موجودة فيكون قوله ليصلح
للاحراز بيان الصغرى وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني تعريفا للتقوم واذا ثبت
انه مخالف للقياس المعقول ثابت بالنص في عقود الاجارة يكون مختصا بها فلا يجوز ابطال
هذا الخصوص بالتعدية الى الاتلاف والغصب كما مر في اول الكتاب قيل ايراد هذا
المثال في الشرط الثاني لكونه معدولا عن القياس كان اولى لا انه اورده في هذا الفصل
لانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص اخر مخالفا لها وفيه نظر
لانه اذا كان ذا جهتين جاز ايراده في كل واحد من الفصلين فبطل الاولية قال
رحمه الله ومثال الثاني من الشروط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة
بما يضاد ركنها هو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن القياس لا مخصوصا
من النص فلو يصح التعليل للقياس وهو معدول عنه فيصير التعليل حينئذ لتعدية ما وضع
له ثم ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام
الركن بالكف عنهما الا ترى ان معنى الحدث لغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام
فكان الجماع مثله على ما مر ومثال الشرط الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن القياس
ان حكم اكل الناسي وهو بقاء الصوم مع المنافي معدول به عن القياس لان القياس فيه
فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع ضده ومنافيه والنسيان
لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا ترى انه لو اتلف مال انسان ناسيا او
ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكن ثبت حكم النسيان بالنص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس
وهو حديث مشهور يجوز الزيادة به على قوله ثم اتموا الصيام الى الليل قوله
لا مخصوصا من النص رد لقول الشافعي رحمه الله ان عموم قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
وعموم قوله عليه السلام الفطر مما دخل يقتضي ان يفسد الصوم الا ان الناسي خص من
هذين النصين بالحديث المشهور الذي رويناه والمخصوص من النص يقبل التعليل
فيجوز ان يعلل بعدم القصد ويتعدى الحكم الى الخاطئ والمكره والنائم الذي صب في
حلقه الماء لعدم قصدهم قيل في توجيه منع التخصيص انه انما يتحقق فيما كان داخلا
والناسي غير داخل لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن تاركا للكف بل هو كاف كما كان
فلم يكن تخصيصا وفيه نظر لان الدخول انما يعتبر في العام ولا شك انه داخل في قوله
ثم اتموا الصيام والاولى ان يقال ان الناسي داخل في قوله ثم اتموا باق على الدخول كان
لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافي بما رويناه من الحديث والقائل ان يقول قوله معدولا
به عن القياس لا مخصوصا من النص دعوى لا بد لها من بينة وما ذكرتم من انه باق على كونه مما
العام فليس كذلك بل هو عين النزاع والجواب عنه بما تقدم في اول الكتاب ان دليل الخصوص
اولا شرطه المقارنة وقد ثبت ذلك بالدليل المارية ولم يدل دليل على المقارنة فلا
يكون تخصيصا على ان التخصيص عنده بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من الاتمام
لا يكون اتماما وقد امر النبي صلى الله عليه بالاتمام بقوله تم على صومك فدل على انه باق على

الكف لا مخرج منه وهذا دليل قوي يجوز ان يكون مراده بالتخصيص تخصيص الكرامة بجريمة ونفي
ذلك لان مثل ذلك التخصيص يمنع الالحاق وقد الحق غير الاعرابي به فدل على انه ليس تخصيص
واذا ثبت انه معدول به عن القياس لم يصح التعليل للقياس لقصور وره التعليل حينئذ
لضد ما وضع له الحكم لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت به
فلو علل وعدي صار التعليل لغرضنا وضع له الحكم ويجوز ان يعود ضمير وضع الى القياس
ويكون تقديره فلم يصح التعليل للقياس حال كون الحكم معدولا عنه فيصير بالتعليل
التعليل حينئذ لضد ما وضع القياس له فان القياس يقتضي الفطر كما قلنا والتعليل
لبقاء الصوم وتعديته الى محل اخر يكون لضد ما وضع له • فيل هذا انما يلزم ان لو كان
الحكم مخالفا للقياس من كل وجه ليس كذلك فان بقاء صوم الناسي لعدم القصد فيجوز
ان يتعدى الى الخاطي والمكره • واجيب بان عدم القصد لا يجعل الموجود معدوما
فان قيل قيام الدليل على كون الاصل شاهدا من امارات التعليل عند لهم وقد قام
ذلك فان ثبوت هذا الحكم في مواقعة الناسي بالتعليل فيكون معلولا فيتعدى الى
الخاطي والمكره • اجاب الشيخ بانا لا نسلم ان ذلك ثابت بالتعليل بل بدلالة النص
لانهما في قيام الركن بالكف عنهما سواء لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل بعد قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فكان النص
الوارد في الاكل واردا في الجماع • ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يدل على التساوي في
الاركان فان الصلوة وجبت بقوله تعالى اقيموا الصلوة مع تفاوت اركانها • واجيب
بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب على حدة واستوضح ثبوته بطريق
الدلالة بقوله الا يرى وتقريره ان معنى تم على صومك لغة عدم الجناية فان من سمع
نفسها كان او غيره يفهم منه ان بقاء الصوم بالاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل لانه
ليس بمحل لها فلم يبق فرق بينهما سوى اختلاف الاسم وهو غير مانع عن ثبوت الالحاق
بطريق الدلالة الكبرى به سلس البول مع المستحاضة فكان مثله فيثبت الحكم فيه بدلالة
النص **قال** رحمه الله ولذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا حل عفوا بالنص
معدولا به عن القياس فلم يحمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله
عليه السلام كل انت وعيالك هذا معدول به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يقع على
من يدي او مالي الا بما يعقله وكان الاعرابي مخصوصا بالنص فلا يحتمل التعليل • واما المستحسنا
منها ما ثبت بقياس خفي لا معدولا • اي وكالاكل الناسي في كونه معدولا به عن القياس
ترك التسمية على الذبيح ناسيا حل عفوا بقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عمن ذبح ترك
التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس لعدم شرطه وهو
التسمية بالاتفاق فان عند الشافعي رحمه الله الملة شرط يقوم مقام التسمية حتى لم يحل
ذبائح المشركين لعدمها واذا ثبت معدولا به عن القياس لم يحتمل التعليل بان يقال الملة
فيه قامت مقام التسمية فكذا في العامد ولا يمكن القول بالدلالة لانتفاء المساواة بينهما
لان الناسي معذور وغير معرض عن التسمية من يرتما روى الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهما في
الناسي انه على ذبيحته وتسميته ملته وان العامد لم يحل وكذلك حديث الاعرابي الذي
قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كل انت وعيالك معدول به عن القياس لان التكفير
انما يكون بما على من بدني او مالي لا بما له وعلى هذا النقد هو من اسند الشرط الثاني
ولقوله وكان الاعرابي مخصوصا بالنص اشارة الى انه يجوز ان يكون من اسند الشرط

الاولى

الاولى وعلى كلا التقديرين لا يجوز تعليله فان قيل المستحسنات كلها معدول بها عن القياس
لمخالفتها القياس الظاهر فكان الواجب ان لا يجوز التعليل في شيء منها والواقع خلافه فيه •
اجاب الشيخ بانها اقسام كما سياتي فما كان ثابتا بقياس خفي ليس معدولا به عن القياس •
من كل وجه فيجوز تعليله وتعديته وما ليس كذلك فلا يجوز على ما سنذكره ان شاء الله
قال رحمه الله واما الاصل اذا عارضه اصول فلانه ليس معدولا به عن القياس لان
التعليل لا يقتضي عدم قيام الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على مثال ما قلنا في عدد الرواة
اختلف العلماء في جواز القياس على اصل يخالف الاصول فذهب عامة اصحابنا والقاضي
والسجان • ومن تابعهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى جواز ذلك اذا كان
له معنى يتعداه وليس ذلك معدولا به عن القياس • وذهب بعض اصحابنا الى عدم
جوازه وفصل الكرخي فقال ان كانت علته منصوصة كما في سور الهرة والامة اجمعت
على تعليله او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر التحالف
فانه قبل القبض موافق وبعده لا جاز القياس عليه والا فلا ووافقه محمد بن شجاع البلخي
فيما ثبت الحكم بدليل قطعي كالنص او الاجماع • احتج المانعون مطلقا بان اثبات الشيء مع
منافيه لا يصح لانه اذا جاز قياسه على اصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر
الاصول فيخرج عن كونه مخصوصا بالقياس عليه دون غيره والا لزم التحكم • واستدل
الكرخي بمثل ذلك الا انه قال اذا كانت العلة منصوصة كان كل فرع وجدت فيه العلة
كالمنصوص عليه وكذا لو اجمعوا على جواز القياس عليه لان الاجماع كالنص واذا كان الحكم
موافقا لبعض الاصول دون بعض جاز القياس ايضا لانه لم يكن معدولا به عن القياس
من كل وجه • واحتج محمد بن شجاع بان الدليل اذا كان مقطوعا به كان اصلا بنفسه فجاز
القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين بخلاف ما اذا لم يكن
كذلك فان القياس على الاصول اولى من القياس عليه • واحتج المجوزون بان الاصل الذي
عارضه اصول ليس معدولا به عن القياس وكل ما لم يكن معدولا به عن القياس يجوز القياس
عليه اذا كان له معنى يتعداه فالاصل الذي عارضه اصول يجوز القياس عليه اذا كان له
معنى يتعداه • اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما ذكره الشيخ من قوله لان
التعليل لا يقتضي عدما من الاصول اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول
وهذا لان ما ثبت بخلاف الاصول اصل بذاته يجب العمل به لعدم جواز التحكم فجاز ان
يستنبط منه معنى كما لو كان موافقا للاصول غاية ما في الباب لزوم تعارض القياسين
اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك لا يمنع القياس لكن العدد
من الاصول مما يصلح للترجيح فان الترجيح بكثرة الاصول جائز على مثال ما قلنا في اخبار
المعارضة في عدد الرواة ان الترجيح قد يقع بكثرة الرواة فان خبر المشهور راجح على خبر الواحد
ولكن لا يخرج به عن ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذا النص اذا كان معقولا يجوز
تعليله للتعدية وان عارضه اصول مثاله ما ذكره الشافعي رحمه الله في مسح الراس انه ركن
فيسن تثليثه كالغسل فقلنا انه مسح فلا يسن تثليثه وتعارض ما ذكره الشافعي رحمه الله
اصول كثيرة كمسح التيمم والخف والجبيرة • والجواب عن خبر التحالف لما ثبت كونه غير معدول
به عن القياس جاز القياس عليه مطلقا لان الادلة على جواز القياس لم تفصل بين صورة
وصورة **قال** رحمه الله واما الثالث فاعظم الوجوه فقها واعمها نفعا وهذا
الشرط واحد تسمية وحكما تفصيلا ولما كان كذلك لم نستغن عن ذكره بما تقدم من تفسيره •

بل احتاج الى الاجتهاد في تبيين معناه فمن تلك الجملة ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو
شرط مختلف فيه • ذهب ابن سريج والباقلاني وجماعة من اهل العربية الى جريان القياس
وجريانه في الاحكام الشرعية واستدلوا على ذلك بان تسمية الخمر دارت مع الشدة وجودا
وعدما اما وجودا فلان عصير العنب قبل الشدة لا يسمى خمرا فاذا حصلت الشدة سمي خمرا
واما عدما فلان الشدة اذا زالت وصارت خلا زال الاسم والدوران يفيد غلبة
الظن بعلية المدار للدائر والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فيحصل
الظن بان النبيذ حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وبانه ثبت عن اهل اللغة بالتواتر جواز
القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من الاقيسة •
واجمعت الامة على الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا علم بتفسير القران والاخبار الا بتلك
الاقيسة فكان ذلك اجماعا بالتواتر وذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز
مستدلين بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية
فلا تثبت بالقياس • ورد بان علم بمعنى الهم ولئن سلم فالمراد منها الحقائق ولئن سلم
فالقياس مظهر فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس مظهر ما خفي كما في الشرعي •
واجيب بان ذلك خلاف الاصل فيعدل عن ظاهر اللفظ وعما اجمع عليه المفسرون
في هذه الاية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى في حق الانبياء عليهم السلام تعليم • وقولهم
القياس مظهر ان عنوا به مطلقا ممنوع وان ارادوا به في اللغة فكذلك وان عنوا
به في احكام الشرع فلا يفيدهم وقولهم جريانه في الاحكام الشرعية باطل لانه انما ثبت
القياس في اللغة بمثله وبالمعقول وهو ان القياس بالتعليل في تعليل الاسماء غير جائز اذ
لا تجب المناسبة بين الاسماء والمسميات وان العرب ان عرف انهم وضعوا الخمر للمشتد
من ماء العنب خاصة فدعوى وضعهم لغيره تقول عليهم وان عرف انها وضعت لكل ما خامر
العقل فاسم الخمر للنبيذ ثبت توقيفا لا قياسا وان شككنا في الامرين احتمل ان يكون اسما
للنيء من ماء العنب خاصة واحتمل غيره فلا نحكم عليهم بان لغتهم هذا فانهم قد يضعون
الاسم لمعنى ويخصصونه بالمحل كما سموا الزجاج قارورة لقرار المائع منه وكما لا يسمون الحوض
قارورة وان قر الماء فيه فثبت ان لا مدخل للقياس في اللغة اصلا قيل انما ثبت بالقياس
الاسامي الشرعية لا اللغوية فان الشرع لما وضع الاسماء لمعنى الصلوة والزكوة والحج •
لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم
بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ والزنا للواطة
شرعا ثم يترتب الحد عليهما بالنص • واجيب بان الاسماء الموضوعة شرعا كالموضوعة لغة ثم
ما وضع لغة يشترك جميع اهل اللغة فكذا في الموضوع شرعا يشترك فيه كل من يعرف احكام
الشرع وما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القائس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس
على اي وجه كان والجواب عن قولهم ان الدوران يفيد الظن انه كذلك فيما يحتمل التعليل
وههنا لم يحتمل لانتفاء وجوب المناسبة بين الالفاظ والمعاني وعما ذكروا من الاقيسة
انه ثابت بالتوقيف في النحو والله اعلم • قال رحمه الله ولهذا قلنا ان من علل بالرأي •
لاستعمال الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة باب من اللغة لا ينال •
الا بالتامل في معاني اللغة وكذلك تجويز النكاح بالفاظ التمليك واستعارة كلمة السبب
للحكم وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام
اسم لغوي وكذلك الكسوة ولا يكون ما يتعلق بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل

لا غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما ثم يصح التمليك بدلالة النص
واما الكسوة فاسم لما يلبس لا للمنافع فالقياس يبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لا
اسم الزنا للواطة واسم الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا • اي ولاشتراط
كون الحكم شرعيا قال اصحابنا ان من اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق
للعتق بان يقول الطلاق لازالة الملك وهو موجود في العتق فيجوز استعماله فيه كان تعليل
ذلك باطلا لان الاستعارة نوع من اللغة لا ينال الا بالتامل في معاني اللغة والحكم الشرعي
ليس كذلك فليست الاستعارة حكما شرعيا فلا يجوز التعليل لها وكل من المقدمتين ظاهر
اما الاولى فلان الاستعارة نوع من المعاني اللغوية لا محالة • واما الثانية فلان معرفة
الحقيقة والمجاز ليست من احكام الشرع ومثل هذا التعليل التعليل لجواز النكاح بالفاظ
التمليك مثل البيع والهبة وكذلك التعليل لاستعارة السبب للحكم مثل قوله لعبده
هذا ابني لما قلنا ان طريقه التامل فيما هو طريق الاستعارة عندهم كما قال علماؤنا في •
جواز النكاح بلفظ التمليك وفي جواز العتق بكلمة السبب لا بطريق القياس لان صلاحية •
اللفظ كناية عن غيره ليست بحكم شرعي وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام في كفارة
اليمين كما قاس الشافعي رحمه الله باطل عندنا لان التعليل اما لمعرفة المراد من الطعام او •
لتعدية الحكم من الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي لا مدخل للقياس في معرفته وكذلك الكسوة
اسم لغوي فلا يكون ما يتعلق بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بل يجب العمل بحقيقة كل واحد •
والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم •
فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر
في باب الوقوف على احكام النظم واما الكسوة ففي الحقيقة اسم لما يلبس لا لمنافعه وفعل
اللبس غير الملبوس فلا يصير كفارة الا بالتمليك فشرطنا التمليك فيها على ما مر فبطل •
التعليل من كل وجه فانه لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الطعام قياسا
ولا ان يقال يحصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل في الكسوة ايضا لما ذكرنا ان
كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم
الخمر لسائر الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا ان شرط القياس تعدية الحكم الشرعي •
وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قال رحمه الله والثاني من هذه الجملة التعدية
فان حكم التعليل التعدية عندنا حتى يبطل التعليل بدونه وقال الشافعي رحمه الله هو
صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هذا لما كان من حجج الحجج وجب ان
يتعلق الايجاب مثل سائر الحجج الا ترى ان دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته بل يعرف ذلك •
لمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما
بالخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه •
عنه به فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع فان قيل ان حكم النص ثابت بالعلة كان باطلا •
لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لابطاله • ومن ذلك الجملة التعدية وجعلها
ثانية وان وقعت في اللفظ اولا فانه قال التعدية الحكم لان التعدية انما هي الحكم فهي تقتضيه وتحصل
بعد وجوده فلهذا اقدمه وحكم التعليل عندنا التعدية بحيث يبطل بدونه اي بدون المذكور او •
بدون هذا الحكم يعني التعدية • وقال الشافعي التعليل صحيح بدون شرط التعدية وجوز التعليل •
بالثمنية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة سواء كانت العلة متعدية او لا فان كانت متعدية
يسمى التعليل قياسا وان كانت غيرها يسمى تعليلا فكان التعليل اعم من القياس عنده وفيه نظر فان •

ثبات

مجاز وهو

شيئا

حاصله ان التعليل يسمى تعليلا وهو محل فاسد اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان التعدية شرط صحة القياس
وعلى ان التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع صحيح كقوله عليه السلام الخادم عرق الجبين
واختلفوا في صحة التعليل بها اذا كانت مستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بالثمنية
فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة المتاخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي
رحمه الله انه فاسد وهو مذهب الشيخ اشار اليه بقوله عندنا وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين
مثل اصحاب الشافعي رحمه الله واصحابه واحمد بن حنبل ومشايخ سمرقند منهم ابو منصور وابو
الحسين البصري انه صحيح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الراي المستنبط من
الكتاب والسنة من حجج الشرع وما كان كذلك وجب ان يتعلق به الايجاب متعديا كان او غير
اما الاولى فبالاتفاق بيننا وبما مر من الدلائل واما الثانية فلان سائر الحجج يثبت به الحكم
سوا كان خاصا او عاما واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان دلالة كون الوصف علة اي الدليل
الذي يدل فهو دليل التمييز لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان
الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل به سائغا وان كان غير ذلك يقتصر على محله واذا
دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجة الاجماع وكونها قاصرة لا يصلح مانعا لما ذكرنا من
الاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة ووجه مختار الشيخ ان دليل الشرع لا بد من
ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من دلائل
الشرع اما الاولى فظاهرة فان الاستدلال بما خلا عنهما عبث لا محالة واما الثانية فلانه
لا يوجب علما بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة
بمعزل عن ذلك فلا يكون موجبا لعلم ولا عمل فان قيل لا نسلم ان حكم النص في المنصوص ليس ثابتا
بالعلة بل هو ثابت بها مطلقا والنص دليل عليها اجاب الشيخ بان ذلك باطل لان التعليل
لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف لابطاله وبيان ذلك ان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف
الى النص فلو اضيف بعده الى العلة كان التعليل مبطلا لانه لا يبقى للنص حكم وعورض بان
الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم المناقضة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان تخلف الحكم عن العلة دليل النقض وبان الحكم لو لم يكن ثابتا في المنصوص بالعلة
بطل التعدي واللازم باطل لاستلزامه الخلف وبيان الملازمة بوجوب اشتراك الاصل
والفرع في العلة وبان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلو توقف التعليل على التعدي
لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول بان المناقضة فيما يوجد العلة ولا حكم معها لفساد
فيها اما اذا استحق بما هو فوقها فلا يكون مناقضة وفيه نظر فان المناقضة تخلف الحكم عن
الدليل مطلقا ولانه يستلزم تخصيص العلة والاولى ان يقال تخلف الحكم عن علته مناقضة
والحكم في المنصوص عليه لا يمكن ان يكون حكما للعلة لوجوده قبل التعليل وتقدم الحكم على العلة
محال وعن الثاني بان وجوب الاشتراك في العلة بين الاصل والفرع انما هو في وجوده فيهما
لا في تاثيرها فيهما وعن الثالث بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل
في وجودها والتعليل موقوف على التعدية في صحته اذا كانت العلة مستنبطة ولا نسلم في
الخلاف فيها بين جهتين او نقول ان التعليل حكمه التعدية فهي معلولة له من هذا الوجه صار منفا
والتوقف فيه توقف معية فلا دور والجواب عن قولهم ان الحجة لا يثبت الاجماع لكونه حينئذ
عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها امارة لا علة والله اعلم **قال** رحمه الله فان
قيل ان التعليل بالاسبق التعدي بعد اختصاص النص به قيل له هذا احتمل تراك التعليل على ان

ان ذلك مسلم قوله وكونه قاصرا
عنها مانع قلنا ممنوع ولئن سلم
فلم يحصر المانع في ذلك
فان عدم افادته
مانع صح

التعليل بالاستعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطل هذه الفائدة هذا سؤال على التقسيم المانع
يمنع الحصر تقريره انا لا نسلم ان دليل الشرع منحصر في العلم والعمل لجواز ان يفيد اختصاص النص
بالحكم وحينئذ لا يتم الدليل واجاب الشيخ بان هذا لا يصلح ان يكون فائدة للتعليل لحصوله من
التعليل لان النص يدل على الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع
فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص على ان التعليل بالعلة القاصرة انما يفيد الاختصاص ان لو
منع عن العلة المتعدية ولم يمنع فلا يفيد الاختصاص في ذلك لان التعليل بالعلة القاصرة من
باب الوقوف على الحكمة والوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل والراي لا يفيد علما بالاتفاق
غايته انه يفيد الظن والشرع انما اعتبر الظن لضرورة العمل والقاصرة لا يتعلق بها عمل فلا
يكون معتبرة واذا لم يكن معتبرة لا يكون مانعة عن التعليل بالعلة المتعدية لا يقال لو لم يكن
معتبرة لما ورد الشرع بها واللازم باطل لوقوعه من الشارع بالاتفاق لانا انما نفينا
اعتباره في حق علم او عمل لانا اعتبرنا عدمه فيجوز ان يقع من الشارع منصوصا للطمانينة
وشرح الصدر فان قيل فليكن في المستنبطة كذلك فالجواب ان المستنبطة ثابتة بالراي
وفيه احتمال قوي لمخالفة والاحتمال ينافي الطمانينة بخلاف المنصوص عليها فان الشارع عالم
بكونه للحكمة بعينه **قال** رحمه الله ومن هذه الجملة ان يكون المتعدي حكم النص بعينه
من غير تغيير لما ذكرنا ان ثمرة التعليل التعدي الى غيره اما التغيير فلا فاذا كان التعليل مغيرا
كان باطلا من ذلك ما قلنا ان السلم الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع
موجودا مملوكا مقدورا والشرع رخص في السلم بصفة الاجل وتفسيره نقل الشرط الا
الى ما يخالفه وهو الاجل لان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاسقط
خلفا عنه واذا كان النص فلا الشرط وكانت رخصة نقل لم يسع التعليل للاسقاط والا
لانه تغيير محض الثالث من تلك الجملة ان يكون المتعدي من الاصل الى الفرع حكم النص من غير تغيير
بزيادة شيء او سقوط لما ذكرنا ان ثمرة التعليل اي الحكم الثابت به هو التعدي لا غير فاذا كان التعليل
مغيرا ثبت به ما هو خلاف مقتضاه وذلك باطل قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه قال ان يكون
المتعدي حكم النص وذلك غير قابل للتعدي لان الانتقال عليه محال والغاية بتقدير المضاف
لا يجدي نفعا لان قوله بعينه ياباه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم استحالة الانتقال فانه
انما يكون محالا على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولئن سلم فلا نسلم
ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول في تفسيره على قول الشيخ ابي منصور
رحمه الله وقد ذكر المثل في تفسيره ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد به التعيين
الذي هو التشخص بل المقصود منه ان يكون المتعدي مثل ذات المنصوص عليه اي متحدا
معه في ذاته لا في عوارضه احترازا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف
المتعدي فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة وهذا اصل في الفقه يجب حفظه فان
اكثر القايسين غيروا حكم النص في الفروع ولهذا ذكر الشيخ امثلة ارشادا الى الاحتراز عن الوقوع
في مثله فمن ذلك اي مما اعتبرنا فيه ذلك الشرط وغيره الخصم بتعليله ما قلنا ان السلم الحال
باطل على خلاف ما ذهب اليه الشافعي اذا كان المسلم فيه مملوكا معللا بان السلم المؤجل لما
جاز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه وجوب تسليم البدل في الحال ففي
السلم الحال اولى لان اشتراط البدل في الحال الا مقررا لموجب العقد وقلنا ان ذلك باطل لتادية
الى تغيير حكم النص لان شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدورا التسليم الى عاقد
وهو الاصل اما الاولى فبالاجماع حتى لو باع الميتة لم يجز لعدم المال وكذا لو باع ما لم يملكه

اشتراه فسلمه لم يجز لعدم الملك ولو باع الحر لم يجز لعدم التقوم ولو باع الآبق او المغصوب لم يجز
للعجز عن التسليم • واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وقال من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم واما ان الاجل خلف فلان الزمان يصلح
للكسب الذي هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه حتى يكون المسلم اليه قادرا على التسليم
الاعتباري وان عجز عن الحقيقي للحاجة كاقامة العين مقام المنفعة في الاجارة للحاجة واذا ثبت
انه كذلك واذا كان كذلك كان النص المرخص للسلم نافيا للشرط وكانت الرخصة رخصة نقل
فلم يستقم التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض • فان قيل لا نسلم صلاحية الاجل
للخلافة لمحل القدرة فان القدرة تشترط سابقة على العقد والاجل يثبت بعده • واجيب
بان القدرة على التسليم لما امكنت في مدة من الزمان لا شك في صلاحية الخلافة قوله
فان القدرة تشترط سابقة على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة القدرة الحقيقية فمسلم
وليس الكلام فيها فان الكلام في القدرة المنتقل اليها رخصة وان اردتم بها مطلق القدرة
فممنوع فانا قد انتقلنا الى القدرة وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب
التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فيثبت بعده قال رحمه الله ومن ذلك قولهم
في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي وهذا تعليل باطل لان
بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم الاداء وليس لعدم القصد
اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان
لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا
الاصل سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب
الى صاحب الحق فلم يصح لضمان حقه فالتعدية الى الخطأ وهو تقصير من الخاطئ او الى المكره وهو
من جهة غير صاحب الحق من وجه يكون تغييرا لا تعدية • اي ومن التعليل الذي غير فيه حكم الاصل
الى الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد
كفعل الناسي وبيان ذلك ان فعل الناسي لما لم يجعل فطرا لعدم القصد منه لتعذر القصد
الى شيء مع عدم العلم به وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يجعل فعل الخاطئ فطرا مع
انه لا يقصد الفطر ولا نفس الفعل كان اولى وكذلك المكره لان الاكراه اذا كان تاما
ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا لم ينقل الى ... قوله • قال الشيخ وهذا تعليل باطل لان
بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لان فوات الركن بعدم الاداء والركن قد فات
بالافطار ناسيا فانعدم الاداء وليس لعدم القصد اثر في الوجود مع قيام حقيقة العدم
اي انه لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا لان العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا واستوضح الشيخ
ذلك بقوله الا يرى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائما وان
امسك عن المفطرات والقصد الى فوت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في
ايجاد الصوم مع عدم ما ينافيه فلان لا يكون له اثر في وجود الصوم مع وجود المنافي اولى
فعرف ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد ولكن فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص وهو
قوله عليه السلام تم على صومك الحديث غير معقول المعنى على ما قلنا في بيان امثلة الشروط
ولقائل ان يقول قولكم عدم القصد لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا ان عنيتم به انه لا يجعله
موجودا حقيقة فمسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في جعله موجودا حكما وان عنيتم به انه لا يجعله
موجودا حكما فممنوع لم لا يجوز ان يجعل عدم قصد فعل الناسي الركن الفائت موجودا حكما ويمكن
ان يجاب عنه بان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود حقيقة كان او حكما وهذا لا خلاف

فيه وانما الخلاف في ان العدم هل يكون علة لامر معدوم او لا فذهب اصحابنا الاصوليون الى
عدم جواز ذلك وغيرهم الى عدم جواز ذلك وغيرهم الى جوازه قوله وعلى هذا الاصل يعني واذا
ثبت ان بقاء الصوم الناسي ليس لعدم القصد بل بالنص غير معلول سقط فعل الناسي لان
النسيان امر جبل عليه الانسان فكان امرا سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق من كل وجه
اشار اليه قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لضمان حقه فالتعدية
الى الخطأ وهو ليس من صاحب الحق فانه تقصير من الخاطئ او الى المكره والاكراه من جهة غير
صاحب الحق من وجه مع امكان الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء
الى الامام العادل تغيير في الحكم لا تعدية لان حكم الاصل ثابت غير معلول وحكم الفرع يعلله
فكان غيره وقيد بقوله من وجه لان فعل العبد يضاف الى الله خلقا لانه تعالى خالق افعال
العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد اكتسابا ولقائل ان يقول هذا المثال
على هذا التقدير مثال لما يكون الحكم معدولا به عن القياس لا لما فيه تغيير وان الركن الفائت
بوجود المفطر حقيقة جعل كالموجود ههنا دون ما تقدم فما الفرق بينهما ويمكن ان يجاب
عنه بانه لا بعد ان يكون المثال الواحد صالحا للتمثيل به لشرطين وقد تقدم مثاله
اما كونه معدولا به عن القياس فظاهر واما التغيير فلما ذكرنا انفا وبان الفرق بين هذا
وبين ما تقدم ايضا تقدم كان المؤثر في جعله موجودا عدم القصد وقد عرفت انه لا يصلح
لذلك واما ههنا فالمؤثر في جعله موجودا هو النص وهو صالح لذلك لكونه ثابتا على خلاف
القياس وفي بعض الشروح جعل قول الشيخ لان بقاء الصوم وجها في بيان التعليل في هذه
المسألة تغيير • وقوله وعلى هذا الاصل وجها اخر في ذلك وفيه نظر لان الوجه الاول ليس
يشتمل على بيان التغيير ما لم ينضم اليه الثاني على ما قررنا اللهم الا ان يقرر كلامه على هذا
الوجه وهو ان بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد وما ليس لعدم القصد
يعلل به حتى يفيد ان التعليل بعدم القصد تغيير بحذف تلك المقدمة ويجعل بقية كلامه
في بيان المقدمة الاولى لكن ليس في كلامه ما يشير الى ذلك فالاولى ما ذكرناه اولا والله اعلم
قال رحمه الله ومن ذلك ان حكم النص في الربوا تحريم متناه وقد اثبته الخصم فيما
لا معيار له غير متناه • اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل التحريم في الاشياء الاربعة
وهي الحنطة والشعير والتمر والملح فان حكم النص فيها تحريم متناه بالتساوي في المعيار لقوله
صلى الله عليه وسلم الا سواء بسواء وقد اثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالحفنة والتفاحة
غير متناه فكان خلاف ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة بالضرورة كالحرمة
بالرضاع والمصاهرة فانها غير الحرمة بالطلاق وفيه بحث اما اولا فلما قيل ان للخصم ان
يمنع ثبوت الحرمة بالتعليل بل هي بعموم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية فلم يكن هذا من امثلة هذا الفصل
بل من قبيل التعليل بالعلة القاصرة • واما ثانيا فلان لقائل ان يقول لا نسلم ان حكم النص حرمة
متناهية بل هو حرمة مؤبدة والتعليل بالكيل والجنس تعليل بالتغيير من غير المتناهي الى المتناهي
فان كونها متناهية انما لزم من تقرير كون العلة القدر والجنس وهذا التقدير يفضي الى
الباطل وما يؤدي الى الباطل فهو باطل فهذا التقدير باطل فيكون تقديرا لا اتفاق
بيننا على الحق احدهما • واما ثالثا فلانتقاض العلة بحرمة بيع الغلة بغير الغلة والدقيق
بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلان مبناه على جواز التعليل
بالعلة القاصرة وقد اقمنا الدليل على بطلانه وعلى بطلان ما ترتب عليه من قصر الحكم على

المنصوص عليه • واما عن الثاني فلان قوله عليه السلام الا سوا بسوا استثنا حال من اعم وهو
غير اهل فلابد من تقدير صدر الكلام عاما في الاحوال والاحوال تغير كون القدر علة كامر
فيكون الدليل دالا على القدر واذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتم لاتفاقنا على ان احدهما
فالتعليل بالطعم يكون تغييرا وهو باطل • واما عن الثالث فلان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل
وانما ثبتت فيما قل الى ما يتناهى بالكيل لكن العلماء ابطلوا الكيل على نفسه بالقلة والطعم فان
الاجزا تكثر وتنتهى بالقلة والطعم ولا يعرف المساواة في الكيل قال رحمه الله ومن
ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات انه تصرف حصل من اهله مضافا الى محله فيلا
في نفسه فيصلح كتعيين السلع هذا تغيير لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق به
وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الاثمان وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها
في الذمة دينا بلا ضرورة وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم يجعل في حكم الاعيان
فيما وراء الرخصة وبدلالة انه لم يجر هذا النقض بقبض ما يقابله واذا صح التعيين انقلب الحكم
شرطا وهذا تغيير محض • اي ومن التعليل المغير لحكم الاصل في الفرع قول الشافعي رحمه الله في
تعليل النقود في المعاوضات فانه قال الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة في عقود المعا
وهو قول زفر رحمه الله وقال اصحابنا لا تتعين وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم
المعينة او استحقت فان العقد لا ينفسخ والمشتري حبسه ولو مات المشتري مفلسا كان
البائع اسوة للغرما فيها خلافا لهم في الكل وعلل ذلك بقوله انه تصرف حصل من اهله
مضافا الى محله مفيدا في نفسه وكل ما كان كذلك كان صحيحا فالتعيين صحيح اما الاولى فلان
المتصرف عاقل بالغ مالك ولا نعني من الاهل الا ذلك والدراهم والدنانير محل التعيين
حسا وشرعا ولهذا تتعين في المغصوب والودائع والهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فيها
وليس المراد بالمحل الا ذلك ويستفيد البائع تملكها في مقابلة المبيع ولربما يرغب فيها الرثم
للونها من كسب حلال ويستفيد المشتري فراغ ذمته عن الدين وعدم المطالبة بالشيء اذا
هلكت واما الثانية فظاهرة وبالقياس على السلع قيل انما قيد بقوله مفيدا بنفسه
احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهل والمحل لعدم الفائدة • قال
الشيخ هذا التعليل تغيير لحكم الاصل وذلك مبني على تقديمه وهي ان البيع تصرف شرعي
يحتاج الى المحل وله حكم شرعي في محله وفي جانب الاعيان وجودها وحكمه فيها وجوب ملكها ثم
ومحله في جانب الاثمان الذمة وحكمه فيها وجوبها ووجودها معا اما في جانب الاعيان فلان
حكم الشيء ما يعقبه والمحل شرط يسبقه وحيث نفى الشارع صحة البيع لعدم وجود المبيع
في غير موضع الرخصة دل على كونه محلا وهو شرط يتقدم عليه وعند ما يصح بوجود شرطه
وانعقاد البائع يفيد حكمه الذي هو ثبوت ملك العين للمشتري واما في جانب الاثمان فلان
المبيع في الشرع صحة بدون وجود الثمن عند البيع ويكون الثمن دينا والدين وصف شرعي
لابد له من محل وهو الذمة فثبت ان الذمة هي محل الثمن ووجوده ووجوبه في ذلك المحل
حكم البيع فيه واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان حكم الشرع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق
به وجوب ملكها اي حكم البيع ثبوت الملك الاعيان بالبيع لا وجودها فان ذلك المحل
وجب تقدمه وما كان كذلك لا يكون حكما وجب تاخره وحكم البيع في جانب الاثمان
وجودها ووجوبها الواجب تاخرهما لانهما ليسا بمحلين وما كان كذلك لا يصح اشترا
تقدمه والا لزم الخلف وهو ان ما فرضناه حكما متاخرا صار شرطا متقدما وذلك
تغيير فهو باطل والشيخ رحمه الله ترك الدليل على محلية المبيع لظهوره بتقدمه في

ابطال

ابطال التعليل في السلم واستدل على حكمية وجود الثمن ووجوبه في الذمة بثلثة ادلة الاول قوله بدلالة
ثبوتها في الذمة دينا بلا ضرورة فان من اشترى عينا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح ويثبت
الثمن دينا في الذمة بالاجماع وثبوته في الذمة مع القدرة على العين يدل على كونه هو الاصل والا
لما صح عند عدم العذر كما في جانب المبيع • والثاني قوله وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي ديون
ولم يجعل في حكم الاعيان فيما وراء الرخصة فان من باع عينا بثمن دين فاستبدل به عينا جاز وهذا
يدل على ان ثبوته في الذمة اصل اذ لو كانت العينية اصلا والعدول عنها رخصة بطريق الضرورة
لجعل في حكم الاعيان فيما وراءها واللازم باطل لانه لم يجعل فيما وراءها في حكم الاعيان فان الضرر
تندفع بالجواز بالثبوت في الذمة على حكم العين وجواز الاستبدال وراء ذلك ولم يجعل
فيه في حكم الاعيان حتى يمتنع كما في المبيع فان العينية لما كانت اصلا والعدول عنها الى الدين
رخصة ضرورة لم تظهر الدينية فيما وراء الضرورة حتى حرم الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض
وبيان الملازمة ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها • والثالث قوله وبدلالة انه لم
يجز هذا النقض بقبض ما يقابله يعني لو كانت العينية اصلا في الثمن لوجب جبر النقص الذي
يكون فيه بالدينية بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس واللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان تكون النقص فلان الانتقال من العين الى الدين يترك الاصل انعقاد صاحب العين عن عينه
الى غير عين وذلك نقص فان النقد خير من النسيئة كما مر واما بيان الملازمة فلان الانتقال
من العين الى الدين في السلم فيه مثل هذا الانتقال في ذلك وقد جبر النقص بما يقابله وهو
راس المال في المجلس ولذا سمي هذا العقد سلما للتحكم واما بطلان اللازم فبالاتفاق وهذه الوجوه
الثلاثة قد دلت على عدم التعيين فلو صح التعيين لانقلب الحكم شرطا وهو تغيير محض فكان
باطلا وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان موجب البيع في جانب الثمن اعادة في الذمة ابتدا
فان البيع شرع لنقل الملك الى الغير اولا وبالذات لا لا يجاد الاموال وذلك يقتضي ان يكون
محل الملك موجودا في الجانبين فكانت العينية اصلا فيه والانتقال الى الدين رخصة كما في المبيع
واما ثانيا فلانا ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن فلا نسلم ان العينية غير مشروعة فلم لا
يكون فيه جهتان كالمكيل والموزون فانه يثبت في الفروع فلا يخلو اما ان يكون متفرعا على هذا
الاصل اولا فان كان الاول فلا يصح دليلا للزوم الدور وان كان الثاني فكذلك لان صحة الفروع
لا تدل على صحة الاصل اذ لم يكن الاصل متحدا • واما رابعا فلان حكم الاصل وهو السلع لم يتغير
في الفروع وهو الثمن بالتعليل لتغير الحكم الاصلي للثمن • واما خامسا فللتسامح في عبارة الشيخ
فانه استعمل كلمة اذا في غير موضع الجزم واستعمل الظاهر في موضع الضمير من غير نكتة • والجواب
عن الاول ان قولهم ان البيع شرع لنقل الملك وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا فاسد
لان اشتراط وجود محل الملك اما ان يكون قبل البيع او قبل الاداء فان كان الاول فقد دل على بطلان
جواز البيع ممن لا يملك الثمن حال العقد بالاجماع • وان كان الثاني فليس كلامنا فيه • وعن الثاني ان
الدينية اذا ثبتت اصالتها في الثمن لا يكون العينية معها مشروعة الا برخص من الشارع •
ووجوده ممنوع بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبهة السلع فانها
باعتبار كونها في انفسها في الشرع لا يقوم غيرها من الاعيان اشبهت الاثمان وباعتبار
عدم تقوم غيرها بها اشبهت السلع فاذا اعقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم ثبت
اثمانا لشبهها بها واذا عينت يقع العقد عليها كما في السلع لشبهها بها فكان التعليل فيها
تبعيد الاحدى الجهتين لا تغييرا ولهذا قلنا بتعيينها في الودائع والغصوب والتبرعات لانه
لا يلزم منه تغيير موجب العقد بل تقرر موجبه فان الغصب والايداع والهبة لا يرد الا على العين

في الدين ولو عين صح التعيين واما ثالثا فلان الوجوه التي ذكرتم دليلا على اصالة الدينية في الثمن من مسايل صح

فان غصب الدين وايداعه وهبته غير ممكن • وعن الثالث بانا نختار ان هذه الفروع متفرعة على
ذلك الاصل ولزوم الدور ممنوع لاختلاف جهة التوقف فان وجود هذه الفروع موقوف
على وجود ذلك الاصل وليس وجود الاصل ذلك موقوفا على وجود هذه الفروع بل العلم
بصحته موقوف على هذه الفروع وحيث احتجاجنا على الخصم بثبوت هذه الفروع دل
ذلك على صحة الاصل فان ثبوت المعلول قد يكون دليلا على العلم بوجود العلة بل على وجو
وان لم يصح ان يكون علة وهو الذي يسمى برهان الان • وعن الرابع لا نسلم ان الشيخ اورد ما
باعتبار مجرد حصول التغيير بل بان حكم النص تغير بالتعليل فان حكمه وجوب التعيين ووجوب
قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه وعدم اشتراط قيام الثمن •
عند العقد فكان تغييرا • وعن الخامس بان العلماء رحمهم الله قصدهم الى مجرد افهام المعنى باي
لفظ كان على انه يجوز اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر فابرزوا ما ليس بجزمي الوقوع
في صورة جزمية بعد اقامة الدليل على استحالته تبكيتا ووضع اسم الاشارة موضع الضمير
لذلك او لكون التعليل بالتغيير حكما غريبا عجيبا كما فعل ابن الراوندي في قوله هذا الذي ترك
الاوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا على ما عرف في موضعه قال رحمه الله
وقال الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تغيير
بتقييد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا او ما اشبهه تغيير الحكم في الفرع وقد صح ظهار الذمي
عند الشافعي رحمه الله فصار تغييرا الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية • ومن جملة ما يكون تغيير الحكم الاصلي بالتعليل ما قال الشافعي رحمه الله في كفارة
اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه فانه تغيير لان الحكم الاصلي في
الفرع مطلق وبالتعليل يصير مقيدا بالايمان وتقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وكذا
ان مثل هذا التعدية الحكم الى ما فيه نص كما يجيء تمام الكلام ان شاء الله فقال هذا وما
اشبهه تغيير الحكم في الفرع • وقال الشافعي رحمه الله بصحة ظهار الذمي لان موجبه الحرمة
والذمي من اهلها كالمسلم واهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وكونه غير اهل للصوم ليس
بصالح للمنع كالعبد فانه غير اهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وقلنا هذا تغيير للحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية فيكون باطلا وذلك لان الذمي ليس
باهل للكفارة لان المقصود بها التطهير فلهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى يتادى بالصوم •
والكافر ليس باهل للعبادة لا محالة بخلاف العبد فانه من اهلها لكنه عاجز عن التكفير بالمال
لرقه حتى اذا عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال وفيه نظر • اما اولا فلانا نقول لا نسلم
ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة بل عقوبة محضة فان مذهبه هذا وجاز ان يكافئ الذمي
به فان العبد حال كونه عبدا اهل للتكفير بالمال لو قيل بعد العتق والذمي بعد الاسلام
كذلك • واما ثانيا فلما قيل لا نسلم ان صفة التناهي وعدم التناهي يمنع التماثل في افراد
حقيقة واحدة الا يرى ان الوجود حقيقة واحدة اشترك فيها الواجب والممكن وحصصه من
افراده متماثلة مع انه قديم غير متناه في الواجب وحادث متناه في الممكن • واجيب عن الاول
بان اصحابنا اثبتوا بالدلائل الواضحة ان معنى العبادة فيها راجح واجابوا عن شبهة الخصم •
ثم بواسطة ظهار الذمي عليه تداركه هاهنا فيكون بطريق البادي وحينئذ ظهر الفرق بين
ظهار العبد وظهار الذمي لان ظهار الذمي لا يصح لعدم اهليته لمعنى العبادة في الحال بخلاف العبد
فانه اهل لها فيه والجواب عن الثاني بان المطلق والمقيد نوعان مختلفان بصفة هي
الاطلاق والتقييد بخلاف بدليل اختلافهما في اللوازم فان المطلق يستلزم حصول الامتثال

على الاطلاق

على الاطلاق والمقيد يستلزم حصوله على وجه خاص واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وسيجيء زيادة توضيح لهذا المعنى ان شاء الله تعالى فان صفة التناهي وعدمه تمنع التماثل ويظهر •
الجواب عن السند ايضا فان الموجودات الخاصة ليست انواعا لمطلق الوجود على ما عرف في
موضعه قال رحمه الله ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره فاما اذا خالفه فلا •
وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره ان ذلك ثبت نصا والعذر
في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فصار تعدية الى ما ليس بنظيره وعدى حكم التيمم الى
الوضوء في شرط النية وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل • اي ومما تضمنه
الشرط ما قلنا ان يكون تعدية حكم الاصل الى فرع هو نظيره اي في الوصف المناط للحكم •
لا في جميع الاوصاف فانهما لا يوجدان الا في المنصوص عليه فاما اذا خالف الفرع الاصل فيما
قلنا فلا يصح التعدية وذلك اي خلاف الاصل الفرع مثل ما قلنا في تعدية الشافعي رحمه الله
الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي الى الخاطئ والمكره ان بقاء الصوم ثبت نصا بقوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي لان
عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير وعذر المكره دون عذره لكونه بصنع العباد ولهذا لا يحل له
الاقدام على الفطر بالاكراه فصار التعدية الى ما ليس بنظيره • ولقائل ان يقول لا نسلم
ان بقاء الصوم مع النسيان ثبت نصا فانه معدول به عن القياس فلا يكون معلولا بالمنة ولا
بغيرها والا لكان هذا الكلام منافيا لما تقدم ولئن سلمنا انه ثبت نصا لكن الخطأ والاكراه
لا ينافي امتنان العبد الخاطئ والمكره ببقاء صومه ولا بان من عليهما الا بالابقاء • والجواب
عن الاول ان ذكر المنة هاهنا ليس بيانا للعلة بل انما هو بيان الحكمة • وعن الثاني ان المنة
انما تصير كاملة بالنسبة الى من كان في الفعل قاصدا والناسي على هذه الصفة واما الخاطئ •
والمكره فلم يقصدا الفعل اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان اختياره فاسد فليس له اعتبار
في مقابلة الصحيح منه على ما سنذكره • وعورض بان كونها كاملة بالنسبة الى الخاطئ اولى لان •
ابقاء العبادة على الجاني فيه من المنة ما ليس في غيره والخاطئ والمكره على هذه الصفة هو
خلاف الناسي لانه غير جان • واجيب بان كون المنة انما هي باعتبار زيادة النعمة وذلك
فيما يوجد فيه الاطعام والابقاء على الصوم بالاطعام ازيد من ابقاء الصوم بلا اطعام •
والفعل في الناسي لما اضيف الى صاحب الحق دون الخاطئ والمكره كانت عليه اولى منهما
ثم الشيخ رحمه الله جعل تعدية الحكم من الناسي اليهما نظير الاصول الثلاثة المختلفة التي ذكرها
حيث اولا نظيرا لاثبات الحكم على خلاف القياس وثانيا نظيرا لمخالفة الحكم المتعدي حكم النص
بعينه • وثالثا نظيرا لكون المتعدي الى فرع ليس بنظيره باعتبار مناسبته للحل واحد منها •
وسيجيء في هذا كلام ان شاء الله العزيز قوله وعدى الشافعي رحمه الله حكم التيمم في شرط
النية الى الوضوء وقال انهما طهارتان فلا تتأديان الا بالنية كالتيمم وليس الوضوء بنظير التيمم •
وليس الفرع نظير الاصل لان التيمم تلويث حقيقة وانما صار طهارة شرعا في حالة الضرورة
بالنية وهذا اي الوضوء تطهير في نفسه فلا يدل افتقار التيمم الى النية على افتقار ما هو
تطهير في نفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى المناط وهو التطهير والله اعلم قال
رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله انكم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس
بنظيره في اثبات الكرامة فقلنا ما عديناه من الحلال الى الحرام لان الوطء ليس باصل في الحرمة
حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق للكرامات البشر فما خلق من الماءين بعد
امتزاجهما الحرمات كانهما صارا شخصا واحدا فصار اباؤه واباؤها كاباؤها واباؤه وابناؤها

وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى الاصل فلم
يجز تخصيصه بمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة وصار هذا مثل
قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا اصلا فيثبت بشروط
الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي تبنى على الاحتياط فاما النسب فانبنى
على ستره من الاحتياط توجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة
لا تتعدى الى الاخوة والاخوات ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد
التحريم وهذا مما يكثر امثلته ولا يحصى • لما فرغ عن بيان تعلق الاصل بين ما ورد عليه نقضا
وهو ما قال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال وهو الوطي بالنكاح او
ملك اليمين الى الحرام وهو الزنا ولكن الحرام لا يطلق الحلال في اثبات الكرامة فلا يثبت
به حرمة المصاهرة لانها تثبت نعمة وكرامة من حيث تلحق الاجنبية بالام وما هو
كذلك لا يثبت بالحرام • اما الثانية فظاهرة مما تقدم في بيانها في اول الكتاب واما
الاولى فلان الله تعالى من بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واجاب
بقوله ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وما
هو كذلك لا يتصاف الحكم من حيث الحقيقة اليه فالحرمة لا تضاف الى الوطي حقيقة اما الثانية
فظاهرة واما الاولى فلان الاصل في التحريم هو الولد المستحق لكرامات البشر • قال الله تعالى ولقد
كرمنا بني ادم ولان العقل يابى استرقاق الحر والاستفراش نوع استرقاق فمعنى الولادة ان
لا يحل الولد لوالده ولما خلق من مائهما فان الماءين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر
وتولد الولد منهما ونسب الى كل واحد بكماله وصار نصفه جزءا للام ونصفه الى الاب بالبعضية
وبالعكس ثبت بينهما اتحاد وصارا بمنزلة جزئين لشخص واحد فصار من هو جزؤه وجزء جزئه كمن هو
جزؤه وجزؤها من جانب الذكر والانثى وهو معنى قوله فصار اباؤه وابناؤه كاباءها وابنائها
وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته ثم تعدى ذلك الحكم الثابت للولد وهو الحرمة الى سببه
اي سبب ذلك الحكم وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا يعرف فاقيم السبب الظاهر مقامه
فصار الوطي عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل بمعنى الحرمة الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيص
الوطي الحلال باثبات هذا الحكم لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطي الحرام لمعنى في
نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي اقيم هذا السبب مقام ما هو
الاصل ولا لصفة الحل في اثباته اذ الاصل وهو الولد يوجد بالوطي باي صفة كانت • فان قيل
الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد وفي الحرام لا ينسب الولد الى الزاني بوجه •
فكيف تعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه • اجيب بانا لا نسلم ان ثبوت الحرمة بواسطة نسبة
الولد بل باعتبار الجزئية وهي ثابتة لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من
الزنا على الزاني وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد
مثل قولنا في الغصب انه سبب الملك مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب الضمان لا اصلا
كما مر فيثبت بشروط الاصل • فان قيل لما اقيم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصا[هرة]
فهلا اقيموه مقامه في اثبات النسب مع ان النسب مما يحتاط في اثباته كما يحتاط في الحرمة •
اجاب الشيخ بان هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب متفق عليه فيما بني على
الاحتياط من الحرمات والنسب ليس من الحرمات فلا مدخل في ذلك • اما الثانية فظاهرة •
واما الاولى فهو مجمع عليه ولان الشارع نهى عن الربوا والريبة اي شبهته فعلم ان الشبهة
ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط من الحرمات والسبب دال على المسبب فيثبت به شبهة وجود

المسبب فقام مقام حقيقته في محل الاحتياط واما النسب فانبنى على ستره من الاحتياط لانه ليس من
الحرمات وقد ورد النص بقطعه عن الزاني وهو قوله تعالى ادعوهم لابائهم وولد الزنا لا اب له •
فلم يدع له وقوله صلى الله عليه وسلم وللعاهر الحجر يوجب قطعه اي قطع النسب عن الوطي عند
لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المراة لما كانت فاحشة فلم يربطها عن واحد فلو اعتبرت
نفس الوطي في اثبات النسب اشتبه وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى وفي ورود هذا
السؤال نظر فانا وان اقمنا الوطي مطلقا مقام الولد فيلزم ما ذكرنا من ثبوت الحرمة ولم
نقم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات الحرمة حتى يقال فلما اقيم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات
الحرمة فهلا اقيم في اثبات النسب واقامة الوطي مقام الولد لا تؤثر في النسب فان الوطي الحلال •
هو المؤثر في النسب لا الولد فان الوطي لو كان قائما مقام الولد في ثبوت نسب الولد لكان الولد
مؤثرا في ثبوت نسبه وذلك مستحيل وكان الشيخ تصدى للجواب دفعا للوهم المغالطة • فان
قيل في الموطوءة لما صارا بواسطة الولد بمنزلة شخص واحد وجب ان تتعدى الحرمة الى الاخوة
والاخوات فان الشخص كما لم يحل له ان ينكح جزاه لم يحل له ان ينكح جزء من هو جزء له وهو اخواته اجاب
الشيخ عن ذلك بقوله ولا يلزم على وجه يحتمل التوجيه على وجهين • احدهما ان يقال انما اثبتنا
ذلك في الفرع في الاولاد والاباء والتعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم •
ومعناه اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد
بالحرمة في الاصل مقتصرة على الاباء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة ممتدة في الاصل
الى الاخوة والاخوات او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص في الاصل او
الفرع وكلاهما باطل لا يقال هذا الوجه يؤدي الى تخصيص العلة وهو باطل لان العلة
عند وجود النص لم توجد معنى فكان عدم الحكم لعدم العلة • والثاني ان يقال معناه
ان حرمة الاخوة والاخوات ثبتت موقتة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله
صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطي الحرام لصارت مؤبدة
في الفرع اذ لا نكاح ههنا يوقت الحرمة فكان التعليل مغيرا لحكم النص في الفرع • قوله
وهذا اي التعدي الى ما ليس بنظير الاصل مما يكثر امثلته كتعديه ايجاب الكفارة من جماع الاهل
الى جماع الميتة وتعديتنا ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعديته ايجاب الحد من
شرب الخمر الى شرب النبيذ لان الميتة ليست مثل المنصوص في اقتضاء الشهوة الذي تعلقت
به الكفارة وكذلك اللواطة ليست مثل الزنا في الحاجة الى الزاجر لما مر وكذلك النبيذ ليس
كالخمر في ايجاب الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره والله اعلم • قال رحمه الله ومن ذلك
قولنا ولا نص فيه لان التعدية اليه بمخالفة النص منا وصحة حكم النص بالتعليل وهو باطل في
التعدية بمواضعة النص لعموم الكلام لان النص يغني عن التعليل في مثال ذلك قول الشافعي •
رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة
ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة الظهار وهذا كله
تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد • اختلف العلماء في جواز التعليل للتعدية الى ما فيه
نص فذهب عامة اصحابنا الى نفيه واختاره القاضي ابو زيد والشيخ ومن تابعهما سواء كان
على وفاق النص في الفرع او على خلافه وذهب الشافعي رحمه الله الى عدم الجواز اذا كان على خلافه
والى جوازه اذا كان على وفاقه سواء ثبتت زيادة لم يتعرض لها او لم يثبت لانه اما مؤكد او
مبين للنص وكلاهما صحيح وهو اختيار مشايخ سمرقند اذا لم يثبت زيادة قيل وهو الاشبه •
لان فيه تاكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان السلف ملؤا كتبهم

بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد نكير فكان ذلك اجماعا على قوله وهذا احتراز
التعليل بالعلة القاصرة حيث لا يجوز لفائدة التاكيد لان التاكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص
الذي فيه علم به • واستدل الشيخ على انتفائه بقوله لان التعدية الى الفرع بمخالفة النص باثبات
حكم النص بالتعليل فهو باطل وان التعدية مع موافقته لغو من الكلام لان النص يغني عن التعليل ولا
لقولهم لولا النص لكان الحكم ثابتا به اي بالتعليل الا ان الاحتياج حينئذ على تقدير محال وهو
عدم النص الموجود وامثال ذلك في العلوم الشرعية غير معتبرة وان ملا السلف كتبهم بالتمثيل
بالنص والمعقول لا يدل على المطلوب ظاهرا لان المراد بالمعقول ان كان هو التعليل المتعدي
الى ما فيه نص فهو مع انه عين النزاع لا دليل عليه وان كان غير ذلك فلا يكون حجة ومثال ذلك اي
مثال التعدي الى ما فيه نص قول الشافعي رحمه الله في كفارة القتل العمد واليمين الغموس فانه قد
عدى وجوب الكفارة من القتل الخطا الى القتل العمد ومن اليمين المنعقدة الى الغموس مع ان
فيهما نصا بعدم الكفارة وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منهن
الغموس وقتل النفس بغير حق • شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة
مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان شرط فيه بالاجماع مع ان
الكفارة وصدقة الفطر نصوصهما غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتقييد كما
لا يجوز ابطال التقييد به على انه ورد قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم وهو صريح في جواز صرف الصدقات اليهم
فان قيل هذه الاية مطلقة فكان الواجب جواز صرف الزكوة ايضا اليهم • اجيب بان
شرط الايمان في الزكوة ثبت بحديث مشهور وهو قوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم
وردها في فقرائهم ومثله يزاد على الكتاب **قوله** ومثل ذلك يجوز ان يكون كلمة مثل
زائدة ويقدر بكلامه ومثال ذلك شرط التمليك ويجوز ان يكون بتقديره ومثال ذلك
مثل شرط التمليك وفيه ركاكة يعني ان الشافعي رحمه الله شرط التمليك في طعام الكفارة
اعتبارا بالكسوة وهو ليس بشيء لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه
تقييد النص فهو غير جائز • وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتبارا بكفارة
القتل فهو كذلك لان النص ورد في الفرع باطلاقه وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان
يتماسا وهو يقتضي جواز الكافرة فتقييدها بالمؤمنة تغيير لموجبه بالراي هذا كله تعدية
الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وقيل المراد من كله اكثره فان اليمين الغموس فيها التعدية الى
ما فيه نص بالابطال لا بالتقييد والله اعلم **قال** رحمه الله واما الشرط الرابع وهو
ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغير حكم النص في نفسه بالراي باطل كما ابطلناه
في الفروع وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة يشترط التمليك انه تغيير لحكم
النص بعينه لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل عيانا قلنا ومثل قوله في حد القذف
انه لا يبطل الشهادة وهذا التغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة حدا
وقد ابطله بجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه • واذا ثبت الرد بنفس القذف
بدون مدة العجز وهو تغيير وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة
والولاية وهو تغيير لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف دون الابطال • ومثله كثير
اي واما اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغير حكم
النص قبل اي المنصوص ومعناه فلان تغير حكم المنصوص في نفس المنصوص باطل كما هو باطل
في الفروع وذلك لانه اذا كان في الفرع باطلا مع توهم جوازه باعتبار وقوعه فيه من القطع

الى

الى الاحتمال فلا يكون باطلا فيما لا احتمال لذلك فيه اولى وقيل الضمير في نفسه اي في ذاته راجع الى
التغيير وكذلك في قوله كما ابطلناه وذلك اي تغيير حكم النص مثل قول الشافعي رحمه الله
في طعام الكفارة يشترط التمليك انه تغيير اي ان قوله هذا وهو كالبيان في التفسير لقوله
وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله فيفصل عما قبله وذلك لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه
طعما وهو الاكل لا تمليكا كما قلنا وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك تغيير لا محالة •
قوله ومثل قول الشافعي رحمه الله مثال اخر للتغيير فانه قال في حد القذف انه لا يبطل
الشهادة حتى اذا تاب عن ذلك تكون مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فيقبل شهادته اذا
تاب كما في حد الزنا وشرب الخمر وهذا تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال •
الشهادة من جهة كونه حدا حتى يكون الحد فيه الجلد ورد الشهادة على سبيل التابيد فلهذا
فوض الى الائمة لكونه ايلاما معنويا وقد ابطل الشافعي هذا الحكم بجعل بالتعليل بعض الحد حدا
لان الوقت المعين وهو الزمان الذي قبل التوبة بعض من الابد فيكون هذا تغييرا لموجب
النص واعترض عليه بان هذا انما يستقيم ان لو جعل الشافعي الرد قبل التوبة حدا وليس
كذلك فان رد الشهادة قبل التوبة للفسق • واجيب بانا قد اثبتنا فيما تقدم انه حد فالرد
لكونه غير حد تغيير اخر لحكم النص واثبت الشافعي رحمه الله رد الشهادة بنفس القذف بدون
مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الكبائر
وهو اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب النص فان الله تعالى رتب الرد على القذف
وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما وزاد الشافعي رحمه الله النفي على الجلد
في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد
بقوله تعالى فاجلدوهم اذ الفاء تدل على الاجزية والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه بالحديث
لم يكن بنفسه كافيا فيكون تغييرا فان قيل انه زاد النفي على الجلد بالحديث لا بالقياس الا ان الشيخ
بين ان التغيير كما لا يجوز بالقياس لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا كالقياس فاورده هنا
على سبيل الاستطراد ويجوز ان يقال ان التعليل بالعلة القاصرة يجوز عنده فالنفي وان
كان ثابتا بالحديث لكنه معلل بالعلة التي ذكرناها من انه صالح للمنع عن الزنا فاسند الشيخ
ذلك الى تعليله وجعل الشافعي رحمه الله الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة
الفاسق عنده ولو قضى القاضي بشهادته لا ينفذ اعتبارا بالصبي والعبد وجعله مبطلا
للولاية فلم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان الفسق يؤثر في انتهاء
ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف في
خبره دون الابطال ولا تثبت ولا توقف الا في الابطال فيكون تغييرا مثل الامثلة المذكورة
في هذا الفصل عن ملايمة لان في الجميع تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم الاصل • واجيب
بان المراد بالنص في قوله يبقى حكم النص بعد التعليل مطلق النص سواء كان في الاصل او الفرع •
لا النص المعلل وقد يلوح الى هذا قوله لان تغير حكم النص في نفسه اي بفرض لان الحكم بالراي
باطل كما ابطلنا التغيير في الفروع اي كما بينا بطلان ذلك في بعض افراده وهو الفروع وكان
الشيخ بعد ما بين بطلانه في الفروع عمم الحكم فقال تغيير حكم النص في نفسه باطل ارادة بطلان
ذلك بطريق اولى فانه اذا ابطل المطلق بطل كل فرد من افراده الملزوم له ثم **قوله**
وذلك مثل قول الشافعي يمكن ان يكون مثالا لتغيير حكم النص مع قطع النظر عن كونه في
الاصل او في فرع ويمكن ان يكون مثالا لتغييره في الفروع ويكون متصلا بقوله في الفروع ومثل
لذلك وان كان قد مثل له فيما تقدم توضيحا وقوله في الفروع بلفظ الجمع دون ان يقول

في الفرع بافراده اي في الفروع الفقهية لا الفروع التي يتعدى الحكم من الاصول اليها قد تكون مما
يقصد هذا فان قيل في التمثيل للتغيير في الفرع مكررا دون التمثيل للتغيير في الاصل ترك ما
ما ينبغي في بيان ما لا ينبغي فالجواب انا لا نسلم انه ترك التمثيل للتغيير في الاصل فان
التعليل بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها
وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثالها جميعا ولكن لما كان في الفرع اكثر مثاله
فان مراد الشيخ رحمه الله الارشاد وايناس الاذهان بتكرار معدات القياس ولهذا جعل
الشروط اربعة وجعل الشرط الثالث بحسب التفصيل جملة والا ففي الحقيقة كل ذلك راجع
الى شرط مركب من امرين هو التعدية من غير تغيير وبيان ذلك ان التعدية عبارة عن اعتبار
وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون في حكم
النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة وما سموه قياسا في اللغة
وخرج ما كان مخصوصا بنص آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان
معدولا به عن القياس فان التعليل فيه تغيير الى كونه قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعد
فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان التعليل تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطئ
والمتيمم مع المتوضي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق
وفي التيمم كونه طهارة حكمية مع كون التراب مغبرا وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه
نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم حينئذ في الفرع باعتبار
النص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير والله اعلم قال رحمه الله وقال
الشافعي رحمه الله انكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها ان النص في الربوا يعم القليل والكثير
وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها القليل بالتعليل وان النص اوجب
الزكوة في الشاة بصورتها ومعناها فابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل والحق المستحق مراعى بصورته
ومعناه كما في حقوق الناس وان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بقوله تعالى انما الصدقات
للفقراء وقد ابطلتموه وجوزتم الصرف الى صنف واحد بطريق التعليل وان اوجب الشرع التكبير
لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل النجس وقد ابطلتم هذا الواجب بالتعليل لما فرغ من
بيان وجه اشتراط الشروط المذكورة وامثلتها ذكر ما يرد علينا نقضا من جانب الشافعي رحمه
الله بقوله وقال الشافعي رحمه الله انكم غيرتم حكم النص بالتعليل وذلك في عدة مسائل منها
ان النص في الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام فخصصتم منها اي الحنطة
اذ المراد بالطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
حيث جعلتم العلة الكيل والجنس وقلتم النص لم يتناول القليل لانه ليس بكيلي فكان تغييرا
لموجبه ومنها ان النص اوجب الزكوة في الشاة بصورتها ومعناها للفقير والحق المستحق
مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس كالدار المشفوعة للشفيع مثلا وانتم اسقطتم
الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية باعتبار ان المقصود دفع حاجة الفقير وهو تغيير لموجب
النص لا تعدية لحكمه الى القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المسمين بفتح الميم
وسكون الياء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فانها اضيفت اليهم بلام الملك
فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لاهل بيت ولاده وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فرد
واحد بالتعليل بعلة الحاجة ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله عليه

السلام

السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر ثم استقبل القبلة وقل الله اكبر وانتم
بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم
افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله صلى الله عليه
وسلم لتلك المرأة اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث
جوزتم تطهيره باستعمال سائر المائعات كالخل وماء الورد قال رحمه الله والجواب
ان هذا وهم اما الاول فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وذلك ان المستثنى منه انما يثبت
على وفق المستثنى فيما استثني من النفي كما قال في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى
منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء
وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة فوجب
ان يثبت عموم صدره في الاحوال بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم
استثني منها حال التساوي ولن يثبت بالنص اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير
بالنص مصاحبا للتعليل لا به واما الزكوة فليس فيها واجب للفقير يتغير بالتعليل لان
الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله وانما سقط حقه في الصورة باذنه
بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر
بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال
كالسلطان يجيز لاوليائه مواعيد كثيرة باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال بعينه
كان اذنا بالاستبدال فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وانما التعليل لحكم
شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير وهذا حكم شرعي وبيانه ان الشاة تقع
لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة فيصير من الاوساخ كالماء المستعمل قال النبي
عليه السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها خمس الخمس وقد كانت
النار تنزل في الامم السالفة وتحرق المتقبل من الصدقات واحلت لهذه الامة بعد ان
ثبت خبثها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني فصار صلاح
الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده
حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال على موافقة سائر العلل
اجاب الشيخ عن النقوض بان ما ذكرت من تغيير النص بالتعليل فهو انما هو وهم اما الاول
وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت بصيغة النص وما كان كذلك لا يكون بالتعليل
اما الثانية فظاهرة ولهذا لم يذكرها الشيخ واما الاول فلان المستثنى منه في النفي انما
يثبت على وفق المستثنى يعني اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه
من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس وصحح هذا المذهب لاصحابنا بما قال محمد رحمه الله في الجامع
ان كان في الدار الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه
الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء اي ما يقصد بالسكنى والامساك في الدار
لانه في اللغة لما يتمتع به حتى لو كان فيها انسان حنث ولذا اذا كان فيها حيوان ولو كان فيها
فارة او حية لم يحنث كما في الصورة الثانية لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه
الاشياء بيمينه عن الدار وهذا استحسان والقياس ان يحنث وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى
منه في الاثبات غير جائز لما عرف في موضعه وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء فان المراد
استواؤهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين
باطل في الحقيقة وان كان يجوز مجازا جعله منقطعا بمعنى لكن المجاز على خلاف الاصل فلا يعلم

ان الاستثناء يقع عما تناوله ظاهر اللفظ بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم
صدر الكلام بهذا اللفظ لدلالة يعني دلالة الاستثناء كما في قولك ما تاني زيد الا راكبا وعموم صدر
في الاحوال بحال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه
الثلث على ما مر في الاستثناء ثم لما اوجب عموم صدره استثنا منها حال التساوي والا ما
الذي استثنا منه لا يثبت الا في الكثير فان المراد بالتساوي هو المساواه في الكيل بالاجماع والتفا
هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواه والتفاضل فكان اخره يدل على ان
اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل وهو اي التعليل
لا متراخيا لتخصيص القليل فيسمى تخصيصه قوله مصاحبا منصوب لكونه حالا او خبر صار
بعد الخبر ولقايل ان يقول لكون سوا في معنى مساويا مجاز والاستثنا المنقطع كذلك فما وجه ترجيح
احد المجازين على الاخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا طعاما مساويا بطعام ولا يحتاج الى تقدير الصدر عاما ويكون الاستثنا من الجنس
ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سوا بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثنا المنقطع وما
هو اكثر استعمالا في المجاز اولى ولهذا ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المجاز المتعارف
اولى من الحقيقة المستعمله وفيه نظر والحق ان يقال ان جعل سوا بمعنى مساويا متفق عليه بيننا
وهو جعل الاستثنا منقطعا ونحن نجعله مفرغا ولا شك ان المفرغ اكثر واولى من المنقطع
وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركالة في نفس العبارة واما الثاني
وهو نص الزكوة فلان تغيير الحكم يستلزم سبقه وليس في الزكوة حق واجب للفقير تغير بالتعليل
وفي بعض النسخ بالنص اي بتعليل النص والاول اولى دراية ورواية وذلك لان الزكوة عبادة
محضة وما كان كذلك لا يجب للعباد بوجه فهي لا تجب للعباد بوجه وكل من يقصد منه طا
وانما هي واجبة حقا لله تعالى وجب شكرا لنعمة المال ولهذا لا يتادى بغير النية ولكن يسقط
حقه تعالى في الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل في ذلك لان الله تعالى وعد
ارزاق الفقرا بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنيا
لنفسه بالنصوص المقتضية للزكوة ثم امر الاغنيا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك المسمى
لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها الا بالاستبدال ونظير ذلك السلطان يجيز الاوليا بهر
مواعيد كتبها باسمايهم ثم امر بعضهم وكلائه بان يجزها من مال بعينه كان اذنا بالاستبدال
ولقايل ان يقول الموعود ان كان هو الرزق فانقاوه عن عين الشاة ممكن ولهذا لو ادهقها جاز بالا
فلا حاجة الى التغيير وان كان اعم من ذلك فالاية لا دلالة لها عليه لانها اخص دلالة من المدعى
والجواب ان الموعود هو الرزق فذعم لما كان سببه في احتياج الانسان اليه الحق به هو
بالدلالة هذا الذي ذكره الشيخ احد طريقي اصحابنا في جواب هذه المسلة والطريق الثاني
ان يقال ما ابطلنا الحق المستحق عين الشاه لانه لا حق للفقير في عين صورة الشاه وانما حقه
في ماليتها فانه صلى الله عليه وسلم جعل الابل ظرفا للشاه بقوله في خمس من الابل شاة وعين
لا توجد في الابل بل الموجود فيها هو المالية فعرف انه اراد بالشاة ماليتها فكني بذكر الكل
عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورتها الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز له
بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى غير الدراهم الدنانير على اصل
الخصم قوله فصار التغيير اي اذا كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص صار التغيير بالنص
مجامعا للتعليل لا بتعليل قوله وانما التعليل لحكم شرعي يجوز ان يكون نزلا لرد الخصم فانه
قال هذا التعليل لا يبطال حق مستحق للفقير فمنع ان يكون للفقير حق وبين ذلك بشبكة ثم قال

وليس لنا ان للفقير حق ولكن التعليل ليس لاسقاطه بل وقع لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب
عين الشاه وليس بمعلول ولكن جوزنا التغيير بدلالة النص وصلاحية الشاه لكفاية حق
الفقير وهو محل فايدة التعليل فعللناها بتبيين المعنى الذي به صارت الشاه صالحة
لكفاية الفقير لتعديتها الى ما لا نص فيه وبيان ان كون الشاه صالحة للتسليم الى الفقير
حكم شرعي بما قاله الشيخ بقوله ان الشاة تقع لله يعني ان تسليم الشاه الى الفقير في ابتدا قبضه
يقع لله تعالى على الخلوص قربة مطهرة لنفسه عن الاثام كما قال تعالى ويأخذ الصدقات
وقال النبي عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وقال
الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ومتى صارت قربة مطهرة لازالة
الاثام تصير من الاوساخ كالماء المستعمل ولهذا سماه النبي عليه السلام اوساخ الناس وغسالة
ايدي الناس فقال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي
الناس وعوضكم منها خمس الخمس وليس كونه وسخا مقتصرا على هذه الشريعة فان النار كانت
تنزل في الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها وانما ثبت حلها
لهذه الامة بعد ثبوت خبثها بشرط الحاجة والضروره كحل الميتة للضرورة ولهذا حرمت على
الغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فصار صلاح الصرف بعد الوقوع لله تعالى ابتدا الى ليصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده عليه حكما شرعيا في الشاه فعللناه بالتقوم وعديناه الى
ساير الاموال للاشتراك في العلة على موافقة ساير العلل فان حكمها تعميم النص في المنصوص
عليه وظهر من هذا ان ما تغير من الحكمين لم يكن بالتعليل بل بالنص وما كان بالتعليل لم يكن
تغييرا لكنهما حكمان ثابتان متصاحبين بنص واحد وفايدة هذا التعليل اثبات المماثلة
للالحاق فانا قد ذكرنا ان جواز الاستبدال ثابت بدلالة النص وهي تقتضي المساواه بين
الملحق والملحق به فعللنا الصلاحية الثابتة في الشاه بالمالية وهي موجودة في ساير
الاموال فيلحق بها والاحتراز عن الاستدلال بالمنافع كان دفع المزكي دار السكنى فيها الفقير
بدلا عن زكوة فانه لا يجوز لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين الا في الاجارات الواردة
على خلاف القياس وقد وقع في بعض الشروح اعتراض وهو ما قيل صلاحية الشاه لادا
حقه ثابتة بالخلقة لا بالنص فلا يكون النص مشتملا على حكمين وفيه نظر فانه ليس في خلقه
الشاه ما يدل على صلاحية وقوعها اذ لحق وجب في الابل وانما ذلك بالنص واعترض ايضا
على هذا الموضع بوجوه منها ما قيل جواز الاستبدال انما يكون اذا كان المامور به جنسا واحدا
كما ذكرتم في مثال السلطان وههنا ليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنيا باعطا الفقير من
اجناس مختلفة ليحصل انجاز المواعيد المختلفة بلا استبدال ومنها ان الفقير يبيعها ويشتري
ما يحتاج اليه ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوايجه ايضا فبقي البدل ما في الجنس من مخالفة النص
ومنها منع ان حكم النص جواز صرفها الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف ومنها انه لو صح هذا
فما الحاجة الى هذه التكلفات وان لم يصح فما فايدة ذكره ومنها ان انجاز المواعيد لم يقتصر
على مال الزكوة بل اوجب خمس الغنايم واوجب صرف الكفارات وصدقة الفطر
والعشر اليهم فصار كانه قيل للاغنيا ادوا بعض حوايجهم من مال الزكوة ولا يلزم منه
جواز الاستبدال واجيب عن الاول بان اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل
والبقر والغنم في الجنس الواحد وعن الثاني بانه يحقق ما ذكرنا فان كلامنا في انه اذا
اخذ الشاه كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضا الحوايج لا من حيث انها
شاه وعن الثالث بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوايجه من حيث ان كل محز

سها يدفع بالمال المطلق ويكون مطلق المال دافعا للحوائج من هذا الوجه • وعن الرابع بانه لو
اقيم الدليل على ان حكمه ما ذكرناه لا تعين للصرف • وعن الخامس بان صحته لم تكن ظاهرة عند الخصم
فهذه التكلفات لاظهار صحته عليه فان قبله فقد تم الامر وان رده بوجه صحيح لم يكن له جواب
وجب قبوله وان رده على وجه العناد فلا كلام مع المعاند • وعن السادس بان ذلك امور
تثبت بالعوارض فربما لا تقع حرب سنة وسنتين فلا تحصل غنيمة وربما لا يكون في بلد او بلاد
ارض عشرية وربما لا تقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة جبرا بل هي مما
يفتى به وكذلك صدقة الفطر فلا تحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين اما الزكوة فاكثر
اصلح لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنيا وهي يؤخذ جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد قيل
وفيه تامل ولعله ان يقال يجوز خلو بلد من الاغنيا ايضا وان اخذ الزكوة جبرا انما هي
في الاموال الظاهرة دون باطنها ولا ازيد على هذا مخافة الاطناب قال
رحمه الله ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقرا لام العاقبة
اي مصيرها لهم بعاقبته او لانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الادا الى الله تعالى
فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسما اسباب الحاجة وهم
محلها للزكوة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة
جائز كاستقبال الكل فكذلك ههنا فكان قول الشافعي تغييرا بان جعل الزكوة حقا للعباد
وهو خطأ عظيم • كلام الخصم كان في المسئلتين اعني مسئلة صورة الشاة ومسئلة وجوب الزكوة
للاصناف المسمين في الاية مبنيا على اصل واحد وهو ان الزكوة تجب حقا للفقرا ابتدا فكان
اللام في قوله تعالى للفقرا للتمليك والشيخ لما ابطل كلامه في المسئلة الاولى باثبات ان الواجب
حق الله على الخلوص وحقا لغيره منافاة ضرورة انتفا الشركة في العبادات وقد ثبت احد
المتنافيين فانتفى الثاني بالضرورة وصار ذلك قرينة للمجاز فكان اللام في قوله للفقرا لام العاقبة
وبطلت حقيقته التي زعم الخصم وهي التمليك فيكون معناها يصير لهم بعاقبته كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب • وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود وحذيفة والضحاك وابي العالية والنخعي وميمون
ابن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رحمهم الله وهذا وجه قوي ثم ذكر
وجها اخر للعاقبة وهو قوله اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة وصيرورته صدقة
بعد الادا الى الله تعالى فالايجاب لهم بعد الادا الى الله تعالى والادا الى الله تعالى لا يتحقق الا
بقبض الفقير فالايجاب لهم لا يتحقق الا بقبضه اما الاولى فلان الله تعالى قال انما الصدقات
الاية اثبت لهم المسمى بالصدقة • واما الثانية فلانه قبل الادا باق على ملك المالك بالاتفاق
واما ان الادا لا يتحقق الا بقبض الفقير فلان الادا عبارة عن التسليم وهو لكونه مضافا الى
لا يتحقق بدون التسلم ولا متسلم فيما نحن فيه الا الفقير واذا لم يكن الايجاب الا بالقبض لم يكن قبله
موجودا وصار لهم في الاخرة ولا يعني بالعاقبة الا ذلك واذا ظهر انها ليست حقا لهم ابتدا
وقد صرفت اليهم فلا بد من بيان وجه ذلك وهو انه مصارف باعتبار الحاجة لا باعتبار
الاستحقاق الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي اذا لم يكونوا فقرا لا يجوز الدفع اليهم
وهذه الاسما اسباب الحاجة قال الله تعالى ذكره هذه الاسما التي هي اسباب الحاجة فكانه
قال انما الصدقات للفقرا المحتاجين باي سبب احتاجوا وهم محلها للزكوة مثل الكعبة للصلوة
فانها صالحة للاستقبال اليها لا لاستحقاقها ذلك بل لانها شرط لتادي حق الله وكل
صنف منهم مثل جزء الكعبة واستقبال الجزء من الكعبة جائز كاستقبال الكل فكذلك ههنا

ولقايل

بطلانه ايضا لان يكون الحق حقا لله على الخلوص صح

ولقايل ان يقول الادا عبارة عن تسليم نفس الواجب الى مستحقه وقد ذكرتم ان المسلم هو الفقير
فلا يخلو اما ان يكون مستحقا او لا فان كان الاول ثبت المدعى وهو ان الزكوة حق الفقير
وان كان الثاني لم يكن الادا حاصلا فلا يقع الامتثال اصلا وهو محال • والجواب انا نختار
انه مستحق قوله فلم يكن الادا حاصلا قلنا ممنوع فانه وان كان مستحقا فهو نايب عن المستحق
والتسليم الى نايب المستحق ادا كتسليم الدين الى وكيل الغريم على انا نعني بقولنا ولا متسلم
فيما نحن فيه الا الفقير التسليم الحقيقي الحسي واما التسليم الحكمي فهو لله تعالى واذا ثبت ان الزكوة
حق الله تعالى كان جعل الشافعي الزكوة حقا للعباد تغييرا • قال الشيخ وهو خطأ عظيم لرجوعه
الى الشركة في استحقاق العبادة قال رحمه الله واما التكبير فما وجب لعينه بل
الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لانها من ظاهر البدن من وجه توجب
فعلها والثنا آلة فعله فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعله لكونه ثنا مطلقا فعديناه
الى سائر الاثنية مع بقا حكم النص وهو كون التكبير ثنا صالحا للتعظيم وانما ادعينا هذا
ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن
فاعلا فكذلك اللسان • هذا جواب عن قوله اوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة ووجهه
ان التكبير ليس بواجب بعينه حتى يكون الافتتاح لغيره تغييرا بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل
جزء من البدن واللسان جزء من البدن فالواجب تعظيم الله باللسان بفعلها • اما الثانية فلما بينه
الشيخ بقوله لانها من ظاهر البدن من وجه يعني عن انفتاح الفم واما الاولى فلما بينها بقوله
وانما ادعينا هذا اي كون الواجب التعظيم بكل جزء حتى اوجبنا التعظيم باللسان بفعله دون
ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا توجد من البدن ليصير البدن
فاعلا ومعناه ان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال محل الاعضا منبئة عن التعظيم
واللسان جزء من البدن لما مر فيكون المستحق عليه فعلا ينبئ عن التعظيم والثنا المطلق
صالح لان له فعله فصار حكم النص ان يجعل التكبير آلة فعلها لكونه ثنا مطلقا فعديناه
الى سائر الاثنية مع بقا حكم النص وهو كون التكبير ثنا صالحا للتعظيم • ولقايل ان يقول
سلمنا ان الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان منه لكن حكم النص عندكم جعل التكبير
آلة فعلها فكان الواجب عمل اللسان بآلة خاصة فالتعدية الى غيرها تغيير لحكم النص
بالتعدية فالاعتراض باق على حاله • والجواب ان المراد بالتعدية ليس القياس بل
الالحاق بدلالة النص • فان قيل فعلى هذا اي حاجة الى هذا التكليف العظيم فان الجواب
تم بان يقال الشرع وان اوجب التكبير للافتتاح لكن غيره في معناه فالحق به دلالة فالجواب
ان مناط الحكم في الدلالة لا بد وان يكون معلوما فالمتكلف لبيان ذلك فان به يتبين
ان حكم النص كون التكبير آلة فعل اللسان لكونه ثنا مطلقا فيجوز الحاق الغير به والمراد
بالثنا المطلق ما كان خالصا عن شائبة السوال ليكون ذكره احترازا عن الحاق ما ليس ثنا
محضا بالتكبير مثل قول الرجل اللهم اغفر لي فان به لا يصير شارعا قال رحمه الله وكذا
استعمال الما ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس سقط عنه استعمال الما لكن الواجب
ازالة العين والما آلة فاذا عديناه حكمه الى سائر ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو
كون الما آلة صالحة للتطهير وهو حكم شرعي وهو لا يحصل حالة الاستعمال فهذا حكم شرعي في
المزيل في الطهارة في محل العمل فعديناه الى نظيره • هذا جواب عن المسئلة الاخيرة اي وكما ان
التكبير ليس بواجب بعينه كذلك استعمال الما في ازالة النجاسة العينية ليس بواجب بعينه
فان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة او احرقه سقط عنه استعمال الما ولو كان واجبا

يعتد لم يسقط لانتقال كلامنا في تعين الماء عند ارادة الغسل لما ذكرتم لانه داخل فيما نحن فيه لان
المقصود من الغسل ازالة النجاسة والماء صالح لذلك فكذا غيره فان ذا اعد ساحكمه الى سائر ما يصلح
آلة كالخل وماء الورد وغيرهما مما ينعصر بالعصر الحقنا غيره به بالدلالة فقد بقي حكم النص
بعينه وهو قوله ان الماء آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وانما ذكر الضمير في قوله
والماء آلة اي آلة الازالة سا والاسقاط او الابعاد والاعراض المتقدم آنفا ههنا وفي
الجواب ولا يعترينك تكرار لفظ التعدية ولفظ الحكم الشرعي فان ذلك لا ينافي الدلالة وحمل
على القياس صاير فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الا حكم شرعي وكون الماء آلة
صالحة للتطهير ليس به اجاب الشيخ بقوله وهو اي كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعي
وفسر صلاحه لذلك بقوله وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال يعني ان المراد بصلاحه هو ان
لا يتنجس حالة الاستعمال لا انه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر طبيعي او حسي وهذا اي
عدم ثبوت صفة النجاسة حالة الاستعمال في المزيل بملاقاة النجس وثبوت صفة الطهارة
في المحل بواسطة الازالة حكم شرعي لم يرد ذلك الا لتبدو واذا كان حكما شرعيا جاز تعديته
الى نظيره على ما قلنا وفيه بحث لان عدم التنجس حالة الاستعمال حكم شرعي لكنه ثابت اما بالضرورة
او بالنص على خلاف القياس لانه يقتضي تنجس ما يلاقي النجاسة وعلى التقديرين لا يجوز التعدية
لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وما هو على خلاف القياس لا يتعدى والجواب
انه ثابت بالنص لا بالضرورة فان الضرورة ترتفع بمياه الاودية والعيون ومع ذلك فقد
جعل ماء البحر طهورا وقد ورد قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولا يختص هذا الاسم
الا بحالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال واذا كان كذلك جاز الحاق غيره بالدلالة وان
لم يكن معقول المعنى على ما ذكرنا وهذا ايضا مما يهديك الى ان المراد من التعدية هو الالحاق
بالدلالة والله اعلم قال رحمه الله ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المائعات لان
عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل الغسل غير
معقول عند استعمال الماء الذي لا يوجد الا مباحا لا يبالي بجنسه فلم يستقم اثباته في اول
استعمال سائر المائعات بالراي فهو مما لا يعقل مع ان سائر المائعات يلحقها الحرج بجنسه
لانها اموال لا توجد مباحة غالبا ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان التغيير ثبت
في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل في هذه حدود لا يهتدى
لدركها الا بالتامل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف منة من الله تعالى
وفضلا هذا جواب مناقضة ترد على البحث المتقدم تقريرها لو كان ما ذكرتم من الدليل
على الحاق المائعات بالماء في ازالة النجاسة العينية صحيحا بجميع مقدماته لما تخلف الحكم
صورة فيلزم جواز الحاقها بالماء في ازالة النجاسة الحكمية لان الطهورية باعتبار الازالة
وهي موجودة فيها وقد انكرتم ذلك والجواب بمنع الملازمة وتقريره ان يقال لا نسلم ان
الالحاق في النجاسة الحقيقية يستلزم الالحاق في الحكمية فان عمل الماء في محل الحدث لا يثبت
الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من جواز الصلوة المسمى بالحدث وذلك امر شرعي ثبت
في محل الغسل على خلاف القياس لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا
فلانه لو ادخل يده في الاناء لم يفسده ولو احل له تناول الطعام باليد بلا غسل
وثبوته كذلك انما هو بالنص عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بجنسه وهو
قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثباته في اول استعمال سائر المائعات بالراي
والحال انه مما لا يعقل ولا بالالحاق به دلالة النص لان سائر المائعات ليس بنظير الماء لان

الما يوجد

الماء يوجد مباحا لا يبالي بجنسه وسائر المائعات يلحقها الحرج بجنسه لانها اموال لا توجد مباحة غالبا
فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يصح بغير النية فان اعتبار جانب المزال في الوضوء ومنع الحاق المائع
بالماء لكونه غير معقول وليس بمعناه من كل وجه يجعل الوضوء كالتيمم وهو لا يصح بغير نية لكن
اللازم باطل فانه صحيح عندكم مع هذا اي مع كون المزال غير معقول اجاب الشيخ بمنع
الملازمة فان التغير باثبات المزال وان ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل لكن الماء عامل
بطبعه على وجه معقول ولا يلزم من اشتراط النية في محل لا يكون العامل عاملا فيه بطبعه
اشتراط النية فيما فيه ذلك ورد بمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان
المزال نجاسة حقيقية فاما اذا كانت نجاسة حكمية فازالته ايضا يكون حكمية فيحتاج الى النية
والجواب ان الماء حقيقة واحدة من شانها الازالة فان كانت طبيعية كانت في جميع المواضع
كذلك لان ما بالذات لا يزول وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فاحتاج الى النية
في غسل النجاسة العينية وليست بشرط فيه بالاتفاق فهذه اي المذكورة حدود دقيقة
لا يهتدى لدركها الا بالتامل ذا الانصاف دون التعصب والاعتساف وتعظيم حدود
الشرع باجراء كل معنى على سمته والالحاق الشيء بما يناسبه وتوقير السلف منة من الله وفضلا
فان في ذلك استمدادا من ارواحهم الزكية وفي ذلك من الحرمان ما يعرفه ذووه والله تعالى اعلم
قال الشيخ رحمه الله باب الركن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما
اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه
الاقوى وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض بالقائس والعلة والشروط
فان القياس لا يوجد بلا قائس والمعلول بلا علة والمشروط بلا شرط وليست باركان
وقيل ركن الشيء ما لا يبقى ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر في الاول وبحال
التصرفات الشرعية بالايمان في العبادات فان بتوهم انتفائها لا يبقى التصرفات
وبتوهم انتفاء الايمان بالارتداد لا تبقى العبادات ومع هذا فليس شيء من ذلك ركنا في
التصرفات والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وهو تعريف بالمفرد
لمن جوز ذلك ولم يحتج الى معاذيره ومن انكره يجوز له ان يقول الشيء المطلوب تصوره
بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما يدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصور من المطلوب في وقوع التصور المطلوب
فلا يقع التصور المطلوب الا بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف والدفع لكون
التعريف بمفرد وخرج عنه ما يتوقف عليه القياس من الامور الخارجة كالاصل والفرع
وحكم الاصل والفرع والشروط المذكورة من قبل ولما كان ركن القياس المعنى الذي جعل علما
على حكم النص بما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا للنص في حكمه بسبب وجوده جعل
علما فيه سموه ركنا وانما سموه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع
عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخ في متابعيهم رحمهم الله والحكم في المنصوص
عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين انه علم عليه
في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به في الاصل والفرع وقيل باشتمال النص عليه
اشارة الى عدم اشتراط كونه في النص فانه يجوز ذلك ويجوز ان يكون في غيره اذا كان ثابتا به كالـ
سناده قوله وجعل الفرع نظير النص في حكمه احترازا عن العلة القاصرة وهذا الذ

صح

ط

ع

بكون ح

ذكره هو اشهر اسمايه • وذكر في بعض النسخ ان ركن القياس له خمسة عشر اسما المذكورة ههنا والاثنا
والسبب والصفة والدليل والمعنى والراى والنظر والاجتهاد والاستدلال والاعتبار •
والقياس والحجة والبرهان والعلة قال والعلة غير الدليل لان الدليل اسم لما يظهر به المدلو
ويتبين به لا ان يثبت المعلول به الا يرى ان الدخان دليل النار وليس بعلة لها والنار دليل
البانى وليس بعلة فكان علة دليل من غير عكس ولم يذكر المناط وهو من اسمايه قال
رحمه الله وهو جائز ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلى
والطعم جعله الشافعي رحمه الله علة للربوا او وصفا عارضا واسما كقول النبي صلى الله عليه
وسلم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهو اسم علم والانفجار صفة عارضة غير لازمة وعللنا
بالكيل وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا • ركن القياس وهو المعنى الجامع يجوز ان يكون
وصفا لازما للاصل كالثمنية التى جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلى فانها صفة
لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكوة فيهما سواء صيغا صياغة تحل او تحرم كما
يجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ للثمنية في اصل الخلقة وهذه الصفة
لا تبطل بصيرورتها حليا قيل لا نسلم ان الزكوة تعلقت بالاصل بل بكونه مال التجارة
والدراهم اذا استعملت حليا سقط عنها هذا الوصف كما اذا اعلفت السايمة علوفة •
واجيب بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاستبدال
والاستعمال لا يخرج عن كونه نصا بالاصالة بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التى بها
صار الذهب والفضة نصا باصفة لازمة وكالطعم الذى جعله الشافعي رحمه الله علة
للربوا باعتبار انه ينبئ عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار شرفه في العقد
بشرط زايد وهو المماثلة والطعم وصف لازم كالثمنية للنقدين فجوزنا ان يكون الجا
وصفا عارضا وجوز ان يكون اسما لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش توضأي
وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود
في العروق بلا انفجار وقد علل عليه السلام بالدم بوصف الانفجار والدم اسم علم اي موضوع
غير مشتق عن معنى فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار على اعتبار
صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الامرين وفيه بحث • اما اولا فلانه استعمل الواو
في قوله وصفا عارضا واسما وذلك يوهم ضرورية اجتماع الامرين لصحة التعليل وليس
كذلك فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكيل منفردا •
بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الائمة بكلمة او مكان الواو وكذلك في التقويم فقال
وقد يكون وصفا عارضا او اسما • واما ثانيا فلانا قيل لا نسلم ان تعليله عليه السلام
لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة اذ الاشكال الواقع
فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذى هو ادنى منه وبقي الاغتسال او
سقوط الصلوة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق • واما ثالثا فلانه قد تقدم ان التعليل باسم
الخمر لا يجوز فاسم الدم ان كان جائزا كان تحكما محضا • واجيب عن الاول بان الشيخ انما ذكر الواو
لان في المثال لا بد للانتقاض من الامرين • وعن الثاني بان تعليله لانتقاض الطهارة فان فيه
الاشكال فان وجوب الوضوء اشكل على مجتهد وهو مالك رحمه الله فان دم الاستحاضة ليس
بحدث عنده فكيف لا اشكل على امراة حديث عهدها بالاسلام على انا نجعل هذا التعليل
لكل ما يصلح علة له من المنطوق والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء
وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلقان بدم الرحم لا بدم العرق

وعن الثالث

وعن الثالث بان ذلك ليس تحكما بل المعنى وهو ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ
ثم الحرمة ترتبت على الاسم فكان قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا المعنى الاسم لتعدية الحكم
الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا للوضوء حقيقة فيكون جايزا وما قيل ركن القياس قد
يكون اسما عند بعضهم لحرمة الخمر يثبت باسم الخمر وهو علة نهاية لا تتعدى الى المثلث •
ويثبت في قليل الخمر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ان كان المراد •
به انه يتعلق بعين الاسم لا يكون صحيحا لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا
الخمر باسم اخر وان كان المراد به المعنى القايم بالمسمى وهو كونه مايعا من ما العنب بعد
ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن يكون حينيذ تعلق الحكم بالمعنى لا بالاسم وهو المعنى الذى
به جاز التعليل باسم الدم قوله وعللنا بالكيل مثالا اخر للوصف الغير اللازم فان
الكيل وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله
ويكون جليا اى ذلك المعنى يكون ظاهرا لا يحتاج الى تامل مثل الطواف جعل علة لسقوط
النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء الستة وقيل المراد
من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل
ثبوت الحكم برضا العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذى
خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي • واجيب بانه وان كان خفيا لكن يدل
الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او بدلالة التاثير من
الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به والله اعلم قال رحمه الله ويجوز ان يكون
حكما كقول النبي عليه السلام في الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين وكقولنا
في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى وهذا حكم ايضا • اختلفوا في جواز
تعليل حكم الشرع بالحكم اى في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم حكما من احكام الشرع •
فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه بعض مستدلا بان الحكم الذى فرض علة ان كان
متقدما على الذى جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف الحكم عنها وان كان متاخرا
لا يكون علة للمتقدم وان كان مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من الاخر فاذا على تقدير
ثلثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد وهو ما يدل عليه دليل خارجي على عليه احدهما للاخر
يكون علة والعبرة في الشرع للغالب وبان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم •
احدهما على الاخر غير معلول فاستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين سالته
عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وبقوله عليه السلام في حديث القبلة للصايم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وبقوله في حرمة الصدقة ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه وبقوله في اتيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان يأثم فان
ذلك كله تعليل بالحكم وبالمعقول فانه لا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم •
اخر والجواب عن استدلالهم ان العلة اذا كانت علما جاز ان يكون المتقدم علما على •
المتاخر ولا نسلم عدم صلاحيته للعلية على تقدير التاخر لان المتاخر يصلح معرفا للمتقدم
وفيه نظر لان كونه علما انما هو بالنسبة الينا فهي المؤثرة وحينيذ لا بد من تقدمها كما في •
العلل العقلية ويمكن ان يجاب عنه بانها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا لكنها ليست مؤثرة
بالذات بل بجعل الشارع اياه كذلك ولا معتبر بالتقدم قبل ذلك لانها لم تكن علة اذ ذاك
وبعده لم يتاخر الحكم وقيل في الجواب نختار ان يكون مقارنا قوله ليس جعل احدهما علة اولى
من الاخر قلنا انه ممنوع لجواز ان يكون احدهما انسب مناسبة للحكم من الاخر من غير عكس فاذا

زيد بالمقارنة ما يكون زمانا لهون خطبه وان اريد بها ما يكون بالذات فليس بمنتفي لان العقد
منه ونظير ذلك قولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه
كام الولد فانه تعليل بالحكم وقد ثبتت الملائمة بتعليل النبي عليه السلام بالحكم وعدالته
بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به وهو عتق ام الولد وقيد بمطلق موت المولى احترازا عن
المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق لانتفاء كونه نظير الام الولد والله اعلم **قال**
رحمه الله ويجوز ان يكون فردا او عددا كما في باب الربوا. التعليل بالوصف المفرد جائز بلا خلاف
وذلك في باب الربوا فانا عللنا ربوا النسيئة بالجنس او الكيل والشافعي رحمه الله جعل علة
حل علة الربوا الطعم وهو وصف مفرد واختلف في جواز التعليل بالمتعدد فقال البعض.
الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة لا يجوز التعليل الا بوصف واحد لا تركيب فيه
لان تركيب العلة لو صح لكانت العلة صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ولا نعقل كونها علة الا بالدليل والمجهول
غير المعلوم واما بطلان اللازم فلان ما فرضناه متعددا يلزم ان لا يكون متعددا
هذا خلف وجوزه جمهور العلما مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي صلى الله عليه وسلم
علل في المستحاضة بالعدد حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار واجابوا عن شبهة الخصم
بان ما ذكرتم لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه يفضي الى ان يكون الوصف علة مفردا كان او متعددا. اما الثاني فلما
ذكرتم واما الاول فلانا نعقل الوصف ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد او تاثير او
غير ذلك والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يكون القياس
موجودا الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق والتحقيق في الجواب
ان الوصف مفردا كان او متعددا لا يكون علة الا بعد ان علم بالدليل عليته فمعنى قولهم
ان الوصف علة ان الوصف اذا علم ملائمته بموافقته للعلل المنقولة عن السلف
وعدالته بالاخالة او التاثير او المناسبة يكون علة حينئذ لا فرق بين كونه مفردا او
متعددا **قوله** كما في باب الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقولهم فردا او عددا لان
حرمة ربوا النسيئة متعلقة بالجنس او القدر وحرمة ربوا الفضل متعلقة بهما ومثال
ما علل اصحابنا بالوصف المتعدد قولهم في نجاسة سور السباع ان السبع حيوان محرم
الاكل لا للكرامة ولا بلوى في سوره فيكون نجسا كسور الكلب والخنزير فقولهم محرم الاكل احتراز
عن غيره كالشاة والبقر مثلا وقولهم لا للكرامة احترازا عن الادمي وقولهم لا بلوى في سوره
احترازا عن سور سواكن البيوت وسور الحمار **قال** رحمه الله ويجوز في النص كهذا
لا يشكل ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به كما في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول باعدام
العاقد وليس في النص ذلك والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة او العجز عن التسليم وليس في
النص ولكنه ثابت به وعلل الشافعي رحمه الله في نكاح الامة على الحرة بارقاق جزئه وليس في
النص ولكنه ثابت به وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك
لا يوجب الفصل. اي ويجوز ان يكون ذلك الوصف مذكورا في النص كالتعليل بالطواف في
الهرة فانه مذكور في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم الحديث وكالتعليل بالقدر
والجنس في الاشياء الستة فانه مذكور في قوله عليه السلام كيلا بكيل ويجوز ان يكون النص يعني
المنصوص وهذا لا يشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي تعلل
فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا ولا خلاف لاحد في ذلك فلا يشكل ويجوز ان يكون في غيره اي في غير

النص

النص او في غير المنصوص عليه اذا كان ثابتا به كما جا في الحديث ان النبي عليه السلام رخص في السلم
وهو معلول باعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وذلك ليس في النص ولا في المنصوص لان الاعدام
معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص او بالمنصوص عليه باعتبار ان وجود اسم المنصوص
عليه باعتبار مفلس عاقده والاعدام ضمنه فيكون ثابتا باقتضائه وهذا التعليل صحيح
على مذهب الشافعي رحمه الله ولهذا منع من السلم المؤجل الى الحال واما مشايخنا فقد
اختلفوا فيه فذهب العراقيون الى اشتراط قيام الوصف بمحل الحكم اعتبارا بالعلل العقلية
فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة لشي في محل اخر كالحركة فانها علة لصيرورة الذات
متحركة ويستحيل ان يكون علة لصيرورة ذات اخرى لم تقم بها الحركة متحركة فكذا في الشرعيات.
وذهب مشايخ ما ورا النهر الى عدم اشتراطه فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها
علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بقائلها ولذا كون الشخص محتاجا
علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد وهذا لان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل على وجود الصانع
ولهذا قلنا ان السحر والعين علة لتغير المسحور وتغير الشي الذي اصابه العين وان لم يوجد
الاتصال واشتراط ذلك يوافق مذهب المعتزلة فانهم انكروا السحر والعين لذلك وفيه بحث
فان العبارات القائمة بقائلها علل لتغير احكام فيه لا في غيره فان الايجاب القائم بالبائع
مثلا تغير وصفه بكونه زائل الملك عن المبيع ودخول المبيع في ملك المشتري بقوله تغير
وصفه بكونه منقصا بالمالكية بعد ما لم يكن ولذا الايجاب القائم بالناكح تغير وصفه الى
كونه مالكا لمنفعة البضع بعد ما لم يكن والطلاق القائم بالزوج تغير وصفه الى كونه
زائل ملك المتعة عنه بعد ما لم يكن فان ثبت احكام بعد ذلك غيرها ذكر فهو من ضرورات
لا يكون متعديا لها وكون علل الشرع امارات ودلالات فقد ذكر غير مرة انه ليس على
الاطلاق بل بالنسبة الى الله تعالى فلا يجوز اخذه مطلقا لئلا يلزم بطلان احد الجانبين.
بالكلية وتاثير العين والسحر في عين الساحر والعاين باعتبار ان لبعض النفوس ملكة
تجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام وتكون تلك النفس لعلوها كانها نفس مدبرة.
لاكثر اجسام العالم فصارت سائر اجسام العالم بمنزلة بدنها فكما يوثر في بدنها بكيفية من
مباينة الذات لها كذلك يوثر ايضا في اجسام العالم فصار اثر العلة في محل قيامها
وانكار المعتزلة السحر والعين ليس باعتبار اشتراط الشرط المذكور وانما هو للتفرقة
بين النبي وغيره. والنهي عن بيع الآبق معلول بالجهالة اي بجهالة المبيع لانه غائب عن الاعين
غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم وليس في النص ولكنه ثابت به
اي بالنص او المنصوص عليه اقتضاء كما مر وعلل الشافعي رحمه الله على عدم جواز نكاح الامة
على الحرة الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة بارقاق جزئه وهو الولد مع الغنية
عنه وعداه الى نكاح الامة عند طول الحرة وليس ارقاق الجزء في النص فان قوله عليه السلام
لا تنكح الامة الحديث لا يدل عليه ولكنه ثابت به لان ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم
يقتضي عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص **قوله** وانما استوت هذه الوجوه
يعني من قوله وهو جائز ان يكون الى قوله في غيره انما استوت في صحة التعليل بها مع ان
الظاهر يقتضي الاختلاف بينها لان الذي يكون ثابتا بالنص مثلا اولى بالتعليل به مما ليس
كذلك والمفرد لكونه متفقا عليه اولى من غيره وذلك لان المعنى الذي يعرف به كون الوصف
حجة هو الاثر على ما ياتي وذلك لا يقتضي التفاوت بين هذه الوجوه في صحة التعليل بها

فان امكن تصور التفاوت بينهما في غيرها والله اعلم **قال** رحمه الله واتفقوا ان كل اوصاف
النص بجملتها لا يجوز ان تكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير
حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف رحمهم الله انه لا يصير
حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذلك على مثال الشاهد
لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح الاداء
الا بلفظ خاص اتفق القايلون بالقياس على ان كل اوصاف النص بجملتها اي بمجموعها لا يجوز
ان تكون علة لوجهين احدهما انه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم الثاني ان التعليل
بجميعها تعليل بما لا يتعدى فان جميعها لا توجد الا في المنصوص ولذلك اتفقوا على عدم
جواز التعليل بكل وصف لان بعضها لا مدخل له في ذلك وقد يكون بعضها غير متعد
كما مر واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل باي وصف شاء المعلل بلا دليل لانه حينئذ
يسقط الاعتبار ويستوي العالم والجاهل فان الاعتبار المامور به تمييز وصف صحيح
من مبطل وخالفهم بعض الجدليين وقال لا حاجة الى اقامة الدليل على الوصف الشاهد
لكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ادعاه المعلل ان كان عنده مبطلا فان عجز عنه لزمه
الانقياد وهذا يقتضي ان التحكم على الشرع فهو باطل لان المعلل يدعي انه علة في الشرع
فلا يسمع دعواه بلا دليل لئلا يكون متحكما على الشرع وعجز السائل عن الاعتراض لا يكون
دليلا لان القايل بهذا القول يجوزه بلا دليل فلو جعل ذلك دليلا لكان قايلا بانه لا بد من
الدليل فكان متناقضا وايضا جعل عجز السائل دليلا على صحته ليس باولى من جعل عجز
المعلل دليلا على فساده واذا ثبت انه لا بد من اقامة الدليل فلا خلاف ان النص يصح
ان يكون دليلا سواء كان دلالة التصريح كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القافلة او بطريق التنبيه
والاشارة كما في قوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وكذا الاجماع يصلح
دليلا بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا وهذا هو الذي
اشار اليه الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد ان الوصف
يصير حجة بمجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير تعقل تاثير وقال ائمة الفقه
من السلف كالصحابة والتابعين وابي حنيفة واصحابه ومن الخلف لمن بعدهم من المتاخرين
رضي الله عنهم ورحمهم اجمعين انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى اي المعنى المعقول الذي
لا بد منه لصيرورة الوصف حجة صلاح الوصف ثم عدالته فما لم يكن صالحا او معدلا لا يصح
القياس به وسند لزومهما وذلك الوصف في اعتبار معانيه بمنزلة الشاهد في اعتبار صلاحه
بما يصير به اهلا للشهادة بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام وفي اعتبار عدالته
باجتنابه عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم بعد ذلك لا يصح الاداء الا بلفظ خاص
ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا
لا بد للوصف من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير ومن اختصاصه
من بين سائر الاوصاف بكونه علة قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه جعل الوصف ههنا
بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد فصار
كالمتناقض واجيب بان ما ذكره هناك موافق لما ذكره في التقويم ومختصره وبذلك الاعتبار
يحتاج لتتميم التمثيل الى قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وما ذكره ههنا يكون استعارة
بتشبيه الشهادة بالشاهد وذكره واراده بقرينة ما بعده وهو قوله ثم لا يصح الاداء

الا بلفظ

الا بلفظ خاص فان ذلك يحتاج الى التمثيل بالشهادة لا بالشاهد والله سبحانه وتعالى اعلم **قال**
رحمه الله واتفقوا في صلاحه انه انما يراد به ملاءمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من المنقولة
لانه امر شرعي فيعرف منه ولا يصح العمل به قبل الملاءمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية
لكن لا يجب العمل به الا بعد عدالته والعدالة عندنا هي الاثر وانما نعني بالاثر ما جعل له اثر في الشرع
وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة عن
المعارضة والمناقضة وقال بعض اصحاب الشافعي بل عدالته بالعرض على الاصول فان لم يرده
اصل مناقض ولا معارض صار معدلا وانما يعرض على الاصلين تصاعدا فعلى القول يصح العمل به قبل
العرض وعلى القول الثاني لا يصح لانه يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا وانما النقض
جرح والمعارضة دفع يعني اتفق القايسون على ان المراد من صلاح الوصف ملاءمته ويراد بها موافقته
ومناسبته للحكم بان لا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن
الاسلام لا الى الاسلام لانه ناب اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قوله
وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف
ملائمة غير نائية لانه امر شرعي فيعرف مما جاء ممن يعرف احكام الشرع وفسر الغزالي المناسبة
بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف الى الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
الذي هو مناط التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد ونقل عن القاضي ابي زيد
وبعض اصحاب الشافعي ان الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ورد بعدم
الالزام به على الخصم لانه يقول هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول واجيب بان الملاءمة لا تعتبر للالزام
بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملاءمة غير صحيح كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل الاهلية لكن اذا ظهرت يصح العمل به ولا يجب الا بعد عدالته فلم تكن الملاءمة معتبرة للالزام
بل لجواز العمل واما الالزام فبعد ظهور العدالة والعدالة عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون الو
مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع وذلك بظهوره في جنس الحكم المعلل به كما سياتي وفسرها بذلك
ردا لما فسرها به غيرهم فان بعض اصحاب الشافعي فسرها بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
القبول والصحة ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة عن المعارضة والمناقضة والفرق
بينهما ههنا ان المناقضة ابطال في نفسه باثر او نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة
تخلف الحكم فيها عنه والمعارضة ايراد وصف اخر يوجب خلاف ما اوجبه الوصف الاول من غير
تعرض له والعرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها صار حجة والا فلا مثاله شهادة
الاصول لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا يجب في ذكورها فان الاصول شاهدة لهذه العلة
لانها مبنية على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وسقوطها وكذا قول المعلل من صح طلاقه صح
ظهاره ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجب الزكوة على الصبي وقال بعضهم بل عدالته
بالعرض على الاصول فان لم يرده اصل معارض ولا مناقض صار معدلا ولفظ الاصول وان كان
جمعا لكن الجمع ليس بشرط في العرض بل لو عرض على اصلين جاز لان الوصف كالشاهد وعدالة الشاهد
تعرف بعرض حاله على المزكين ويكفي لذلك عدد اثنان فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض
لكونه للاحتياط لان حجيته قد تمت بكونه مخيلا وانما النقض جرح بعد صحته كجرح الشاهد بالرق
فانه يخرج كلامه عن الشهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع للحكم كاقامة الشهود على الايفاء
والابراء واذا كان كذلك لا يتوقف حجيته على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف الشهادة على انقطاع
احتمال الجرح والدفع وعلى الثاني لا يصح الا به لان الوصف بالعرض يصير حجة والله تعالى اعلم
قال رحمه الله واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر معنى لا يعقل الا بشهادة القلب وهو

الحال فهو كالتحري جعل حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتياط
بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعرض فيه بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف
فلا يحتمل مثله واما اذا كان مثلا لما عرفت صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول
الآخر انه اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون مجروحا فلا بد
من العرض على المزكين وهم الاصول وادنى ذلك اصلان ولا يعتبر وراء ذلك لان التزكية بالاجماع
لا تزيد ● احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ان الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل
لا يكون حجة في المشروعات الا بتحري القلب اما الاولى فلان العقل لا يوجبه ولا يعتضد لان ثبوت
الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يهتدي اليه ● واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة
شهادة القلب هي المعتبرة مثل التحري في القبلة حجة بشهادة القلب عند تعذر العمل بالادلة فان
الاثر كما هو غير معقول غير محسوس ايضا فتعذر العمل بسائر الادلة قالوا ثم العرض بعد ثبوت الاخالة
للاحتياط كالشاهد اذا كان ظاهر العدالة فالعمل بشهادته جائز والعرض على المزكين احتياط بخلاف
الشاهد اذا كان مستور الحال فانه يجب عرضه على المزكين ليعرف حاله لانه بعد وجود الاهلية
قد يتوهم ان يعرض ما يبطل الشهادة من فسق او رجوع او اقامة حد قذف فيبطل شهادته فاذا
لم يكن حاله معلوما لا تثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض على حاله على المزكين فاما
الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت صلاحه فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن
كونه علة بعد ما ثبتت ملايمته وعدالته بالاخالة فكان العرض احتياطا ● واحتج اهل المقالة
الثانية وهم الذين اثبتوا العدالة بالعرض على الاصول بان الوصف اذا كان على مثال العلل الشرعية ●
كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل ان يكون الوصف منتقضا كاحتمال الشاهد ان يكون مجروحا بالفسق
فلا بد من عرض ذلك الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد
على المزكين فاذا خلا عن النقوض والمعارضات ثبتت عدالته وادنى ذلك اصلان وقد مر بيانه
وانما اعاده تمهيدا لقوله ولا يعتبر وراء ذلك وظاهره مناف لقوله من قبل وانما العرض على الاصلين ●
فصاعدا لانه بني على اعتبار ما وراء الاثنين هناك وعدم اعتباره ههنا لكن مراده ولا يعتبر ما وراء
ذلك بطريق الوجوب واستدل على ذلك بقوله لان التزكية بالاجماع لا تزيد ومعناه ان العرض على الاصل
بمنزلة التزكية والتزكية امر محتمل لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لانه ربما يقف غيره على
بعض اسباب الجرح فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا ان في
العرض على الجميع حرجا بينا والحرج مدفوع شرعا فلذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير
محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار على الادنى وقال بعضهم من اوجب العرض بان العرض ●
على الجميع واجب لان احتمال النقض والمعارضة لا ينقطع الا به وفي دليل الشيخ اشارة الى الرد على هذا
القائل لا يجد بدا من العمل بالدليل الا به وان استقصى في العرض فللخصم ان يقول يجوز ان يكون وراء
هذا اصل آخر هو معارض او مناقض فيضطر الى ان يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة
ومثل ذلك لا يصلح للالزام **قال** رحمه الله ووجه قولنا انا انما احتجنا الى اثبات صحة ما لا
يحس ولا يعاين وهو الوصف الذي جعل علما على الحكم في النص وما لا يحس ولا يعاين فانما يعلم باثره الذي ●
ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك مما
يعرف وجوده باثره ولذلك نعرف الصانع اسمه الا باثار صنعه وذلك مما يعرف بالبيان والو
بوجه مجمع عليه بما بين يوجب المصير اليه كالاثر المحسوس الدال على غير المحسوس واحتج اصحابنا
بانا انما احتجنا الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يشاهد وما لا يحس ولا يشاهد فانما يعلم باثره الذي ●
ظهر في موضع اما الاولى فلان المطلوب اثبات صحة الوصف الذي جعل علما على الحكم وذلك غير معاين

بالضرورة

بالضرورة واما الثانية فلما ذكره بقوله الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه وذلك
ما يعرف وجوده باثره فانه لما رآه يجتنب عن سائر محرمات دينه والكذب ايضا من ذلك فيستدل
باجتنابه عن الباقي على اجتنابه عنه ايضا وليس هذا الا استدلالا بظهور اثره على الدين والمؤثر ●
هو الدين وكذلك نعرف الصانع باثار صنعه لكونه غير محسوس كما اشار الله تعالى في آيات كثيرة
الى ذلك قال الله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب وغير ذلك ● قوله وذلك مما يعرف
بالبيان في الوصف بوجه مجمع عليه مثل ذلك اشارة الى المعرفة ومعناه معرفة الصانع تعرف
بالبيان يعني تعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان
يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فتعرف ان لها موجدا ولا بد ان
يكون واحدا قديما عالما قادرا وغير ذلك من الاوصاف التي يجب بها الايمان به لا ان يقول
عرفت بالاستدلال انه جالس على العرش لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا صورة ●
فان ذلك ضلال واضلال لا يحل فيه استدلال الا على ما يتبين في باب العقل وقيل في ذلك
اشارة الى اثر الوصف ومعناه ان اثره وان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف
بوجه مجمع عليه بان يبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم ●
يصح الالزام على ما بين في هذا الباب واذا عرف ان الاثر مما يعرف بالوصف والبيان
يجب المصير اليه لمعرفة صحته كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كاثار الصانع ●
وهذا الكلام مناسب لهذا المحل قيل وظهور الاثر منحصر في اربعة اقسام لان المؤثر اما ان يكون
من جنس العلة او عينه وكل واحد منهما اما ان يؤثر في مثله او في مقابلته الاول ان يظهر تأثير ●
عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في البكر الصغيرة انها صغيرة فتثبت عليها الولاية
كالبنت الصغيرة والبكر الصغيرة فان الصغر علة للحكم المدعى بعينه وهذا النوع مقطوع ●
لا ينكره احد ● والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا في الفارة والحية سقط
حرج النجاسة بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت ايمانكم
لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من الجنس المجانس في الجانسان
في المجانسة ان حرج الاستئذان ليس بمعقول على حرج النجاسة وغيره من الانواع
حتى يكون جنسا لهما لكنهما متحدان في مطلق الحرج فامكن ان يعتبرا متجانسين وفي بعض الشروح
قيد هذا النوع بالجنس القريب ويكون معناه المجانس في الجنس القريب وله مثل له بتأثير الا
لاب والام في التقديم في الميراث فانه متى ما ظهر اثرها في ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف
اعني الاخوة مؤثرا في جنس الحكم وهو الميراث وعلى هذا الاوجه لتقييد الجنس بالقريب فكان الولاية
والميراث ان كانا متجانسين يكون تجانسهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى عدم هذا
الاطلاق لتناول المثال جميعا ● والثالث ان يظهر اثر الجنس في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة
التكرر بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون او الحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج ●
وقيد في بعض الشروح بالقريب هنا ايضا وهو على المثال المذكور صحيح فان عذر الاغماء في عدم
الجنون والحيض متجانسان في العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر
مثلا لكون السفر من العوارض المكتسبة فاما ان وجد مثال آخر لم يكن مثل هذين المثالين فالاولى
الاطلاق كما تقدم ● والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم ولم يقيده بالقريب ● وذلك
كاسقاط الصلوة عن الحائض بالنظر واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالحق ●
الاطلاق تعليلا للاعتبار والازداد الاحكام فيعتبر ظهور اثر الجنس القريب في القريب
والبعيد في البعيد والقريب في البعيد وعكسه ولذا اذا كان الاعتبار مع العين يضاعف

الاقسام وبعضهم ضبطه الى الحرج فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة
مثلا عين الحكم الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال
عليه فالجواب ان المراد بالعين ههنا هو المثل وقد تقدم مثل ذلك في شروط القياس من قوله
وان يتعدى الحكم الشرعي بعينه الى فرع هو نظيره على التقريب الوافي في تعريف القياس هو ابانة
مثل احد المذكورين بمثل علته في الآخر ولهذا ذكر بعض الشارحين في سؤر الهرة مع البيوت
ان الطواف فيهما من نوع واحد قالوا هذا النوع اعني النوع الاول قريب من دلالة النص
بل عينه وهو صحيح وقد اشتبه على بعض فقال دلالة النص غير القياس فاذا جعل هذا من
الدلالة فذكره في القياس ليس بمفيد تغليطا وهو وهم فان الكلام في ان الوصف المعلل هو
ما ظهر اثره في موضع من المواضع الذي اريد جعل الوصف فيه ركنا للقياس فاذا ثبت ذلك
وكان من القسم الاول كان ثبوت تأثيره في الموضع الذي اريد جعله ركنا للقياس بدلالة النص
لتساويهما ثم اذا اصاب به معدلا ووجب القياس يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لا بالدلالة
فهكذا ينبغي ان يتصور هذا المكان ثم لا خلاف بين القائلين بالقياس في حجة الاقسام الثلثة الا
وانما الخلاف في القسم الاخير والمختار انه حجة لكونه معتبرا للظن قال الشيخ رحمه الله
فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطل لا يصح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا
ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل
لان الاصول شهود لا مزكون والى هذا التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل
تصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فاما ترجيحهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة
منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما
يجوز ان يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة فكان الاحتمال في اصله
اولى من الاحتمال في العرض على اصله الا ترى ان الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملائمة
والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة
على ما بينا وانما يظهر ذلك بامثلته لما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب
عن كلام الخصم من دلالة الخيال فقال فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له اي لا ثبوت
له وما لا ثبوت له لا يصح دليلا على اثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك اما الثانية فظاهرة
واما الاولى فلعدم ما يدل عليه فان قيل الظن معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد
والقياس اجيب بان ذلك الظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واليه اشار
الشيخ بقوله ظن لا حقيقة له ولان الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه وما هو كذلك
لا يصلح حجة ملزمة على الخصم ولا دليلا شرعيا فالخيال لا يصلح حجة شرعية اما الثانية فظاهر
لان الالزام موقوف على معرفة حقيقة الدليل وذلك في الخيال غير معلوم واما الاولى
فلما مر من عدم دليل يدل عليه واذا لم يكن حجة على الغير لا يكون دليلا شرعيا لان غايته
ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بدليل شرعا لانه معارض بمثله وهذا هو الوجه
الثالث بعينه فانه قال ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بما يدعيه على
خصمه بان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او خيال انه على صحته فيصير به معارضا وهذه
معارضة لازمة لا تندفع بوجه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما انها لا تحتمل المناقضة
اللازمة وهو احتراز عن المعارضة التي لا تكون لازمة تندفع بالتوفيق او الترجيح او غير ذلك
قوله واما العرض على الاصول جواب عن الفريق الثاني ثم الذين جعلوا التعديل بالعرض

على الاصول

على الاصول حيث قالوا لا بد من العرض على المزكين وهم الاصول ووجهه ان العرض لا يقع به التعديل لان
الاصول شهود لا مزكون لان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل وبضم شاهد الى الشاهد لا يظهر العدالة
هذا اذا جعلنا الوصف بمنزلة الشاهد وان جعلناه بمنزلة الشهادة فكذلك اذ بكثرة الشهادة لا يظهر
صحة الشهادة واستبعد الشيخ تزكيتها بقوله والى هذا اي بيان ان الاصول التزكية من غير درك
لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود وكان هذا مثل
ان العرض على الاصول لما اشبه سؤال حال الشاهد عن المزكين شبه عدم دلالة الاصول
على الوصف المراد تعديله بعدم معرفة المزكين بحال الشهود ويجوز ان يكون قوله والى هذا
التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته متعلقا بالوصف ومعناه لا يكون التزكية الا
بعد معرفة احوال الشاهد والوصف قبل العرض على الاصول كيف يزكى وقوله وهل تصح
التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود متعلقا بالاصول ومعناه ان المزكي انما يزكي اذا كان
له خبرة ومعرفة بحال الشهود والاصول ليس فيها ذلك قوله فاما ترجيحهم اي فرق الفريق الاول
بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة ومنهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته
بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الشاهد كما يتوهم سقوط شهادته فالوصف ايضا مع كونه ملائما
يصح ان لا يكون علة كالاطراد باسبابنا مع ملاحظة علة الافطار لم يجعل علة له لان الوصف لا يصير
علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيمكن فيه بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان وجد دليل
معارض او مناقض ظهر ان الشرع لم يجعله علة وان لم يظهر بقي محتملا فكان الاحتمال في الوصف
في اصله بانه علة وفي الشاهد في الامر المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة
فانها الاصل في الشاهد واذا كان الاحتمال في الامر المعترض معتبرا فلان يكون الاحتمال الذي في
الاصل معتبرا بالطريق الاولى واوضح الشيخ وجود الاحتمال في الاصل بقوله الا ترى ان
الوصف لا يبقى علة مع الرد مع قيام الملائمة وذلك دليل واضح على ان الوصف بعد الملائمة
قد لا يكون علة والجواب عن كلام الخصم ان الاثر معنى لا يحتمل ان الاثر معقول من كل محسوس
لغة وعيانا اما الاول فلان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه وكسره
فانكسر كل ذلك لغات وضعت لانا رأينا افعالا مؤثرة واما الثاني فلانا نشاهد اثر المشي في الطريق
بقطع المسافة والاسهال عقيب استعمال المسهل ونتعرف عليه احدنا للآخر والاثر من كل
مشروع معقول دلالة اي استدلالا على ما مر من تعرف صدق الشاهد بالاجتناب عن
محظورات دينه واذا كان كذلك فقد بطل اصل دليل الخصم لا يقال العلل في عبارة الشيخ
ليس كما لان هذا اصل دليل الخصم وهو المذكور اولا فكان الانسب الاشتغال بمنعه اولا
لان للعلماء في الجواب طريقين احدهما ما قال هذا المعترض والثاني ان يبدأ من الآخر
ويذكر المتأخر اولا الى ان ينتهي الى الاول وعلى هذا الطريق ذكر الجواب عن الفريق الاول بعد
جواب الفريق الثاني قال رحمه الله وذلك مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة
انها ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما يظهر اثره وهو الضرورة
فانها من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم والطوف من اسباب الضرورة فصح التعليل به لما يتصل به من الضرورة ومثل قوله عليه
السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلوة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم يعني
النجاسة ولقيام النجاسة اثر في وجوب التطهير وعلله بالانفجار وله اثر في الخروج لانه غير معتاد
والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة ومثل
قوله لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان

تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف النفس عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة
قضا وطرا الا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار فكانت وسخا كالماء
المستعمل اي وظهور الاثر اولا ثبت على تاويل المذكور مثل قول النبي عليه السلام في الهرة انها
ليست بنجسة وانما هي من الطوافين فانه تعليل للطهارة وقيل خبر مبتدا محذوف اي هذا تعليل له
للطهارة اي طهارة الهرة وذلك لانها اذا لم تكن نجسة تكون طاهرة بالضرورة وفيه نظر لجواز
ان يكون بينهما شيء من الحكم لاسيما الحلو فان سور البغل والحمار مشكوك لا علم بطهارته ولا نجاسته
والجواب ان بينهما انتفا لاحقيقيا والشك فيما ذكرت في طهوريته لا في طهارته وعلل بقوله
عليه السلام انما هي من الطوافين عليكم وهو تعليل بما ظهر اثره وهو الضرورة والضرورة من
اسباب التخفيف وسقوط الخطر فهذا تعليل بما هو من اسباب التخفيف اما انه تعليل بالضرورة
فلانه تعليل بالطوف وهو لا ينفك عن الضرورة والتعليل بما لا ينفك عن الضرورة تعليل بها واما
ان الضرورة من اسباب التخفيف في الكتاب قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فانه
يفيد سقوط اعتبار نجاسة الميتة او الدم اذا تناول من اصابته مخمصة لا يجب عليه غسل يده وفمه
ولانه ثبت انه تعليل بما ثبت اثره ومثل قوله عليه السلام للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي
لكل صلوة اي لوقت كل صلوة ووجه الاستدلال ان النبي عليه السلام علل بثلثة احكام بعلل مؤثرة
الاول وجوب التطهير وعلله باسم وهو الدم ووصف وهو الانفجار وكل منهما مؤثر اما الاول
فلانه اوجبه بسبب الدم باعتبار معنى النجاسة الذي لها مدخل في وجوبه لا باعتبار معنى اخر
من كونه حيضا او نابعا او نحوهما واما الثاني فلانه علقه بالانفجار الذي له اثر في ثبوت النجاسة
اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير فيجب به التطهير والثاني وجوب الصلوة
معه دون دم الحيض والنفاس لان دم الاستحاضة دم عرق انفجر بوصف يعارض علة لا يكون
عادة فايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج بخلاف دم الحيض والنفاس فانه عادة راتبة
في بنات ادم فلو اوجبنا الصلوة عليها لادى الى الحرج وهو مدفوع والثالث ابقا الطهارة
في الوقت بقوله توضئي لوقت كل صلوة وهو معلل بوصف مؤثر حيث قال انه دم عرق
انفجر والانفجار هو السيلان الدائم ومعه لو وجب عليها الوضوء لكل حدث لبقيت مشغولة
بالوضوء ابدا فلا يمكنها ادا الصلوة ولا قضاؤها فاذا اوجب التوضي في الوقت لتمكنها ادا
الصلوة واسقط اعتبار الحدث مع وجوده في وقت الحاجة للضرورة ومثل قوله عليه السلام
لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت قبل القبلة فقال ارايته
وليس كذلك لما سبق ظهر وقوله تعليل بمعنى مؤثر خبر مبتدا محذوف والتقدير نظيره وقوله
نقيض الصوم قيل معناه ضده لان النقيض الحقيقي هو اللاصوم وقيل يجوز ان يكون فعيلا بمعنى
فاعل فان الفطر ناقض للصوم وبيان تاثير المعنى المعلل به ان الفطر نقيض الصوم والصوم
كف النفس عن الشهوتين فنقيضه يكون قضاهما وليس في القبلة قضا الشهوتين لا صورة
لعدم الايلاج ولا معنى لعدم الانزال كما انه ليس في المضمضة قضا شهوة البطن لا صورة لعدم
وصول الشيء الى الباطن ولا معنى لعدم صلاح الماء كما ان المضمضة مما قد يفضي الى قضاء
الشهوة والقبلة مما قد تفضي الى قضا شهوة الفرج فكما ان احدهما لم يكن ناقضا كذلك الاخر
لان الناقض انما هو القضا ولا قضا فيهما فلا فطر قوله وقال معطوف على قوله فقال
ولو كان ثابتا لما جاز عطفه فتقديره علل فقال وتعليله بمعنى مؤثر ووجهه ان النبي عليه السلام
قال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى مؤثر

وهوان

وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وما كان كذلك سمي وسخا
كالماء المستعمل والامتناع عن شرب الماء المستعمل من معالي الامور فكذا حرمة الصدقة فنعوا
عنها تعظيما واكراما لهم قال رحمه الله واصلفه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الجد فتصرفوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادي في الانهار والجداول واحتج ابن عباس
رضي الله عنهما فيه بقرب احد في القرابة وهذه امور معقولة باثارها وقد قال عمر رضي الله عنه
لعبادة بن الصامت حين قال الدليل ما ارى النار تحل شيئا الشيء يكون حراما ثم يصير حلالا فناكله فعلل بمعنى
مؤثر وهو تغير الطباع لما فرغ من بيان تعليل النبي عليه السلام شرع تعليل الصحابة فانهم اختلفوا
في الجد مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة منهم الى تفضيل الجد على الاخوة وهو
قول ابي حنيفة رحمه الله وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة الى توريث الاخوة مع الجد وهو
قولهما فتصرفوا فيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه فشبهه علي رضي الله عنه بشجرة انبتت غصنا
ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بينه
وبين الفرعين واسطة ولا واسطة بين الفرعين وهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين
الفرعين والاصل جزئية ليست بين الفرعين فكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا وقال
زيد مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر ينشعب من واد ثم ينشعب منه جدول ومثل الاخوين كمثل
نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي
والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب وهو ما ينشعب من قبائل العرب والعجم
والجدول النهر الاصغر واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد على الاخوة بقرب
احد طرفي القرابة فقال الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانه اعتبر احد
طرفي القرابة وهو طرف الاصالة على الاخر وهو طرف الجزئية في القرب وهذه اي جملة ما ذكر
من التمثيل والاحتجاج امور معقولة باثارها اي تعليلات باوصاف مؤثرة فان استحقاق
الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس
الا ان ابن عباس رضي الله عنهما رجح الجد لان قربه منشعب عن الجزئية فالقرب باعتبار الجزئية
يرجع الى ذات القرابة وباعتبار المجاورة يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى قوله
وقد قال عمر رضي الله عنه مثال اخر لما نحن فيه روى محمد بن زياد ان عمر رضي الله عنه استشار
الناس في شراب يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر رضي
الله عنه ائتنا بشيء منه فاتاه فقال ما اشبه هذا بطلاء الابل قال كيف تصنعونه قال نطبخ
العصير حتى يذهب ثلثاه فصب عمر رضي الله عنه عليه ماء ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو
عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا على ما المعقول وقوله النار منصوب اي لا اظن
النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا الشراب حرام قبل الطبخ فيجعله كذلك قيل كيف يصح
قوله تحل وما العنب لا يكون حراما قبل ان يصير خمرا واجيب بانه يحل الذي منعه من
كونه خمرا احلالا او يحل المشارف على الحرمة كالحرمة فقال له عمر رضي الله عنه اليس يكون
خمرا ثم يصير خلا فناكله معناه ان صفة الحرمة كما تزول بتحليل تغير الطباع فكذلك بالطبخ
الى ان يذهب ثلثاه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان تغيره اثر في تبدل الحكم كالمني
اذا صار حيوانا صار طاهرا والحمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا صار طاهرا والسرقين اذا
صار رمادا صار طاهرا والطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة وبما زاد على ثلثيه واحد حتى يخرج عنه ما يحرك الا على نهج واحد وذلك لان المتحرك يتحرك

اما على نهج واحد ولا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد من غير
ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة
النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا والغرض من هذا تحقيق
معنى الطبيعة والطباع وفساد الرباذ دليل على اباحة شرب المثلث وان استدل فان عمر
رضي الله عنه استمرأه في المسند في الحلو وهو ما يكون ممريا للطعام مقويا على الطاعة
في ليالي الصيام قال رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا او هو
قريب احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان وقال
محمد رحمه الله في ايداع الصبي لانه سلطه على الاستهلاك وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه وهذه اوصاف ظاهرة الاثار
وقال الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك
اثر في هذا الحكم لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس بمال فغير مبتذل
فيجب اثباته بالحجة الاصلية وليزداد خطره على ما هو مبتذل لما فرغ من بيان تعليل الصحابة شرع
في بيان تعليل التابعين وغيرهم من العلماء المجتهدين رحمهم الله قال ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا
وهو قريب احدهما عتق نصيبه منه ولا يضمن لشريكه وللشريك الذي في البيع خاصة بل لو كان بهبة
او بصدقة او وصية كان كذلك وقالا يضمن لشريكه ان كان موسرا ويسعى العبد ان كان معسرا
لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه لان شرا القريب اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة
بالنية فيضمن ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه برضى شريكه وللرضا اثر في سقوط ضمان
العدوان لانه واجب بطريق الجبران لدفع الضرر عنه وقد اندفع برضاه كما لو اتلف مال
غيره باذنه واثبات الرضا بوجهين احدهما انه ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول
شريكه يوجب العتق صار راضيا بعتقه على شريكه والثاني ان الشريكين صارا كشخص واحد
في حق القبول لاتحاد الايجاب من البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الاخر لا يصح قبوله فيكون
راضيا بالتملك في نصيب صاحبه واذا شاركه في السبب بهذا الطريق يكون المشاركة في
المسبب فيعرف الرضا به الا ان السبب تم علة للعتق في القريب لا في الاجنبي فكان القريب معتقا
لكن بمعاونة الاجنبي فيسقط نصيبه لما عاونه على السبب وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة رحمه الله
في الشراء وهذا عين في ايجاب الشراء اما في الهبة والصدقة والوصية فيقبل احدهما في
نصيبه بدون الاخر صحيح لكن ابو حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا الا ان في الهبة
والصدقة والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف الاخر صحيح بخلاف البيع ولا
فرق في ظاهر الرواية بين علم الشريك وعدم علمه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا
الطعام وهو مملوك للامر ولا يعلم الامر ملكه وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان
كان عالما بكون شريكه قريبا يتحقق رضاه والا فلا وقال محمد في مسئلة ايداع الصبي انه
لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك وهو اشارة منه الى معنى مؤثر لانه لما مكنه من المال
سلطه على الاتلاف حسا والتسليط يخرج فعله عن كونه جناية لانه رضي بالاستهلاك الا انه قال
لم لا يجوز ان يكون التسليط مقصورا على الحفظ لانا قلنا التسليط على الحفظ بطريق العقد
في حق البالغ صالح دون الصبي فيكون التسليط فيه تسليطا على الاستهلاك قيل انما خص محمدا
بالذكر مع ان قول ابي حنيفة رحمه الله كقوله باعتبار التصنيف وقال الشافعي رحمه الله في الزنا
انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه يعني لما ورد فيه من
الفضائل فاني يتشابهان وهذا الاستدلال منه في الفرق انما هو بوصف مؤثر فان ثبوت

حرمة المصاهرة نعمة وكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه لا ما يعاقب عليه وفيه ايضا
ان الزنا لما كان يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه واثاره وفي اثبات حرمة المصاهرة
به تقريره وابقاؤه وما يجب على اعدامه لا يجوز ان تعلق به ما يترتب على ابقائه وهذه
الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل كلها اوصاف ظاهرة الاثار كما بينا وقال
الشافعي رحمه الله في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اثر في
هذا الحكم يعني اعتبارها دخل في النكاح لان المال هو المبتذل اي الممتهن لجريان المساهلة
فيه ولزوم المعاملة به بين الناس فيحتاج الى الحجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال
اذ الاصل ان لا يكون لهن شهادة لما امرهن على النسيان والغفلة والضلال الذي يقضي الى الجرح
واما ما ليس بمال كالنكاح والطلاق ونحوهما فليس بمبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويبلو
في محافل الرجال غالبا فيجب اثباته بالحجة الاصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تاديته
الى الحرج وليزداد خطره على ما هو مبتذل فان النكاح لاحتياجه الى مقدمات كالخطبة والمهر
عادة واستتباع العطايا واحضار الشهود والولي يدل على خطره فلا يثبت الا بحجة اصلية
ثبت بما قلنا ان تعليل السلف بالوصف المؤثر فقيل قوله وليزداد عطف على ما قبله من حيث
المعنى بتقدير يجب اثباته بالحجة الاصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره قال
رحمه الله وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف لان معنى المسح مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته اولى فاما
قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح بالصغر
والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة فيصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود
والعدم فلم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين فهذا مؤثر لان
النية في الاصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج الى ذكرها عند المزاحمة دون الانفراد وعلل بانه
فرض ولا اثر للفرض الا في اصابة المامور وهذا اكثر من ان يحصى اي فعلى ان اعتبار الملائمة والتاثير
واجب اتباعا للسلف جرينا في الفروع يعني التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه اي تكراره الى الثلث الا للسنة كما في مسح الخف لان معنى المسح مؤثر في التخفيف في فرضه
حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح فلان يؤثر في سنته بان لم يكن التكرار سنة فيها كان اولى لان السنة
تبع للفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها واما قول الشافعي رحمه الله انه ركن
في الوضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف فان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرف
انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية
الانكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ والصغر وصف مؤثر في اثباتها لان ولاية الانكاح ما شرعت
الا حقا للعاجز يعني شرعت على وجه النظر للمولى عليه وباعتبار عجزه عن مباشرته مع حاجته الى
مقصوده كالنفقة فانها تجب على الولي حقا للعاجز عنها فصح التعليل بالعجز يعني الصغر للوجود
اي لوجود الولاية وبالقدرة يعني البلوغ لعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في اثبات الولاية
واعدامها اثر والمناكح جمع منكح اسم مكان او زمان اي ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه او جمع
منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس وعن المبرد ان
المناكح جمع منكحة والقياس المناكيح حذف الياء تخفيفا وقلنا في صوم رمضان انه عين اي صوم معين
وهو وصف مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز والتمييز
بين العادة والعبادة وذلك اي التمييز انما يحتاج اليها على تاويل النية عند مزاحمة الغير
دون الانفراد كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع متعينا لا مزاحمة عنده فلا يحتاج الى تمييز الجهة

فلا يشترط التعين في علل الشافعي رحمه الله بانه صوم فرض فلا بد من التعيين كصوم القضاء وهو
وصف غير مؤثر في ذلك لانه لا اثر للفرضية الا في الاشتغال بالمامور به لا غير فثبت انا سلكنا طريق
السلف في اعتبار الوصف المؤثر وهذا اي اعتبار الوصف المؤثر في الفروع اكثر من ان يحصى
قال رحمه الله فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس الا باصل قلنا له
الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه مثل قولنا في ايداع الصبي انه على استهلاكه لان اصله اباحة
الطعام على ما نبين مما لا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا لكنه
مسكوت لوضوحه هذا جواب سؤال يرد على ما ذكره من صور العلل المؤثرة من غير ذكر المقيس
عليه وجواب عنه توجيه السؤال ان يقال ما ذكرت من التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا
قياس الا بذكر اصل وفرع لما عرف ان القياس تقدير الشيء بالشيء ثم ذكر الوصف بدون
الرد الى الاصل لا يكون قياسا وتوجيه الجواب ما ذكره بقوله قلنا له الاثر لا يكون الا باصل مجمع
عليه لا محالة مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه فان له اصلا مجمعا عليه وهو
اباحة الطعام للصبي فانها لا توجب الضمان بالاباحة لانه سلطه على تناوله فيكون قياسا
هو الصحيح على ما قلنا اتفقا ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه مسكوت لوضوحه وقوله
والصحيح احترازا عن الجواب الاخر الذي ذكره بقوله على ما نبين مما لا اصل له علة شرعية لا قياسا
وهو قول بعض مشايخنا فانهم قالوا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون قياسا وعند
عدمه يكون استدلالا لا تعليلا مستنبطة بالراي عن مثل ما قاله الخصم ان التعليل بعلة تتعدى
يكون قياسا وبعلة قاصرة لا يكون قياسا بل بيانا لعلة شرعية وانما صح الاول لان هذا يفضي الى
القول بالعلة القاصرة وقد منع ذلك بالكلية فيما تقدم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه

وهو الطرد اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه
الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا ولقي به فسادا والكلام في الباب
قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة المراد بالمقالة هو القول ولهذا ذكر الضمير في
قوله وتقسيم وجوهه والمراد من الثانية هو الاول لانه ذكره في الباب المتقدم قول اهل الطرد
اولا لكن سماها ثانية باعتبار التقدير لانه ذكر قول اهل الفقه مع اجابته اولا ثم وقع قول اهل
الطرد ثانيا في حق البيان والتقرير واعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بلا دليل على ما نبين
ذلك ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان جعل غير الدليل دليلا والكلام
في هذا الباب قسمان احدهما في بيان الحجة اي في بيان كون الطرد حجة اولا وفي بيان الحجة لاصحاب
الطرد والحجة عليهم والثاني في تقسيم الجملة اي جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشبهه
مما ليس بحجة قال رحمه الله وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم
اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع
العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا بان دلائل صحة
القياس لا تخص وصفا دون وصف وكل وصف يخلو نص من النصوص ولان علل الشرع امارات غير
موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل اتفق القائلون بهذه المقالة على ان الاطراد دليل على صحة
العلة من غير ملائمة ولا تاثير لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
في جميع الصور وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم اي عدم الحكم مع عدم الوصف وهو المسمى
بالدوران وجودا وعدما ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي وهو مذهب المعتزلة
وقال بعضهم ظني وهو مذهب اهل الاصول واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس

ان يكون النص قائما في الحالين اي في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص
بل الى الوصف وسياتي بيان ذلك واحتج اهل الطرد جميعا بان الدلائل التي جعلت القياس حجة
لا تفصل بين وصف ووصف اخر وكل وصف يخلو نص من النصوص وظواهرها تقتضي جواز التعليل
بكل وصف كالعمل بكل نص الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف
الحكم عن العلة امارة النقض وذلك على الشارع غير جائز ولان علل الشرع امارات غير موجبة
وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان امر معقول فلا حاجة بنا في القياس الى معنى يعقل انها الاوصاف
فلانها علامات على ثبوت الحكم والمثبت حقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو
علامة لم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او
ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران بهما حصل ولم يمنع مانع عن العلية حصل العلم
او الظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة فيكون
الاطراد دليل صحتها قال رحمه الله والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا ولذلك
لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما جعل كامل الحال من الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل لفظه
شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا فاما قوله انها امارات فكذلك في حق الله تعالى فاما
في حق العباد فلا فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى الافعال ونسبت
الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت
موجبا شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو السبب الذي يوجب القصاص على القاتل ويهدر دم
القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط وتجرد الاطراد لا يميز
وكذلك العدم عند عدمه لاحتماله الشرطية ولان حجة الطرد الجهل لانه يقال له وبماذا
يدريك انه لم يوجد له اصل مناقض او معارض فهل يثبت ذلك الا بان وقفت على الطلب وقد كان
يأتي لك ذلك فثبت الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت
بعلة اخرى فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف اي الجواب
عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا هذا فان النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت
الاصل شاهدا وجعله كذلك لا يقتضي الشهادة بكل وصف كما انه جعل كامل الحال من الناس
وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا ومع ذلك لم يجب ان يكون كل لفظ شهادة لكن
اللفظ بسبب معقول اي مؤثر يوجب تمييزا يكون شهادة وذلك لفظ اشهد فانه له تاثيرا
في تمييز المشهود به لان السبب المطلق لاداء الشهادة وهو المشاهدة قال النبي صلى الله
عليه وسلم اذا رأيت مثل الشمس فاشهد بخلاف اعلم او استيقن او اخبر فانه لا تاثير لها في
تمييز المشهود به بل لو كان لها تاثير كان تمييز المعلوم والمتيقن والمخبر عنه وكل من ذلك
اعم من المشهود به لانه معلوم خاص فكذلك ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا
من بين سائر الاوصاف بدليل مؤثر فاما قول الخصم ان علل الشرع امارات فقلنا انها
امارات في حق الله او في حق العباد والاول مسلم ولكنها سبب للشهادة بالنسبة اليه
والثاني ممنوع فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما نسبت الاجزية الى الافعال قال الله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون وان كانت الاجزية فضلا من الله او عدلا ونسبت الملك الى البيع
والقصاص الى القتل وما يجري مجراه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت
غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها اي بالعلل وهو السبب
بان تنسب الاحكام اليها فيقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع لان نسبة الايجاب
اليها حقيقة في حق الله دون علينا ايضا لان ذلك لا يكون الا بفعل مختار يحكم بذلك واسوخ

الشيخ ذلك بقوله الشرع اوجب القصاص على القاتل تشفيا الى قتله والمقتول مات باجله في حق
علمنا فثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان الامر على ما ذكرنا من
كون العلل موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط وبمجرد الاطراد
لا غير لان الشرط يزاحم العلة في هذا المعنى قولـه وكذلك العدم عند العدم جواب
عما قال العزنوي الثاني اي ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا فلا يتعين جهة
كونه علة الانعدام الحكم عند عدم الوصف وتقريره ان العدم عند العدم ايضا لا يصلح دليلا
مميزا لانه اي الوصف يزاحم الشرط في عدم الحكم عند عدمه فان الدوران كما يوجد مع العلة
وجودا وعدما يوجد مع الشرط فان وجوب الزكوة كما يدور مع النصاب يدور مع الحول
ايضا وكذلك العتق كما دار مع الاعتاق دار مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت
حر ولان نهاية الطرد الجهل بالمحيل اما الناسخ فظاهر واما الاولى فلا
قال لانه يقال لم بان انه لم يوجد له اصل ناقض او معارض قولـه لا يمكن ان يقول
بدلا مطلقا لان المعاني المستنبطة غير متناهية فكان استقراء جميع النصوص محالا
بل غاية امره ان يقول اني ما وجدت له معارضا ولا ناقضا فهل يثبت ذلك
الا بان وقف عن الطلب وقد كان يتاتى له ذلك اي الحكم بانتفائهما قبل الطرد
وللقائل ان يقول لا نسلم ان المعاني المستنبطة غير متناهية وان استقراء جميع النصوص
محال لان الاحتياج الى الاستقراء انما هو بالنسبة الى النصوص التي تدل على الاحكام
الشرعية وهي محصورة في الكتاب والسنة فكان القول بعدم تناهيها واستحالة
استقرائها محالا والجواب ان النصوص وان كانت متناهية لكن جهات الاستنباط
غير متناهية بالضرورة والمعاني المستنبطة منها بحسبها كذلك قولـه واما العدم
فليس بشيء يجوز ان يكون دليلا خاصا على عدم دلالة العدم على التمييز بعد الدليل العام
على تقدير ان يكون قوله لانه يزاحمه الشرط دليلا اشتراكا بين صحة الوجود والعدم كما
تقدم انفا ويجوز ان يكون قوله لانه يزاحمه مختصا بجانب الوجود فيكون قوله واما العدم
مختصا بجانب العدم وعلى كل حال معناه العدم ليس بشيء فلا يصلح دليلا على التمييز لان
الدليل على الشيء امر وجودي وفيه نظر لان الدليل لا يلزم ان يكون امرا وجوديا
فان عدم المعلول يدل على عدم علته لا نزاع فيه وانما النزاع في جواز كونه دليلا على تمييز
الوصف المعلل به من بين سائر الاوصاف التي اشتمل عليها النص ولا مانع من جواز ان
يكون اعدام الملكات مميزا للوصف عن غيره والجواب ان المتنازع فيه افادة العدم
تمييز الوصف تميزا يفيد ثبوت صلاحيته لاضافة الحكم الشرعي اليه والاعدام مطلقا
لا يجوز اضافة الاحكام الثبوتية اليها واستبعد الشيخ صلاحية العدم لذلك بقوله وكيف
يصلح نفي عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم
بعلة اخرى ووجه الاستبعاد ما ثبت من جواز ثبوت الحكم بعلل شتى فانه اذا جاز ذلك جاز
ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء وصف اخر هو علة له لا بانتفاء الوصف المتنازع فيه فلا يصح
شرط عدمه اي لا يصح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كونه علة واختلف في اعراب
شرط فقيل هو مرفوع والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير في عدمه للحكم ومعناه
ما ذكرنا وقيل هو منصوب ومعناه لا يصح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت بعلة اخرى
واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف
وهذا اذا كانت العلة منحصرة صح الاستدلال وفيه ما لا يخفى من التكلف واستوضح الشيخ

التمسك بالطرد واقوى دليل على صحة القياس اجماعهم وانما عللوا بالمعاني المؤثرة ولا اعرف
من الائمة المقتدى بهم نقل هذا قال بعض اذا انتهى المتصرف في الشرع الى هذا المنتهى
كان ذلك استهزاء بقواعد الدين في تطريق الجهال الى ان يقولوا ما ارادوا ويحكموا بما شاؤوا لا يقال
الطرد والعكس يصلح دليلا على العلية في العقليات بالاتفاق فكذا في الشرعيات
لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى الا انا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف
الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلية واما العلل الشرعية
فمبنية على مصالح العباد فيجوز ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح
الدوران دليلا عليها قال رحمه الله واما من شرط ان يكون النص قائما في الحالين
ولا حكم له فقد احتج باية الوضوء وبقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل له القضاء
عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا
فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة
النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء متعلقا بالحدث
وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم التطهيرين فقال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقال وان
كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله اذا
قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث وهذا النظم
والله اعلم لان الوضوء طهور يدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم لانه
يتعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه سنة او فرض فكان الحدث
شرطا لكونه سنة فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا
مقرونا بالحدث وكذلك الغضب مشغول بشغل القلب وقد لا يوجد غضب بلا شغل



ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية احتج من شرط ان يكون النص
قائما في الحالين ولا حكم له بالكتاب والسنة اما الكتاب فاية الوضوء فان الله تعالى
رتب وجوب الوضوء على القيام الى الصلوة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة الاية ولما عللت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء
عند القيام بلا حدث ووجب عند الحدث بلا قيام الى الصلوة والنص قائم في الحالين ولا حكم
له واما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان ووجه
الاستدلال ان حرمة القضاء رتبت على الغضب ولما عللت بشغل القلب دار الحكم معه
وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب بلا شغل ولا يحل عند الشغل مع عدم
الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له وقوله الا ان هذا اي ما ذكره العزنوي الثالث
شروع في ابطال هذه المقالة فابطاله اولا بان هذا اي اشتراط قيام النص وعدم
حكمه على تقدير تسليم وجوده في الصورتين شرط لا يكاد يوجد الا نادرا او في بعض
الصور وما كان كذلك لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له على ان ذلك اي قيام النص
ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكر من النص وقوله
ايضا معناه هذا مع كونه شرطا لا يكاد يوجد غير مسلم ايضا وسنده ان الحدث لم يثبت
في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته وليس المراد بالدلالة ما هو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمعنى النص والمراد بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص

يدل على المراد اما بيانه بالصيغة فلان الله ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الما متعلقا بالحدث
وكما ذكره معلقا به فقد ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين معلقا به ايضا فقال وان كنتم
جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النسا فلم تجدوا
ما فتيمموا صعيدا طيبا وكان البدل منصوصا عليه والنص في البدل نص في الاصل لان
البدل انما يفارق الاصل بحاله من حيث ان وجوبه في حال عدم الاصل لا بسببه فكان ذكر السبب
في البدل بقوله او جاء احد منكم من الغائط بيانا انه هو السبب في الاصل لا يقال هذا
اثبات الحدث في الاصل بالدلالة لكونه مبنيا على ثبوت التساوي بين الاصل والبدل
لما ذكرنا ان المراد بالصيغة ان يدل لفظ من الفاظ النص عليه فيثبت حكم البدل على وجود
الحدث عند قيام الما عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الما مرتب
على الحدث هذا ما قيل وفيه ما يرى من التعسف ولعل الاولى ان يقال المراد بدلالة الصيغة
هو دلالة النص المصطلح عليه وسماها بالصيغة لانها تثبت بواسطة اللفظ وحينئذ يندفع
السوال • واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة ووجه ذلك ان الوضوء مرتب على القيام
الى الصلوة والعمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه الوضوء من كل قائم الى الصلوة وهو خلاف
الاجماع فلا بد من تقدير كما قدره الشيخ من قوله من مضاجعكم تفسيرا عن بعض الصحابة هكذا او
كناية عن النوم فان النوم في العادة يستلزم المضجع وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية
ثم النوم دليل الحدث فكان النص دالا على الحدث وسماها دلالة لانها من قبيل الانتقال
العقلي فناسب ان يسمى دلالة في مقابلة الصيغة واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين
الوجهين لا بالتعليل لا يكون النص ساقطا بل هو قائم مع حكمه في الحال ويكون المعنى والله اعلم
اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون • قوله وهذا هو النظم كانه جواب سوال مقدر تقريره
اذا كان الحدث مرادا في الوضوء كما هو مراد في التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا الوجه
وتقرير الجواب هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الوضوء وذكر في البدل اختير والله اعلم
لان الوضوء مطهرة بنفسه والمطهر يستدعي قيام النجاسة فذكر الوضوء يدل على قيام النجا
فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم فانه ليس بمطهر بنفسه بل هو في الحقيقة ملوث فلم يدل ذكره
على قيام النجاسة فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط له بل يجب
التيمم لكل صلوة عند عدم الما فان قيل يلزم على هذا التقرير ذكر الحدث في الغسل بقوله
وان كنتم جنبا مع انه مطهر حقيقة • اجاب الشيخ بقوله والوضوء يتعلق بالصلاة اي
شرعيته لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرط وجوبه عرف ذلك
بذكره في البدل فلم يذكر الحدث في الوضوء لحصول العلم بظاهر الاية ان الوضوء مشروع
لكل صلوة اما فرضا اذا كان محدثا او اثابة اذا لم يكن والامر بالنسبة الى الحالة الاولى
للايجاب وبالنسبة الى الثانية للندب لا يقال يلزم ارادة معنيين مختلفين لا بالكناية
من لفظ واحد وذلك غير جائز عندكم لان الجمع بينهما مرادين مستحيل وههنا ليس كذلك لان كونه
للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم يكن ومتى كان احدهما مرادا انتفى الاخر لكونهما باعتبار
حالتين متنافيتين فاما الغسل فليس لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم يشرع الا مقرونا
بالحدث • فان قيل غسل الجمعة والعيدين مشروع وان لم يكن مقرونا بالحدث • اجيب
بان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وباشارته لا فيما ثبت بالسنة • قوله ولهذا اي الغضب معلول
شغل القلب جواب عن الحديث وتوجيهه ان الغضب معلول بشغل القلب ولكن لا شغله
وجود الغضب بلا شغل ولا يحل القضا الا بعد سكونه واما التعليل للتعدية فيعني ان الغضب

اذا لم يشغل

اذا لم يشغل عن شغل القلب لا يتصور قيام النص في الحالين ولا حكم له فيكون التعليل للتعدية
الى شغل قلب لا يكون بغضب كجوع وخوف وغم لا لان الحكم دار معه وجودا وعدما وقيل
معناه التعليل ابدا للتعدية بحكم النص واذا لم يكن النص حكما منع التعليل فيكون فاسدا
قال رحمه الله واما تفسير هذه الجملة فان اول الاقسام الاطراد وجودا او وجودا او
عدما والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي
يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع الفرق به •
والذي يليه الاحتجاج بان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده
والذي يليه الاحتجاج بلا دليل • اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة
اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرار العبارة بل باهلية الشاهد
وعدالته واختصاص ادائه لان الوجود قد يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرط الا يرى
ان وجود الشي ليس بعلة لبقائه فكيف يكون علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم
علة لا يصلح دليلا للجواز وجوده لغيره ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز
ان يفقد الحكم لفوات وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذكره وقد
دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين ان شا الله تعالى الا ان هذا على نهج العلل ظاهرا فكان
مقدما في اقسامه • الاحتجاج بلا دليل اقسام الاول اقسامه الاطراد وجودا او وجودا
وعدما وانما كان اولها لان الوصف المطرد قد يكون ملائما وقد يكون مؤثرا وان لم يثبت
المطارد تاثيره والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والثاني عطف نفسه للاول كما سنعلم
وصار ثانيا لجواز ان يكون على صورة القياس والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال وهذا
ثالثا لانه ليس على صورة القياس وانما هو بعد القياس والذي يليه الاحتجاج بتعارض
الاشباه وصار رابعا لكونه حجة عند بعض بخلاف الاستصحاب فانه حجة بالاتفاق والخلاف
في كونه دافعة او ملزمة والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع الفرق به لانه
وصف مجمع عليه وصار خامسا لظهور وقوع خطائه عند التامل بكونه عبارة عن نفس الدعوى
لكنه مقدم على ما يكون الوصف الذي يقع به الفرق مختلفا فيه فصار سادسا ومع ذلك
انه مقدم على الاحتجاج بما لا يشك في فساده على ما يدل عليه اسمه وما لا يشك في فساده
لا يكون اقل من العدم فكان مقدما على الاحتجاج بالعدم وهذه جملة سيأتيك تفصيلها
بوجوه ترتيبها • اما الاول اي عدم صحة القسم الاول وهو الاطراد فلانه لا يثبت به الا كثرة
الشهود بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة الشهادة بالنظر الى
نفس الوصف وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرار العبارة بل باهلية الشاهد
وعدالته واختصاص ادائه ولان الموجود اي وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع
اتفاقا فلا يدل على عليته اذ ذاك وعدم الحكم عند عدم الوصف قد يقع باعتبار انه شرط
لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح دليلا على صحة العلة واستوضح ذلك بقوله
الا يرى ان وجود الشي ليس بعلة لبقائه والا لما فني بعد الوجود فلم يصدق وحينئذ
فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه من غير نظر الى معنى اخر من تاثير او احالة والحاصل ان
الوجود لا يصلح علة لشي لان العلة لا بد وان يكون متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب
ولا يجوز ان يقال الوجود بالوجود متقدم على معلوله والا لزم ان يكون للوجود وجود اخر فيلزم
وقد عرف ذلك في علم اخر والعلل المؤثرة علل باعتبار التاثير لا باعتبار الوجود فيكون فيجوز ان
يكون علة في الغير ونوقض بما قالوا في مسئلة الرؤية ان العلة المطلقة للرؤية هو الوجود

واجيب بان المراد به ان الموجود قبل الرؤية شيء باعتباره لا انه موثر في الرؤية ولقائل ان
يقول هذا كله انما يلزم اذا اشترط في الوصف التأثير اما اذا لم يكن التأثير شرطا فلا يلزم ان
يكون الوجود علة بل يكفي ان يكون دليلا على كون الوصف علة والدليل لا يستلزم التأثير
والجواب انه قد ثبت ان العلة لا تكون الا بالتأثير والوجود لا يؤثر في غيره على ما مر
قوله وكذلك وجود الحكم استظهار لما تقدم بان عدم الاطراد ايضا وجودا وعدما لا يدل
على فساد الوصف وبيانه ان الحكم اذا كان موجودا دون العلة المعينة فذلك لا يدل على ان
هذا الوصف ليس بصحيح في العلية لجواز ان يكون ذلك الحكم موجودا بعلة اخرى واعتبر ذلك
بما اذا وجد الملك بدون البيع فان ذلك لا يدل على ان البيع ليس بعلة للملك لتخلفه عنه لجواز
ان يكون ثابتا بالهبة او بغيرها وذلك عدم الاطراد عدما واذا وجد العلة ولا حكم لها فانه
وذلك لا يدل على ان العلة قد انتقض لتخلف الحكم عنها لجواز ان يكون الحكم موقوفا على شرط
او وصف به تمام العلة فعدمه يستند الى فوات ذلك الوصف الذي ليس هو بعلة هو
مستقلة فلا يكون ذلك مناقضا واعتبر ذلك بما اذا وجد الايجاب والقبول اللذان هما
علة لثبوت الملك ولم يوجد الملك اما مطلقا لمصادفة المحل الذي هو ليس بمحل له واما في
الحال كما اذا كان مشروطا بالخيار للبائع فان ذلك لا يدل على ان الوصف منتقض لا يصلح
للعلية وهذا عدم الاطراد وجودا قوله ولا اثر له وقد دل على التعليل تخصيصا
يمكن ان يكون جوابا لسؤال تقريره اذا كان الوصف مذكورا والحال ان التعليل دل على العلة
فان تخلف الحكم عنه بعد ذلك كان ذلك تخصيصا للعلة ان لم يكن نقضا وانتم ما تقولون به
فقال ذلك ليس تخصيصا ايضا على ما سنبين في تخصيص العلل من ان ذلك من قبيل انتفاء الحكم
لانتفاء العلة لا من التخصيص وهذا هو المناسب للمقام والموعود بالبيان وقيل معناه ذكر
الوصف بانه علة والحال ان التعليل يدل على ان الوصف علة للحكم لا يكون تخصيصا له بل له
العلة لجواز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت بها عند عدم الوصف وهذا ايضا فيه مناسبة
للمقام لانه يكون نوع بيان تاكيدا ان وجود العلة صورة ولا حكم لا يدل على فساد العلة
المعينة ولكنه تاكيد وليس بالموعود به في هذا الكتاب ظاهرا وعلى هذين الوجهين يجوز ان
يعود ضمير ذكره عليه الى العلة على تأويل الوصف وقيل يجوز ان يكون ضمير ذكره للعلل الصائنة
للمصدر الى الفاعل ويكون ضمير عليه للعلة على تأويل الوصف قوله وقد دل على
التعليل مفعول الذكر اي لا يكون ذكر العلل هذا الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون
الوصف علة لكن لم يثبت لمانع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة لفوات
وصف منها وان كانت صورتها موجودة وقيل يجوز ان يكون الضمير في ذكره لفوات
الوصف من العلة وفي عليه للوصف الغائب منها فالواو للحال اي لا يكون ذكر فوات الوصف
من العلة مع ان التعليل دل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا فان من يجوز
تخصيص العلة يسميه مانعا تخصيصا ويقول امتنع الحكم لهذا المانع وهو فوات الوصف
لخلف فقال الشيخ ذكر فوات الوصف لا يصلح تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التخصيص
انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت الحكم لمانع ولم توجد العلة هنا
بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الغائب لتمامها فلا يكون فواته مانعا
مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها وهو ان يعد الوجه الثاني العذر من الاول
لانه لا اتصال له بالمبحث مع اشتماله على التكلف العظيم واذا ظهر هذا ثبت ان الاطراد وعدمه
وجودا او عدما لا يدل على صحة او فساد الا ان هذا يكفي الاطراد على بعض العلل فيكون الضا

اي طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه دورانه مع الوصف فكان
مقدما في اقسام الاحتجاج بلا دليل قال رحمه الله ثم التعليل بالنفي مثل قول الشافعي
في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية
ولا يلحق المبتوتة طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز اسلام المروي في المروي لانهما الا ان
لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر حجج على مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا
ولا يصلح حجة للاثبات الا ترى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر الا ان يقع
الاختلاف في حكم بسبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل قول محمد
في ولد المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه
المسلمون من خيل ولا ركاب لان ذلك لا يوجد بغيره فاما قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف
له اثر في صحة الاثبات بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
بل هو من جنس ما يثبت معها فصار فوق الاموال في هذا بدرجة ولذلك في اخواتها على ما عرف
ذهب الشافعي رحمه الله الى جواز التعليل بالنفي فقال في النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع
الرجال وعلل بانه ليس بمال فاشبه الحدود وقال في الاخ اذا ملك اخاه انه لا يعتق
عليه وعلل بانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم وقال المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق
في العدة كما لا يلحقها الاجنبية وعلل بانه لا نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة
واجاز اسلام المروي في المروي وهو ثوب منسوب الى بلد بالعراق على شط نهر
الفرات وعلل بانهما لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعني ان الموجب لحرمة النساء التي هي
من انواع الربوا الطعم والثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا
اختلف الجنسان قال الشيخ وهذا اي التعليل بالنفي في الظاهر حجج على مثال العلل
يعني الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها مؤثرة لكنه لما كان استدلالا بعدم
وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشيء وما كان كذلك لا يصلح حجة لاثبات
حكم الشرع فان قيل العدم لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع مطلقا او لاثبات الحكم الثبوتي فان
كان الاول فهو ممنوع لان عدم العلة علة لعدم المعلول وان كان الثاني فمسلم لكن ذلك لا يمنع جواز الاستدلال
به على الاحكام العدمية اجيب بانه لا يصلح حجة مطلقا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لثبوته
بالعدم الاصلي واستوضح الشيخ عدم جواز الاستدلال به بقوله الا ترى ان استقصاء
العدم اي عدم العلة لا يمنع وجود الحكم من وجه اخر لما قلنا ان الحكم قد يثبت بعلل شتى
الا ترى ان العدم ليس على حال لا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف اخر فكيف
يمنع العدم قوله الا ان يقع استثناء من قوله لا يصلح حجة وهو جواب عما يقال انكم قد
عللتم بالنفي في مواضع فان محمدا رحمه الله استدل في عدم ضمان ولد المغصوب بقوله
لانه لم يغصب الولد وفيما لا خمس فيه من اللؤلؤ بقوله لانه لم يوجف المسلمون عليه
من خيل ولا ركاب وتقرير الجواب التعليل بالعدم ليس بحجة الا في موضعين فيما وقع الاختلاف
في حكم بسبب معين كما في ولد المغصوب فان الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب
معين للضمان لا في مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل
به بالعدم واما ضمان المغصوب فبالغصب ليس الا وذلك لان عدم الجواز باعتبار
جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق فيما له سبب معين وفي حكم ثبت دليله بالاجماع
حال كونه واحدا لا ثاني له واذا كان الدليل بالاجماع واحدا لا تعدد فيه فقد انتفى احتمال
ثبوته بعلل شتى فانتفى الحكم بانتفاء الدليل مثل قول محمد فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ والعنبر

فان سبب الخمس في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب ولا يوجد بعد الفتح فينتفي
ذلك انتفى الخمس بالضرورة • قيل الواو في قوله وفي حكم ثبت دليله بالاجماع بمعنى او يعني او
في حكم ثبت دليله واحدا وليس بواضح فان المعنى ليس على احد الوصفين على البدل بل موضع
التعليل بانتفاء هذان الوصفان والفرق بينهما ان الاول انما يكون باعتبار تحقق الخصمين
وتسليمهما ذلك وهو قد يكون برايهما او براي احدهما واتفاق الاخر عليه والثاني ان
يكون باعتبار دليل خارجي ملزم كالاجماع وما ذكره الشافعي ليس من احد القبيلين لان قبول
شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع
ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في
صحة اثباته كشهادة النساء مع الرجال وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات يعني اذا طرات عليه شبهة بعد ثبوته كما اذا رجع الشهود بعد القضاء به
ولو كان مما يسقط بها لبطل القضاء بها كما في الحدود بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات
لثبوته بالاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان •
فيها شبهة يمكن الاحتراز عنها فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما
ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال قوله وكذا في اخواتها اي وكذا الحكم في مسئلة
النكاح في عدم امتناع قيام وصف اخر يثبت الحكم به وفي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة
واسلام المروي في المروي كلهم مسئلة النكاح واما مسئلة العتق فبالبعضية وان لم توجد
فقد وجدت القرابة التي صينت عن ادنى الذلين وهو ملك النكاح فانها اذا صينت عن ذلك
فلان تصان عن اعلاهما وهو الرق بالطريق الاولى واما في المبتوتة فلان النكاح وان لم يوجد
فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق يستغني عن زوال ملك النكاح حكما
فان الصريح يلحق الصريح ولا اثر له في الازالة فان الاول انعقد لازالة الملك فلا حاجة
الى انعقاد الثاني لها وكذلك لو طلقها رجعيا يبقى النكاح ولا يزول الملك فثبت ان حكمه
اللازم ليس زوال الملك بل حكمه اللازم ازالة حل المحلية اذا تم ثلثا وكذا امكن اعماله
في تفويت الحل بعد الابانة فوجب القول بصحته الا ان شرطنا العدة لانه لا بد من •
نوع ملك لنفاذ تصرفه عليها وذا يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى واما في
اسلام المروي وان لم يوجد الطعم والثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي
علة ربوا الفضل وانها تصلح علة لربوا النسيئة • قيل لا نسلم ان الجنسية احد
وصفي العلة بل شرط فلا يصلح علة • اجيب بان تمييز العلة عن الشرط انما هو بالتاثير
وقد ظهر تاثير الجنسية في اثبات التسوية على ما مر من قبل فيكون من العلة •
فان قيل سلمنا ذلك لكنها بعض العلة وليس للبعض حكم الكل فلا يثبت بها الحكم •
اجيب بانها بعض العلة في ربوا الفضل واما النسيئة فهو جميع العلة ولا بعد في
ان يكون بعض العلة في حكم وتمامها في حكم اخر • فان قيل فساد البيع لفوات القبض
لا لربوا النسيئة قلنا هذا فاسد في المناظرة لا يلتفت اليه على انه يفضي الى انكار
ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى قال ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة
ولان الصحابة اتفقت عليه فكان اثبت من ربوا الفضل قال رحمه الله واما
الاحتجاج باستصحاب الحال فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم •
وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم
وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب لكنه حجة دافعة على ذلك ذلك مسايلهم فقد قلنا في

الصلح

الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي بل صار قول المدعي •
معارضا لقوله على السوا والشافعي جعله موجبا حتى يتعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل
الصلح وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا تجب الشفعة الا ببينة • وقال الشافعي تجب بغير
بينة وكذلك الرجل قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى ادخل
ام لا ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا • الاستصحاب لغة طلب الصحبة يقال استصحب •
الكتاب وغيره وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على كونه ثابتا في الزمان
الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير وقيل الجهل بالمغير وقيل الحكم ببقاء حكم ثابت
بدليل غير متعرض لبقائه ولزواله محتمل للزوال وقد وقع الشك في زواله وهذا اشهر •
تفسيره الشيخ على ما سنذكره وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
بدليله في الماضي مصاحبا للحال ثم ان الحكم المطلوب ثبوته بالاستصحاب اما ان يكون •
عقليا او شرعيا والثاني اما ان يكون تابيده او توقيته منصوصا عليه او لا والثاني •
اما ان يكون باقيا بعد وفات النبي عليه السلام او لا فهذه اقسام اربعة الاول وهو
كل حكم عرف ثبوته او انتفاؤه وحسنه او قبحه بالعقل واجب العقل قيام دليل البقا وعدم المزيل •
قطعا • والثاني وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعي نص على توقيته او تابيده • والثالث
وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعي مطلقا عن التابيد والتاقيت وبقي بعد وفات النبي •
عليه السلام كذلك لما مر من قيام الدليل وعدم المزيل • واما الرابع وهو كل حكم عرف
ثبوته بدليل بعد وفات النبي عليه السلام ولم يظهر له مزيل فالاختلاف في عدم جواز •
الاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل واما الخلاف فيه بعد النظر
والاجتهاد بقدر الوسع في طلب الدليل فقال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
وجماعة من اصحاب الشافعي انه حجة ملزمة والاحتجاج به صحيح وهو اختيار صاحب الميزان •
وقال اكثر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر •
لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان • وقال القاضي ابو زيد والشيخان فخر الاسلام وشمس •
الائمة وابو اليسر ومن تابعهم انه لا يصلح للالزام ولكن يصلح حجة للدفع والشيخ اسند المذهب
الاول الى الشافعي وبين كيفية الاحتجاج به بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه يعني ثبوته •
بدليله ثم وقع الشك في زواله قوله كان استصحاب حال البقا يجوز ان يكون جزا
شرط مقدر اي فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقا ويجوز ان يكون خارجا مخرج التعليل
بحذف ما يدل عليه وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقا •
على ذلك اي على الثبوت دليلا موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا اراد به من ذكرنا
من اصحاب المذهب • الثالث ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون حجة للايجاب لكنه حجة دافعة
تدفع الزام الغير واستحقاقه فانت صير الاستصحاب باعتبار الخبر على ذلك اي على ما ذكرنا
من كون الاستصحاب حجة ملزمة عند الشافعي ودافعة عندنا ذلك مسايل الفريقين وصحح •
المذهب تفقه من مسايل الجانبين • قال فقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل
براءة الذمة التي هي الاصل لكونها مخلوقة كذلك حجة على المدعي بل صار دعواه ان المدعى به
حقي معارضا لانكار المنكر على السوا لكونه خبرا محتملا فكما لا يكون خبر المدعي حجة للالزام على المدعى •
عليه لا يكون انكاره حجة على المدعي في ابطال دعواه فلم يثبت براءة ذمته في حق المدعي بالانكار
فلم يفسد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالح اجنبي على مال جاز بالاتفاق فجوزنا الصلح

في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء اليمين قطعا للخصومة الا ان الحق يثبت عليه
لان خبر كل واحد حجة فلو لم يجز الاعتياض لكان قول المنكر حجة على المدعي ولقائل ان يقول
انكار المدعى عليه كاف في قيام المعارضة وبراءة الذمة تفيد الترجيح فكان الحق ما قاله الشافعي
ويمكن ان يجاب عنه بان كفايته مشروطة ببراءة الذمة ولهذا لو علم الدين بيقين لا يكون معارضا
فلا يقع به الترجيح والشافعي جعل الاصل الذي هو براءة الذمة موجبا اي حجة ملزمة حتى
تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح ولقائل ان يقول لو كان مجرد الانكار او
مع براءة الذمة او بشرطها حجة ملزمة مبطلة لدعوى المدعي لما وجب اليمين على المنكر
واللازم باطل فان الشارع اوجب اليمين عليه واما الملازمة فلان الدعوى قد بطلت
بانكاره وبراءة ذمته تخرج عن كونه مدعيا وعن المدعي لا يستحق اليمين وقلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري كون ما في يد الشفيع ملكا
له بان قال هو معك باجارة او عارية ان القول قول المشتري فلابد للشفيع من اقامة
البينة على ان ما في يده ملكه لانه متمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر
لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي تجب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح
للالزام ولقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان فليس لهذه
المسئلة اتصال بالبحث الا بمنع لكون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب
عنه بان الاستصحاب على ما فسره الشيخ بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع
الشك في زواله يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في زواله
في الحال ولهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله
في الحال ووقع الشك في زواله اي في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالبحث
فكان ايراد المسئلة الاولى باعتبار المعنى الاول والثانية بالثاني وهو يعرف فيما اذا اختلف
المستاجر وصاحب الطاحون في انقطاع الماء في موضعه وانما وضع المسئلة في الشقص
احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة عنده وكذلك اذا قال الرجل لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري ادخل ام لا ثم قال المولى دخلت
الدار وقال العبد لم ادخل فالقول قول المولى عندنا فلم يعتق العبد لان العبد متمسك
بالاصل وهو عدم الدخول فلا يصلح حجة على المولى وعنده يجعل كان العبد اقام بينة
على عدم الدخول فيعتق والقول قوله لما ذكرنا يعني ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة
قال رحمه الله واحتج بان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل ايضا الا يرى ان حكم
النص بقي بعد وفات النبي عليه السلام حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم على ان من تيقن
بالوضوء يكون متوضئا ولزمه اداء الصلوة بما علمه وان شك في الحدث واذا علم
بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له
او انما اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وانما بقي ملكه لعدم ما يزيله فقد
صلح حجة ومع ذلك قد صلح حجة موجبة ولذلك لو شهد شهود المدعي ان هذا الشيء كان
ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب
البقاء حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح ان يكون وجود شيء علة
لوجود غيره الا يرى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشرا لا يمنع حدوث الشرا ووجود
الملك لا يمنع الزوال وهذا لا يشكل الا يرى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا
ولنا ما دلت الدلايل موجبة قطعا بوفات النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ

لبقائه

لبقائه بدليل موجب لما فرغ من تصحيح المذهب شرع في بيان الاحتجاج على مذهب الفريقين احتج الشافعي
بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل والمقدم حق فالتالي كذلك اما حقية المقدم فظاهر واما
الملازمة فلا بينه بقوله الا يرى ان حكم النص بقي بعد وفات النبي عليه السلام حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك
الحكم لبقاء النص لا بعد وفاته عليه السلام واحتج ايضا باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء وشك بالحدث
لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بما علمه واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وليس ذلك
الا باستصحاب الحال ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان
يملكه وجبت الشفعة وما بقي ملكه الا لعدم ما يزيله وهو الاستصحاب وقد صلح حجة موجبة وكذلك
اذا شهد شهود المدعي ان هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه
لان البقاء غير الثبوت فلو كانت العلة الموجبة للشيء مبقية له لما تصور الافناء واللازم باطل لجواز انتفاء
بعد ولم يبين الشيخ هذا المعنى بقوله كالايجاد فانه علة لوجود الشيء ولا يوجب البقاء بدليل صحة الفناء
بيان الملازمة واضح فان الفاني المبقي مستحيل فزاد توضيحا بقوله وهذا لان ذلك اي البقاء بمنزلة الاعراض
تحدث فان البقاء عبارة عن الكون في الزمان الثاني والكون عرض لا محالة لانه زائد على الماهية على ما عرف
في موضعه ولا قيام له بنفسه فكان كالسواد والبياض الحاصلين في الجسم بعد وجوده وحينئذ لا يصح
ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره فوجود الحكم لا يصلح ان يكون علة لبقائه وهذا بناء على ان الوجود من
المحمولات العقلية وما كان كذلك لا يصلح علة لعرض والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق
متكلمي اهل السنة اما ان الوجود من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات
العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج والا لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون كذلك لان الوجود في
الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له
الوجود ولقائل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدعي لان المدعي ان المثبت ليس بمبق ولم يقل المبقي
هو الوجود حتى يتوجه الى نفيه ويمكن ان يجاب عنه بان قوله وهذا ليس راجعا الى قوله ان الدليل
الموجب للشيء لا يوجب البقاء بل هو اشارة الى ابطال جهة اخرى يوهم البقاء بعد الوجود وبيانه ان
البقاء معلول على ما هو المذهب الصحيح وحينئذ لا بد له من علة وهي اما المثبت او وجود الحكم فلما ابطل
كونها هو المثبت بالدليل الذي ذكره استشعر ان يتوهم متوهم ويقول ليس المبقي منحصرا فيما ذكرتم
لجواز ان يكون هو الوجود فقال وهذا اي تعرضنا للاستدلال بعدم موجبية الموجب للبقاء لان
الجهة الاخرى وهو كون الوجود علة للبقاء باطل مستحيل فلم يبق الا موجبية الموجب للبقاء وهو ايضا باطل
وفيه تلويح الى جواب عما قال الشافعي وقوله الاستصحاب لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او
العدم اوجب البقاء عند عدم المزيل فالحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا
فيبقى بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المزيل بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها
لا تستغني عن العلة في كل ساعة لتجدد وتعاقب الاجزاء اجاب الشيخ لما تبين ان البقاء بمنزلة الاعراض التي تحدث
بالتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير كالذي مر ذكره
فان قيل اذا طلب المجتهد المزيل فلم يظفر به حصل غلبة الظن بعدمه والدليل الظني حجة فيصح الالزام
به على الغير اجيب بانا لا نسلم ان كل ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره
كالقياس وخبر الواحد ولم يقم دليل ههنا قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن
الحاصل بالتحري فان قيل قد يقسم ان يكون الموجب للحكم منفيا او الوجود كذلك وليس ههنا الا ان
يكون ذلك قولا بانه ثابت بالدليل وهو مناقض لكونه بمنزلة اعراض تحدث على التوالي فلا يستغني عن دليل
اجيب بان البقاء بابقاء الله تعالى حقيقة كالوجود بايجاده تعالى الا ان للوجود سببا ظاهرا ايضا من
الدليل والبقاء ليس كذلك فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب لا على معنى

انه لا يحتاج الى سبق الصلاح استوضح الشيخ رحمه الله كون الموجب ليس بمبق باستصحاب العدم بقوله الا ترى
ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشرا لا يمنع حدوث الشرا فان الحال الايجابي لو كان باقيا بموجبه لكان
العدمي كذلك دفعا للتحكم بل اولى لذلك لان العدم لا يحتاج الى دليل فاذا لم يمنع العدم باقيا فلان
لا يبقى الوجود اولى بوجود الملك لا يمنع الزوال وهذا الذي ذكرناه لا يشكل الا ترى ان النسخ في ذلك
الشرع انما كان جايزا في حيوة النبي عليه السلام لما ذكرنا من ان الموجب لا يكون مبقيا ولما صار الدليل
موجبا قطعا بوفاته عليه السلام لعدم تقرر احتمال النسخ لبقائه بدليل يوجب البقاء وهو
تقريرها بقوله عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى
يوم القيمة او لو بعثه عليه السلام خاتم النبيين لا وحي بعده ولا نسخ بدونه قال رحمه الله
واما فصل الطهارة والملك بالشرى وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما ثبت
بدليله لان حكم الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته
صريحا لكنه يحتمل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة وقبل المعارضة له حكم التأبيد فكان البقاء
بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة النبي عليه
السلام انما بقيا ولكن احتمل التوقيت بنص في البقا احتمالا فاما حكم الوضوء والطهارة وحكم الحدث
فلا يحتمل التوقيت هذا الجواب عما استدل به الشافعي من مسئلة الطهارة والملك بالشرى
وشهادة شهود المدعي وتوجيهه انما ذكرت من المسائل ليس من جنس ما نحن فيه هو ما يكون ثابتا بلا
دليل وما ذكرتم ليس كذلك فان الشارع جعل شرع هذه الاشيا على وجه يبقى الى الدوام ما لم يعارضه
مناقض فان حكم الشرا الملك المؤبد وكذلك حكم النكاح والوضوء والحدث بدليل ان توقيته صريحا لا يكون
صحيحا فاذا قال اشتريت على ان يثبت الحكم سنة او سنتين او توضأت على ان تثبت الطهارة الى وقت كذا
او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا مثلا فسد العقد والشرط ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة
وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها لكن اي الملك وما اشبهه يحتمل السقوط مع كونه مؤبدا بالمعارضة
على سبيل المناقضة اي بعارض يناقض الحكم وينافيه كالفسخ للبيع والطلاق البائن للنكاح والحدث
للطهارة فقبل وجود المعارض له حكم التأبيد فكان بقاؤه بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على
الغير فان قيل ذكر الشيخ في باب محل النسخ ان الشرا يثبت الملك دون بقايه وذكر ههنا ان الثابت بالشرا
ملك مؤبد ولا تابيد بدون البقا فكان الشرا يثبت البقا وذلك مناقض اجيب بان المراد من قوله
الشرا يوجب الملك لا البقا انه يوجبه على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكن يوجب البقا على وجه يحتمل
طرو القاطع عليه فثبوت بقا الملك بالشرا ليس كثبوت الملك به فانه لا يحتمل الانتقاض في ثبوت
الملك لا محالة وفيه نظر لانه يفيد التفرقة بين ثبوته وبقايه وليس ذلك بمقصود وانما هو دفع ما يرد
عليه من اثباته البقا وعدمه والاولى ان يقال انما ثبوت الملك بالشرا فلا شك فيه واما معنى قوله
انه لا يوجب البقا فهو انه لا يوجبه على وجه لا يحتمل طرو القاطع عليه ومعنى قوله يوجب البقا بقا
يحتمل طرو القاطع عليه واذا ثبت ان ما ذكره من جنس الثابت بدليله فليس مما نحن فيه لان كلامنا فيما
ثبت بلا دليل كحيوة النبي عليه السلام المفقود فانه لم يجعل ثابتة في حق الارث من مورثه لان الدليل
لم يوجد في حق حيوته في الحال وكذلك الامر المطلق في حيوة النبي عليه السلام انما ثبت ولكنه احتمل
التوقيت بنص في البقا احتمالا لكن النص في حيوته عليه السلام كان موجبا قطعا وانما احتمل النسخ
ما لم يعلم الناسخ لان الابقا اصل في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يرتفع ما لم يعلم
انتساخه بخلاف مال الغريب فانه لم يكن ملكا له فلا يكون ملكا له باحتمال حيوته لكن انه هذا استصحاب
في العدم والامر المطلق في الوجود فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت لما ذكرنا والله اعلم
قال رحمه الله ولذلك قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه يصح على اختلاف

الاصلين

قول ح

الاصلين اما عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قائله وعلى قوله في البايع يرجع الى
ما عرف بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه فاما قول المشتري انه حر فليس يرجع الى اصل
عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه اي ولان استصحاب الحال ليس بحجة ملزمة عندنا وملزمة
عنده قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد الغير ثم اشتراه منه ان العقد صحيح بالنسبة الى البايع على
اختلاف الاصلين فكان له ولاية طلب الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه من غير هذا
الكتاب او من هذا الكتاب من جهة المعنى ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قائله اما البايع فلانه
في قوله بعت مستصحب للملك الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري
فلان قوله هو حر ليس مبني على دليل الا الاستصحاب فلا يتعدى الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه هو
فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع وذلك لا يجوز فعورض بان جوازه يستلزم تعدي قول
البايع الى المشتري من حيث وجوب الثمن عليه واجيب بان وجوب الثمن ليس باعتبار تعدي القول
اليه بل لان قوله في حق نفسه حجة فكان الثمن فدا وتخليصا للعبد ثم الولا لا يثبت في حق احد لان كان
في زعمه انه حر الاصل فان كان زعم انه حر باعتاق البايع فالولا موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن
نفسه فان البايع يقول ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري وهو يقول اعتقه البايع فالولا له فهو
فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولا له لان الولا لا يحتمل النقض
بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب واما على قول الشافعي فلان البايع يرجع في قوله بعت الى ما عرف
بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشرا او غيره يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة
على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري انه حر فليس براجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس له على
ثبوت الحرية دليل استصحبه بذلك الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع والله تعالى اعلم
قال رحمه الله واما الاحتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر ان غسل المرافق في الوضوء
ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في ... ما لا يدخل فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان
الشك امر حادث فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين فان قال لا ادري
فقد جهل وان قال نعم فقد لزمه التامل والعمل بالدليل وقيل الاحتجاج بتعارض الاشباه هو
ابقا الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما فمن ذلك مثل قول
زفر في غسل المرافق في الوضوء انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى
المسجد الاقصى فانه داخل في الاسرا وكما يقال حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل
كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وهذه الغاية تشبه بكل
واحد منهما لدخول حرف الغاية عليه فلشبهها بالاول يدخل ولشبهها بالثاني لا يدخل فليس
احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك قال الشيخ وهذا عمل بغير دليل
لان الشك حادث فلا يثبت بغير علة واعلم اني اذكر ترتيب ما ذكر في هذه المسئلة ليطابق ما ذكره الشيخ
ليظهر ما هو المراد من ذلك ذكر في بعض الشروح ناقلا عن التقويم والميزان ان الشك حادث فلا
يثبت بغير علة فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل وان قال دليله
دخول بعضها وعدم دخول بعضها فحال نقول له اتعلم ان هذا المتنازع من اي القسمين ام لا فان قال
اعلم لا يكون فيه اذا شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل
معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذورا لكن لا يصير حجة على غيره فمن يدعي عمر
انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا دليل وهذا كما ترى يدل على ان ... الشيخ
حال الاستفسار دليلا وما تقدم عليه دليلا اخر وفيه نظر وذلك لانه قال والشك امر حادث
لا يثبت بغير علة وهو يقتضي ان الشك اذا ثبت بدليل يكون قول زفر صحيحا وقد قطع النظر عنه

الاستفسار وجعله دليلاً اخر فتم الكلام على ان كل دليل تعارض الاشباه ودليل تعارض الاشباه دخول
بعضها وعدم دخول بعضها فاثبت دليل الشك فيكون دليلاً على عدم الدخول كما قال زفر وتعليل
توجيه قول الشيخ ان يقال والاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بعد
المعلول وما هو كذلك لا يكون علة فالشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بغير علة اما ان الحادث
بعد المعلول لا يصلح علة لذلك المعلول فثابت بالضرورة واما ان الشك امر حادث بعد
المعلول فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما حدث من دخول بعض الغايات
وعدم دخول بعضها فالمعلول اذن البعض علة الشك فلا يصلح علة الشك له لئلا يلزم تقدم
المعلول على علته • فان قيل يجوز ان يكون الشك معلولاً للدخول بعض الغايات وعدم بعض علة لعدم
دخول بعض اخر كالمرافق مثلاً فالجواب ان المرافق اما ان يكون داخلة في الواقع او غير داخلة فيه
بالصفة الحقيقية وعلى كل تقدير يكون من جملة العلة فلا يكون معلولاً له ويؤيد هذا ما ذكره
دليلاً انا بيان الاستفسار فانه لا بد وان يكون من احد القسمين فيسال عن علته بذلك فان قال
لا ادري فقد جهل وما ثبت جهلاً لا يصلح حجة وان قال نعم زال الشك ولزمه التامل والعمل
بالتامل فجوز ان يوجه فساد الاحتجاج بتعارض الاشباه على فساد الوضع فان الشك على
تقدير صلاحيته العلية انما يقتضي التوقف دون الميل الى احدهما فكان من قبيل اسناد خلاف
مقتضى الوصف اليه قال رحمه الله واما الذي لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق
فباطل مثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثاً
كما اذا مسه وهو يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهراً ولا باطناً ولا رجوعاً الى اصل وكذلك
قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل الكتابة لان اداء البعض البدل
عوض مانع عندنا فلا يبقى الا الدعوى • واما الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج الا
بانضمام وصف اخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه فباطل وذلك مثل قول بعض اصحاب
الشافعي في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثاً كما اذا مسه وهو يبول • قال الشيخ
وهذا ليس بتعليل لا ظاهراً ولا باطناً واختلف الناس في تفسير الظاهر والباطن ههنا فقيل
لا ظاهراً لانه ليس على موافقة العلل المنقولة من السلف ولا باطناً لانه لا تاثير لمس الفرج في نواقض
الوضوء كما اشار اليه عمر بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي وقيل لا ظاهراً اي لا قياساً جلياً
ولا باطناً اي لا قياساً خفياً يعني ليس بقياس ولا استحسان وقيل لا ظاهراً اي لا طرداً ولا باطناً
اي لا تاثيراً ويجوز ان يكون لا ظاهراً لان الظاهر هو ما يكون على صورة التعليل بذكر شيء لا يكون
هو الدعوى في اخرها وهذا ليس كذلك لانه اعادة بعض الدعوى فهو مس الفرج ولا باطناً
لان الباطن في التعليل ان يكون الوصف امراً يضاف اليه الحكم والدعوى لا يضاف الى جزئها ولا
رجوعاً الى اصل يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيساً عليه لزم قياس المس
على المس وان جعل المس مع وصف اخر لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل وذلك مما يفسد القياس
وكذا قولهم هذا يعني المكاتب الذي لم يؤد من بدل الكتابة شيئاً مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض الكتابة ثم اعتقه عنها لان هذا الوصف وهو اداء البعض البدل عوض مانع عن
التكفير عندنا ولم يوجد المانع في الفرع فيقع به الفرق بين الاصل والفرع ويبطل القياس فيبقى قوله
لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وذلك دعوى بلا دليل ومصادرة على المطلوب
قال رحمه الله واما الذي يكون تخلفاً فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق بالملك كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسداً كالكتابة
بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلاً • الاحتجاج بالوصف

الذي يكون تخلفاً فيه فاسد ايضاً وذلك مثل قول اصحاب الشافعي فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم واعلم ان الملك في القريب اقسام ثلثة فانه يوجب الاعتاق او لا يوجبه
وما لا يوجبه بالاتفاق وما اختلف فيه فالاول في قرابة الولاد والثاني في بني الاعمام ومن بمعناهم
والثالث فيما اذا كان ذا رحم محرم كالاخوة والاخوات ومن بمعناهم فعندنا يثبت العتق وعنده
لا يثبت ولا بد ههنا من بيان اصلين احدهما ان علة العتق عندنا المحرمية في القرابة وقد وجدت فيثبت
العتق وعنده الولاد ولم يثبت فلم يثبت • والثاني ان من اشترى اباه او ابنه ناوياً عن الكفارة يخرج به عن
العهدة عندنا ولا يخرج عنده واذا عرف هذا فاذا علل في عدم عتق الاخ على اخيه بالملك بقولهم انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم واذا علل في عتق الاب على الابن بانه شخص لا يصح
التكفير باعتاقه فيعتق عليه كالابن كان ذلك تعليلاً بوصف يختلف فيه اختلافاً ظاهراً فان عتق القريب
وان كان مستحقاً بالملك يتادى به الكفارة عندنا كما مر ولا بد من اقامة الدليل على ان حصول العتق في
الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكن الاستدلال بجواز الصرف على عدم وقوع
العتق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبراً فكان تعليلاً
بلا وصف حقيقة فكان فاسداً وكذلك تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع من التكفير فكان
فاسداً كالكتابة بالخمر فاسد لانه تعليل بوصف يختلف فيه اختلافاً ظاهراً فان عندنا الكتابة لا تمنع
جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او مؤجلة فيلزمه عليه اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة
مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل
يكون فاسداً • قال رحمه الله واما الذي لا يشك في فساده فمثل قول بعضهم ان السبع احد
عددي صوم المتعة فكان شرطاً لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلث احد
عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ولان الثلث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتادى
به الصلوة كما دون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج
وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم تكن النية شرطاً في ادائه كالقطع
قصاصاً او سرقة وهذا مما لا يخفى فساده • الاستدلال بما لا يشك في فساده لا يشك في فساده
وذلك مثل قول بعض اصحاب الشافعي في تعليل اشتراط قراءة الفاتحة في الصلوة ان السبع احد عددي
صوم المتعة فكان شرطاً لجواز الصلوة كالثلث يريد بذلك ان قراءة ثلث ايات في الصلوة شرط
عند ابي يوسف ومحمد فيقول هذه عبادة يشترط فيها العدد الثلث وكل عبادة يشترط فيها العدد
الثلث يشترط فيها العدد السبع فهذه العبادة يشترط فيها العدد السبع اما بيان الاولى فلانه
قائل به واما الثانية فكالمتعة فان المتمتع او القارن اذا لم يجد الهدي صام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجع فالواضح ان هذا الاستدلال لا يشك في فساده لبعد ما بين التمتع والصلوة ولكن ما وجب
في الصلوة من القراءة ركن من اركانها وما وجب في التمتع ليس كذلك ولكن ما وجب في التمتع متفرقاً في
وقتين وقراءة الفاتحة ليست كذلك ولكن ما وجب في التمتع انما هو مرة واحدة وقراءة الفاتحة في
الصلوة متكررة بعدد الركعات ولان ما وجب في التمتع الشكر بعد تمام العبادة وما وجب في الصلوة
من القراءة ليس كذلك فكان فاسداً من جميع الوجوه ولهذا لا يشك في فساده وللقائل ان يقول مشابهة
الشيء لا يلزم ان يكون مشابهاً من جميع الوجوه او من اكثرها وما ذكروا صورة قياس لا خلل فيها ولا في
مادتها فهو كقولهم في مسح الراس انه مسح وكل ما هو مسح لا يسن تكراره كمسح الراس لا يسن تكراره وان كان
مسح التيمم خلفاً عن مسح الراس ومسح الجبيرة يخالفه في انه عزيمة ومسح الخف خلف عن غسل الرجل
دون مسح الراس والاختلاف في هذه لم يجعله مما لا يشك في فساده فكذلك فيما قالوا والجواب انهما
مشتركان في كونهما مسحين متعلقين بالوضوء بخلاف ما ذكروا فانه لا اشتراك بين المقيس والمقيس عليه الا

في اسم الثلاث والسبع ونحو ذلك لا يثبت حكم شرعي لا يناط به هذا ان القياس الذي ذكروا يقتضي
ان يكون قراءة عشر ايات شرطا وهم ليسوا يقايلون به وكذلك قولهم ان الثلاث احد عددي مدة
المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ومعناه ان المقيم يمسح يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها
بالحديث فالثلاث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كما لا يصح بالعدد الاخر وهو الواحد
وكذلك قولهم ان الثلاث ناقص العدد عن السبع يعني كما ان ما دون الاية ناقص عن الاية فكذلك
فكذلك الثلاث ناقص عن السبع وكذلك قولهم هذه عبادة لها تحليل وتحريم وكل ما له ذلك كان من اركانه
ما له عدد سبعة كالحج وكذلك قول بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام يعني ان الوضوء فعل يقام
في اعضاء الوضوء وكل فعل يقام في اعضاء الوضوء لا يحتاج الى نية فالوضوء لا يحتاج الى نية اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فكقطع اليد والرجل قصاصا او سرقة والاشتغال ببيان فساد
امثال هذا مثل الاشتغال بتوضيح الواضح فساده ظاهر ولقايل ان يقول ما الفرق بين قولكم الما
مزيل بطبعه وكل ما هو مزيل بطبعه لا يحتاج في عمله الى نية اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فكما في ازالة النجاسة العينية وبين ما ذكروا من قولهم الوضوء فعل يقام في اعضاء الوضوء والجواب
ان تعليلنا تعليل يوافق العلل المنقولة عن السلف بل هو منصوص عليه فان النبي قال ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه علل بمعنى مؤثر وهو ان الماء مزيل بطبعه حيث جعل الما
متوسخا بالمضمضة من غير ان يكون فيها نية ولا يكون ذلك الا اذا زال شيا من الحل والفرض
عدم النية حيث اطلق الكلام وليس ثمه شي اخر سوى الطبع فدل على انه مزيل بطبعه بخلاف ما ذكروا

قال رحمه الله واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة
لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار فهذا لا يحتمل وجوده ولا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار
دليلا قيل المسؤل عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ينقسم اقساما من لا يطلب
منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لي بحكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب
منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو
مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعوا غيره اليه فان العلما
اختلفوا فيه فان اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة
والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد بقول الشيخ فقد جعله بعضهم حجة للنافي اي على
خصمه وقال بعض العلما يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال
بعضهم لا دليل حجة دافعة لا ملزمة وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي
ولا في الاثبات كذا في التقويم واصول شمس الايمة وغيرهما احتج الاولون بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما الاية وجه الاستدلال ان الله تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفا
الحرمة عن غير الاشيا المذكورة في الاية وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالنفي والنفي عدم اصلي
والعدم ليس بشي فلا يحتاج الى دليل بخلاف الثبوت فانه لكونه عارضا يحتاج المثبت الى الدليل
واحتج الفارق بين العقلي والشرعي بان مدعي النفي والاثبات العقليين يدعي حقيقة الوجود والعدم
فيطالب بالدليل واما في الشرعيات فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا فيطالب بالدليل واما
النافي فانه ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يحتاج الى الدليل واحتج الفريق
الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود فاما من ادعى دليل الوجود فلا يكون حجة عليه
لان العدم اصل المعتبر بدليله وهو يدعيه فيكون حجة في حق نفسه دون صاحبه واحتج الجمهور
بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان
كنتم صادقين وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين قالوا ذلك القول نافيا

دعوى المسلمين

دعوى المسلمين واثبتوا دخول اليهود والنصارى ثم امر نبيه عليه السلام ان يطلب البرهان على النفي
والاثبات جميعا كذا في عامة الكتب وفيه بحث اما اولا فلما نقلنا في تحرير المبحث وتقرير الاقوال
ان النفي الذي لا يحتاج فيه الى الدليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعي نفي الحكم
مذهبا ويدعوا غيره اليه لا النفي الذي يكون حكما سلبيا كعدم الجواز وعدم الدخول وغير ذلك
وليس النفي في الاية من ذلك بل هو من القبيل الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعي واما ثانيا فلجواز
ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفي جميعا فان قيل معنى قوله تعالى لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى اجيب بان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال وفي ذلك
ضعف لا يخفى على المحصل وعن هذا عدل الشيخ عن الاستدلال الى بيان بطلان الاستدلال به فقال
وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل نفي لدليل ونفي الشي لا يكون نفسه ونبه على ذلك بما هو اقرب
الى الذهن بقوله لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا لا يحتمل وجوده اي وجود الرجل في الدار
فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا قيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة لعدم الواسطة بين النفي والاثبات واجيب بان لا دليل ليس بمقتض
على نفي الدليل المثبت بل معناه عدم الدليل على حكم الله تعالى في الحادثة نفيا كان او اثباتا
وهذا الذي ذكره الشيخ يصلح دافعا لجميع ما ذكر فيه من المذاهب فلهذا اقتصر عليه والله اعلم

قال رحمه الله ولا يلزم ما ذكره محمد في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه
قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الما ولا خمس في الما يعني ان القياس نفيه ولم يرد اثر يترك
به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ولان الناس
تفاوتوا في العلم والمعرفة بلا اشتباه فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك
الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو
الشارع فنفيه دينه بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر
فان صفة العجز لازمة لهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شي نسب الى السفه والعته ولما
ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل هذا نقض اجمالي فانه لما قال
لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا اورد عليه ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه واستدل على ذلك
بقوله لانه لم يرد فيه الاثر واجاب بقوله لانه قد ذكر يعني محمد انه لم يكتف على الاستدلال بالنفي
بل ذكر ايضا حديث حكي عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر بمنزلة السمك فقلت وما بال السمك لا يجب فيه
الخمس قال لانه بمنزلة الما ولا خمس في الما ومعنى كلامه ايضا ان عدم الخمس في العنبر ليس لعدم الاثر
لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب فيه الخمس فيجب العمل بالقياس وهو
انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ومعناه ان خمس المعادن انما اخذ من خمس الغنايم وانما يجب
الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل
والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الما يمنع قهر غيره
على ذلك الموضع فكان القياس نافيا لوجوب الخمس في العنبر فكان العمل بالقياس وليس ذلك احتجاجا
بلا دليل ولما فرغ من جواب النقض ذكر دليلا اخر وهو على ان لا دليل لا يصلح دليلا بقوله ولان
الناس تفاوتوا في العلم والمعرفة بلا اشتباه قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فقول القايل لم يقم
الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة وهاهنا بحث لا بد من ذكره وهو ان
المناسبة بين العالم والمعلوم لا بد منها فمهما كانت المناسبة بينهما اكثر كان العلم اقوى ولهذا كان
الانسان في زمان نموه لا يدرك ما يدركه كاملا في اخر كل ساعة من الزمان لان ذلك لحقارته
بعد المناسبة عن مدركه الذي هو النفس الناطقة ولذلك قد يعجز عن معرفة احد الاشيا البعيد

ما بينهما من المناسبة فاذا كل عقل كان اكثر مناسبة بالمعلومات كان اعلم بها فلا عزو ان يكون شخص
يعجز عن ادراك دليل وغيره قادر عليه فالاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة لجواز كون القصير من
المستدل لبعد مناسبة ما بينه وبين مدركه ولهذا صح هذا النوع يعني الاحتجاج بلا دليل من
صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع وهو الاعلم مطلقا فيكون
بالعدم دليلا قاطعا على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز بخلاف البشر فان صفة العجز
تلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه والعته ولم يناظروا من شرع في
العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل وحاصل الكلام ان من احتج بلا دليل لحاله لا يخلوا
عن احد الشيئين اما انه يدعي معرفة كل شيء وانه لا دليل في الواقع فهو سفيه لا يناظر واما انه قد
يضطر الى التقليد وذلك حرام وذلك لان التقليد احتجاج بلا دليل لعدم العلم بالموجب لا لعدم
العلم بالنفي عن سببه فانه ما لم يحصل للمقلد معرفة بالنفي عن ضرورة واستدلال كانت حاصلة
بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال الا التقليد وهذا اذا كان التقليد معرفا فجعل القول
قلادة في عنقه بلا دليل واما اذا كان معرفا فجعل قول الغير قلادة في عنقه من غير دليل فيكون معناه
ومن جوز العمل بلا دليل اضطر الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل وقد ذم
الله تعالى اقواما باتباع الآباء بغير الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال بقوله انا وجدنا
آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون ولا يلزم اتباع صاحب الوحي ورجوع العامي الى قول
المفتي والقاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال
وقيام المعجزة على صدقه يوجب تصديقه وكذا قول الاجماع بالنص ووجوب قول المفتي والشاهد
بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة هاهنا والله تعالى اعلم

قال رحمه الله باب حكم العلة

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا ان التعدية
حكم لازم عندنا جائز عند الشافعي لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه فقال
فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت الحكم فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطأ اما اشتراط ان لا يكون فيه نص فلما تقدم من انه ان كان فيه نص يلزم منه
اعتبار الاضعف مع وجود الاقوى لان كان موافقا او اعتبار ما يضاد النص واما الثبوت بغالب
الرأي فلان القياس حجة ظنية وسنذكر ان المجتهد يخطئ ويصيب وما ذلك الا لانه لا يفيد القطع
واما قال الحكم الثابت بتعليل النص ولم يقل بالقياس لانه لا خلاف ان حكم القياس هو التعدية
وانما الخلاف في التعليل فان قيل كلام الشيخ هاهنا يناقض ما تقدم من جعل التعدية شرطا للقياس
فان شرط الشيء يسبقه وحكمه يعقبه وسبق الشيء على الشيء يناقض تأخره عنه اجيب بان المراد من
كونها شرطا انها شرط للعلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس قوله وقد ذكرنا يعني في
باب الشروط ان التعدية حكم لازم عندنا خلافا للشافعي وذلك بناء على ان الحكم في المنصوص عليه
ثابت بالعلة عنده والنص معرف لثبوت الحكم بها لانه لو لم يضف الحكم الى العلة في النص لم يمكن
اثباته في الفروع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور
تعلق الحكم بالوصف كما في العلة القاصرة والعلة المنصوصة وفيه نظر لان الحكم ليس بثابت بتلك
العلة بل بالمحل وعندنا الحكم فيه ثابت به لا بالعلة لما ذكرنا آنفا وحينئذ لم يفد التعليل بلا
تعدية فكان لغوا وهذا انما يستقيم على القول الصحيح وهو ان لا يجعل التعليل اعم من القياس اما اذا
كان فان التعليل حينئذ قد ينفك عن التعدية كما تقدم قال رحمه الله واذا ثبت ذلك
قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه

واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة هذه
والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل لان التعليل شرع بدرك الاحكام الشرع على ما بينا وفي
اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع وفي اثبات الشرط ووصفه ابطال الحكم ورفعه وهذا
نسخ ونصب احكام الشرع بالرأي باطل ولذلك رفعه وما القياس الا اعتبار بامر مشروع في
التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه
كلها فلم يبق الا الرابع اي اذا ثبت ما قلنا من كون التعدية حكم التعليل قلنا ان جملة ما يعلل له
اي جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه
واثبات الحكم او وصفه والرابع التعليل للتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة
واما الاولى متعلق بمحذوف اي ثابت بسببه والثانية متعلق بقوله معلوم وفصل القسم الرابع
بالتصريح بالذكر لانه هو المقصود من التعليل وهو للاقسام الثلثة الاول باطل فاعلم ان ما
يتصور اثباته او نفيه على هذه اقسام قسم جائز بالاتفاق وقسم بخلافه بالاتفاق وقسم فيه اختلاف
اما الاول فهو اثبات الحكم بطريق التعدية الى فرع من اصل بالشرائط المذكورة عند القائلين
بالقياس والثاني اثبات السبب او الشرط او العلة او اوصافها او الحكم ابتداء بالرأي من غير تعدية
الى اصل والثالث اثبات السبب او الشرط او الموجب بطريق التعدية من اصل منعه المحققون
من اصحاب الشافعي وباطنه مذهب عامة اصحابنا وجوزه اكثر الاصوليين واختاره الشيخ واليه
اشار في آخر الباب بقوله نعلم ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل
لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية واستدل على ذلك بقوله لان التعليل وتقريره ان التعليل
لاحكام الشرع واحكامه بالرأي ابتداء باطل اما ان التعليل لاحكام الشرع فلما بينا في اول
باب القياس ان التعليل شرع بدركا لاحكام الشرع واما ان احكام الشرع بالرأي ابتداء باطل
فلان في ذلك تشريعا والتشريع لله لا الى العباد وفي اثبات الموجب ووصفه اثبات الشرع اما في
اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات وصفه فلان الموجب لما اجمل به وقد كان اثباتها بالتعليل
ابتداء عن لو اثباته اصلها فكان نصب الشرع بالرأي ابتداء ونصب احكام الشرع بالرأي باطل
قوله ولذلك رفعه متصل بقوله وفي اثبات الشرط ووصفه ابطال الحكم ورفعه لان الحكم
بدون الشرط يكون ثابتا مطلقا وعند ما شرط له شرط تعلق به ولم يوجد بدونه فكان اثباته
بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا واما في اثبات وصف الشرط فلان الوصف بمنزلة الشرط
كما تقدم فيتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات وصفه رفعا للحكم ونسخه وذلك
باطل قوله وما القياس الا اعتبار بامر مشروع تاكيد لقوله وكذلك رفعه ومعناه رفع
الاحكام المشروعة بالرأي ليس حكما مشروعا وما القياس الا الاعتبار بامر مشروع ولكن في عبارته
تجوز لان القياس لا يكون بدون اصل اصلا ومتى كان لرفع الاحكام المشروعة اصل يرجع اليه لا يكون
ممتنعا كما سنذكره لانه لا يجوز ان يجعل القياس يعني التعليل مجازا الا ان التعليل حينئذ اما ان يكون
بمعنى القياس او اعم منه والاول لا مانع من الحمول اليه والثاني لا يستلزم الاعتبار بامر مشروع
ثم قال وبطل التعليل لهذه الاقسام جميعا وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي
والتعليل لاحكام الشرع ولما كان علة بطلان نفيها علة بطلان تعليلها كما رأيت عطف الثاني
على الاول بلفظ الماضي واذا بطلت هذه الوجوه كلها لم يبق الا الرابع وسنذكر ان شاء الله واحتج
المانعون مطلقا بانه لو جاز التعليل للتعدية في الاسباب والشرط لكان جامع بين الاصل والفرع
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حينئذ يكون قياسا فلا بد له من ركنه وهو
الوصف الجامع بينهما واما بطلان اللازم فالمستلزمه الخلف وبيانه انا اذا قسنا اللواطة على

الى نماثلا في السببية بمعنى جامع كان الموجب للحل ذلك المعنى المشترك واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه لما استند الحكم الى المشترك استحال اسناده الى خصوصية كل واحد منهما لانه يلزم
منه بطلان القياس واما بطلان اللازم فلانا فرضناه سببا وهو ان لا يكون حينئذ سببا
هذا خلف والجواب بمنع الملازمة فانا لا نسلم انا لو قسنا اللواطة على الزنا بمعنى جامع كان الموجب
للحد ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية كل واحد من الوصفين والمعنى الجامع انما اشترك
في سببية الحكمة التي هي مستندة اليه فانها موجب هذا القياس واما الحكم الذي هو الحد فليس
بثابت بالقياس حتى يستند الى المعنى الجامع قال رحمه الله واما تفسير القسم الاول
فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا الخلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته
بالرأي فلا يصح بالرأي وانما يصح الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك اختلافهم
في السفر انه يسقط شطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسئلة
الجنس انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة ووجدنا
هذا حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في النسيئة
شبهة الفضل فهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي
العلة فاثبتناه بدلالة النص وكذلك فعلنا في السفر لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى
تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض فلا يصح رده ولان القصر تعين
تخفيفا بخلاف الفطر في السفر ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا ونفعا من صفات الالوهية
دون العبودية على ما عرف بحدود دلالات النصوص اي بيان مثال القسم الاول فمثل قولهم
يعني اختلاف العلماء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا وهذا الخلاف اي اختلاف منهم
وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأي لانا لا نجد اصلا
نقيسه عليه ولا نعيد بالرأي ايضا لان النافي يتمسك بالعدم الاصلي فعليه الاشتغال
بفساد دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال
بالتعليل لتثبيت العدم به فظاهر الفساد وانما يجب الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وكذلك اختلافهم في السفر انه يسقط شطر
الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس لان المثبت ليس له اصل يقيسه عليه والنافي في تمسكه
بالعدم الاصلي حاله ما تقدم فلابد من التكلم في كل واحد بما يتعلق بالنص اشارة كانت او دلالة
او اقتضاء كما قلنا فيما مر ان علة حرمة ربوا الفضل القدر والجنس استدلالا بالنص لا بالتعليل
ووجدنا هذا المعنى حرمة الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته بالنص وهو ما روي ان النبي عليه
السلام نهى عن الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا
على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب ظنهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم
تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز لعدم تحقق الفضل وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو
الحلول اي النقد المضاف الى صنع العباد لان النقد خير من النسيئة وهو شبه المال ولهذا يزداد
المال به في مقابلته حتى يزداد الثمن اذا كان نسيئة ولم يسقط اعتباره وان كان فضلا من حيث الوصف
كالجودة لكونه حاصلا بصنع العباد والاحتراز عنه ممكن بخلاف الجودة لكونها حاصلة بصنع الله
ففي اعتباره حرج عظيم والاحتراز عنه غير ممكن والى هذا الفرق اشار بقوله المضاف الى صنع العباد
وقد وجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهو احد وصفي العلة لان العلة
الثابتة القدر مع الجنس فالجنس شطر العلة وله حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث
الشطر للاخر فكان دائرا بين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فالعقد عليه لثبوت

شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة فاثبتنا هذا الحكم
وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بدلالة النص واثبتنا
كون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص فان النص لما اوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة
الفضل دل على سببية الجنس لحرمة النسيئة هذا ما ذكر في توجيه قول الشيخ وفيه نظر لان
الجنس بانفراده اذا وجد من كل وجه فكيف يجوز ان يكون شبهة العلة باعتبار انه شطر العلة وانما
اذا كان له شبهة الوجود لا حقيقته ولا نسلم ان فيه شبهة العلية ولعل الاولى ان يقال
في توجيهه ان الشرع في بيع هذه الاشياء اوجب التسوية صورة بقوله عليه السلام كيلا بكيل فان
الكيل هو المسوي صورة ومعنى بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة فان الحنطية هي المسوية معنى
والفضل كما يتحقق بحسب الصورة يتحقق بحسب المعنى فوجب التسوية من الوجهين احترازا عن النوعين
من الفضل ويدل هذا على ان العلة لهذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال عليه السلام في اخر الحديث
واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فاسقط احد الحكمين وهو التسوية
صورة عند انتفاء احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الاخر وهذا قد دل على ان حكم قوله اذا
اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه وهو فضل
النقد فان علة هذا الحكم كون هذه الاشياء متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة
لا من حيث المعنى فان الكيل المسوي صورة لما اوجب هذا الحكم اي حرمة فضل النقد فلان يوجبه
الجنس المسوي معنى اولى لانه مسوي من حيث المعنى والنقد ايضا فضل من حيث المعنى فقد دل الحديث
بدلالته على علية الجنس وثبت باخر الحديث ان الحكم الاول وهو حرمة الفضل يتعلق بوصفين
والحكم الثاني يتعلق بكل واحد من الوصفين فاطلاق شبهة العلة عليه بالنظر الى المجموع لا الى
نفسه وعورض بان حقيقة الفضل الخالي يحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا يحرم شبهته
بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم
قوله عليه السلام وكذلك فعلنا في السفر يعني حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالتعليل
كذلك حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة لا بالتعليل واستدل على ذلك
بوجوه ثلثة الاول بالحديث وذلك لان النبي عليه السلام قال ان الله تصدق عليكم بصدقة
فاقبلوا صدقته ووجهه ان هذا تصدق بما لا يحتمل التمليك وما هو كذلك فهو اسقاط محض
لا يصح رده فهذا التصدق لا يصح رده اما انه لا يحتمل التمليك فظاهر واما انه يكون اسقاطا
محضا فلانه كالتصدق بطلب القصاص فلا يكون القبول من شرطه ولا يرتد بالرد لا سيما اذا
صدر من صاحب الشرع الواجب الامتثال وهذا بخلاف ابراء الدين فانه يتوقف على القبول ويرتد
بالرد لوجود معنى التمليك فيه والثاني قوله ولان القصر تعين تخفيفا يعني ان السفر من اسباب
التخفيف كرامة من الله تعالى ووجه التخفيف متعين في القصر بالضرورة بخلاف الفطر في السفر
فان التخفيف غير متعين في الافطار اذ في الصوم ضرب تيسير ايضا لانهما سيان كما في باب العزيمة
والرخصة والثالث قوله ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا يعني مصلحة ونفعا يعني جلب
منفعة وفي بعض النسخ رفقا من صفات الالوهية فان الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
اليه دون العبودية اذ العبد يختار ما فيه رفق ونفع له وههنا لطيفة لا باس بالتنبيه عليها
قال النبي عليه السلام انه ليس احد اغير من الله ومن غيرته حرم الفواحش وحكم الغيرة ليس مجرد التلبس
بالفعل المحرم فقط بل الموجب هو التلبس بصفة المشاركة لمقام الربوبية بالاطلاق في التصرف
ومباشرة الفاعل كل ما يريده فانه الذي يفعل ما يشاء دون حجر ولا منع ومن سواه فالتقيد والحجر
لازم له فمن رام الاطلاق في التصرف بمقتضى الارادة فقد رام مشاركة الحق في اوصاف ربوبيته

ونازعه كبرياه فلا جرم كان ذلك سببا لظهور حكم العزم المستلزم للغضب فالعقوبة وللسبب الكامل
الصلوة وقول اصلا لانه يتعلق به ثواب لم يكن في العصر فكان اختيارا مطلقا نازعا الى الشركة ولا
يجوز للعبد ذلك بهذه المعاني التي ذكرناها في اثبات الموجب دلالات النصوص لنسبت بالقسمة
قال رحمه الله واما صفة السبب فمثل صفة السوم في الانعام اشتراطا لا ومثل صفة
الحل في الوطي لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة وفي صفة
اليمين الموجبة للكفارة • واما اثبات صفة الموجب ابتدا فمثل صفة السوم فان الغانم
شرطها لوجوب الزكوة اشتراط صفة النمو الحقيقي او التقديري في اموال التجارة • وقال
مالك لا يشترط ذلك واوجب ذلك الزكوة في اموال الغنم والابل المعلوفة ولا يصح التكلم
فيه نفيا كان او اثباتا بالراي فانما نتكلم بالنص فاستدل مالك باطلاق قوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة وبقوله عليه السلام لجذع من الابل الابل وبقوله عليه السلام خذ في اربعين
شاة شاة وبقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة من غير تقييد واستدل العامة بقوله
عليه السلام ليس في الابل الحوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة وبقوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار والعمومات المذكورة خص
منها ما دون النصاب والرجح بالوجوب للاحتياط ومثل صفة الحل في الوطي لاثبات حرمة
المصاهرة شرطها الشافعي بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم لا بالتعليل وجعل
الزنا سببا بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبالاستدلال فان الزنا سبب
الولد وهو الاصل في استحقاق هذه الحرمة كالوطي الحلال فيلحق به دلالة كما مر ومثل اختلافهم
في صفة القتل الموجب للكفارة فان الشافعي جعله سببا بصفة انه حرام فيلحق به الخطا العمد
بالولاية وهي دلالة وجعلناه سببا بصفة كونه خطا لاشتماله على الوصفين الحظر
والاباحة ولا يجب في العمد لعدم جهة الاباحة فيه فيتكلم فيه بالدلالة لا بالتعليل ومثل
اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة انها بصفة العقد او بصفة تجب في الغموس كما في
المعقودة وعندنا بصفة العقد لتكون مشتملة على صفتي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس
لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالتعليل وقد مر الكلام فيهما قال رحمه
الله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية في الذبيحة ومثل صوم الاعتكاف
ومثل الشهود في النكاح ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي والاختلاف في صفة
مثل صفة الشهود في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود موصوفون بكل وصف
وكقولنا ان الوضوء شرط يحتاج الى النية • واما اختلافهم في الشرط فكاختلافهم في شرط
التسمية لحل الذبيحة فعندنا هي شرط فلا يوكل متروك التسمية عامدا وعند الشافعي ليست
بشرط بل الشرط الملة لا غير فقد تقدم الكلام فيه ومثل اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف
فان الصوم شرط عندنا لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم خلافا له ومثل الشهود
في النكاح فانه شرط عند العامة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه
شرط الاعلان ومثل اشتراط قيام ملك النكاح لوقوع الطلاق حتى لا يقع الطلاق في العدة في الطلاق
البائن عند الشافعي وعندنا الشرط اما النكاح او العدة فيبقى المحل صالحا بعد الطلاق في العدة بعد
البينونة محلا له لقوله عليه السلام المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة واما في الطلاق
الرجعي فانها بقي محلا له بالاتفاق اما عندنا فلبقا الحل واما عنده فلبقا اصل الملك وقال بعض
اشتراط النكاح لصحة اليمين بالطلاق وهو التعليق وهذه كلها شروط لا يجوز تعليلها ولا اثباتها
بالتعليل بل يكال بالنص او اشارته او دلالته واما الاختلاف في صفة الشرط فمثل اختلافهم

في صفة الشهود في النكاح فان الشافعي يشترط الذكورة والعدالة فيهم حتى لا ينعقد النكاح بشهادة
رجل وامراتين ولا بشهادة فاسقين وعندنا لا يشترط فينعقد بشهادة رجل وامراتين وبشهادة
الفساق كما ينعقد بشهادة الرجال الموصوفين بالعدالة • استدل الشافعي رحمه الله على ذلك
بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة و
لفظ التثنية تشير الى نفي شهادة النسا فان عدد الاثنين لا يكون الا من الرجال واستدل
اصحابنا على نفيهما باطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين الاية وباطلاق قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود ومثل قولنا ان الوضوء شرط للصلوة بغير النية اذا لم يرد به القربة مستدلا
في ذلك بدلالة الاجماع فانه لو صلى صلوات كثيرة بوضوء احتياطا بالاجماع فلو كانت صفة القربة
شرطا فيه لكان نية كل صلوة وا ذا ادتها عند الوضوء شرطا ولما لم يشترط علم ان صفة القربة
ليست بشرط وفيه نظر لان الوضوء الواحد شرط فكذلك النية الواحدة بالجميع ولان دلالة هذا
الاجماع ليس من اشارة النص ولا من دلالته ولا من اقتضائه والاولى ان يستدل على ذلك باية الوضوء
فانها باطلاقها تقتضي جواز الوضوء بلا نية قال رحمه الله واما الاختلاف
في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار
البدن • واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة فانها غير مشروعة عندنا
خلافا للشافعي ولا يمكن نفيها ولا اثباتها بالتعليل فتمسك الشافعي بقوله عليه السلام صلوة
الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري انه عليه السلام
من احب ان يوتر بركعة فعل • واستدل اصحابنا بما اشتهر عنه عليه السلام انه كان يوتر بثلث
ولا يسلم الا في الاخيرة وبما روي انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزت
ركعة قط ومثل اختلافهم في صوم بعض اليوم فانه مشروع عند القاساني من اصحاب الشافعي
حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عنده واعتبره بيوم الاضحى وبتعليل الصدقة
فانه مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة قربة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة
كما في الكثير اما الصوم فقربة لقهر النفس عن اقتضا الشهوة فيتقدر بوقت ممتد وهو النهار من اوله
الى اخره فلا يمكن صفة القربة فيما دونه بالقياس والاستدلال في اول يوم الاضحى ليس بصوم
وفي هذا البيان نظر لان الشيخ بصدد ان يبين ما اختلفوا فيه وكل منهما قال بالنص لا بالتعليل
وهذا ليس كذلك • وقيل يجوز ان يكون مراده ان الصوم بعض اليوم مشروع لكن بشرط عدم
الاكل في اول اليوم حتى لو نوى قبل الزوال وبعده في قول يصير صائما من حين نوى وعندنا ليس
بمشروع ومثل اختلافهم في حرم المدينة فان الشافعي جعل لها حرما كحرم مكة وعندنا لا حرم
للمدينة وهو مما لا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل بالنص فاحتج لذلك بقوله عليه السلام ان
ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة وقوله عليه السلام اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع
عضاهها او يقتل صيدها • واستدل اصحابنا بما روي عن عايشة انها قالت كان لآل محمد وحش
يسكونها وقوله عليه السلام يا ابا عمير ما فعل النغير والنغير كان طايرا يمسكه ابو عمير وقد انعقد
الاجماع على جواز دخولها بلا احرام والاحاديث المروية فيه محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات
الاحكام ومثل اختلافهم في اشعار البدن وهو ان يضرب بالرمح في احد جانبي سنام البدنة حتى
يخرج الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم بها انها هدي والاشعار الاعلام لغة
والبدن جمع بدنة وهي الناقة او البقرة تنحر بمكة وتقع على الذكر والانثى فهو مكروه عند ابي حنيفة
حسن عند صاحبيه سنة عند الشافعي ولا يصح الحكم فيه بالراي بل المرجع فيه الاخبار فانه روي انه
عليه السلام اشعر وهو يدل على سنيته لانه تعذيب للحيوان لمجرد الاباحة فكان بحسبه وروي

عن ابن عباس انه قال ان شيت شعرت وان شيت لا وهذا يدل على انه حسن تركه لا بيض • وروى عن
عايشة ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر النبي كيلا ينالها ايدي المشركين ولذا لدى من ابن عباس •
وهذا يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب حيوان فيكون مكروها
قيل والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار زمانه لانهم كانوا
يبالغون فيه بحيث يخاف فيه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فكرهه سدا لهذا الباب على العامة
قال رحمه الله واما صفته فمثل الاختلاف في صفة الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة
وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفا وكاختلافهم في كيفية وجوب المهر
وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه ام متراخ الى قطع المجلس • واما الاختلاف في صفة الحكم فمثل
الاختلاف في صفة الوتر واجبة هي ام سنة ولا مدخل للراي فيه فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله
عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر • وقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم
يوتر فليس منا وقالا هو والشافعي انه سنة لقوله عليه السلام ثلث كتبت علي وهي سنة لكم
الوتر والضحى والاضحى • ومثل اختلافهم في صفة الاضحية فعندنا هي واجبة لقوله عليه السلام
ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم ومن وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا • وقال الشافعي
سنة لقوله عليه السلام فانها سنة ابيكم ومثل اختلافهم في صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة
كصلوة العيد وعند الشافعي فريضة كالحج لقوله عليه السلام العمرة واجبة ولنا ما روى انه
عليه السلام سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لك • وما روى ابو هريرة انه
عليه السلام قال الحج جهاد والعمرة تطوع وحملنا لفظ الوجوب على التاكيد ومثل اختلافهم في
صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم على ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفا حتى لا يصح رهن ما لا يصلح
الاستيفا كالحر وام الولد وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به حق الحبس لكن
ثبوت اليد فعندنا اليد الثابتة عليه في حكم يد الاستيفا بصفة الدوام حتى لو هلك تم
الاستيفا ويكون مضمونا بالاقل من قيمته ومن الدين وعند الشافعي ليست يد استيفا بل يد
حابس ليتعلق الدين بالعين استيفا منه عينها بالبيع فاذا هلك هلك امانة لا مضمونا وكان
للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وهذا لا يمكن اثباته بالتعليل •
لانا لا نجد حكم الرهن في عقد اخر لنعديه بالقياس بل المرجع الى الاستدلال فقال الشافعي •
الرهن وثيقة لجانب الاستيفا بالاجماع ومعنى التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا
بالايفا من غير تعين محل فبعد الرهن بقي ما كان وازداد به شي اخر وهو مطالبته بالايفا من هذا المحل
بيعا واذا ثبت هذا كان للراهن الانتفاع به لان انتفاعه لا يبطل حق البيع بالدين فيدل عليه قوله
عليه السلام الرهن محلوب ومركوب ولبن محلوب ولا مركوب للمرتهن بالاتفاق فكان للراهن وقلنا
الشرع ورد باطلاق اسم الرهن عليه • قال الله تعالى فرهان مقبوضة فانه ينبئ عن الحبس • قال
الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي محبوسة والعقود تستفاد من الفاظها الدالة عليها فجعلنا
موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما لانه
به مطلقا شرعا وما ذكره الخصم لا ينبئ عنه اللفظ ولذا تعينه للبيع عن ثابت لان الايفا انما
انما يكون من محل اخر فان الانسان يرهن الشي ليوفي الدين من محل اخر ليبيعه في الدين وكاختلافهم
في كيفية وجوب المهر لا خلاف ان وجوب المهر من احكام النكاح وانما الخلاف في كيفية وجوبه فا
عندنا يجب عوضا عن ملك البضع لا صلة فيه وقد تعلق حق الشرع بوجوبه ابتدا وفي البقا محض
حق المراة وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض والصلة ومحض حق المراة ابتدا وبقا كالثمن
في البيع ويبنى عليه ان المهر مقدر شرعا عندنا خلافا له ويظهر فايدته في المفوضة فان مهر المثل

يجب بنفس

يجب بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا كذا المهر تاكد الى الاستيفا فانه حق الشرع
وعنده لا يجب به حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب شي لانه حق المراة وقد رضيت بسقوطه
بالتفويض واتفقوا على ان لها مطالبة فرض المهر بعد العقد ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد
لاحد العقود نظير اصل لنعديه فلا تكلم فيه الا بالاستدلال بالنص او الاجماع فقال الشافعي المهر
لو ابتدا علينا بمقتضيه النكاح وما هو لذلك ففيه معنى الصلة اما الاولى فلصحة النكاح بلا تسمية
ومع نفيها • اما الثانية فاعتبارا بالنفقة فثبت ان فيه معنى الصلة وفيه معنى العوض لان سبب
النكاح ثبت للزوج عليها نوع ملك لم يوجد ذلك في جانبها وما به يقع التحليل فهو عوض كالثمن في
البيع والاجرة في الاجارة فثبت ان فيه معنى العوض وانه خالص حق المراة لانه لو لم يكن كذلك لما
ملكت الابرا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حق صاحب الشرع لا يقدر احد على الابرا
واما بطلان اللازم فبالاتفاق فاستدلال الشافعي في اثبات هذه المقدمات راجع الى الاجماع
واذا تقرر هذا فلكونه عوضا اذا شرط في العقد ملك ملك الاعواض واذا نفي او لم يذكر فيه
لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة العوض كالنفقة ونحن ايضا نحتاج الى
اثبات مطلوبين احدهما انه عوض ليس فيه معنى الصلة • والثاني انه حق الشرع اما الدليل
على الاول فهو ان حكم النكاح ثبوت ملك البضع وثبوت ملك البضع لم يشرع الا بالمال اما الاولى
فبالاجماع • واما الثانية فلقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقد تقدم الكلام في وجه الدلالة
عليه في صدر الكتاب لا يقال لو كان عوضا لما ثبت بغير شرط واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة
بان المعاوضة تقتضي تعيين البدلين ولا تعين بدون الشرط لانا لا نسلم انتفا التعيين لولا التصريح
بذكره فانما كان متعينا شرعا لا يجب تعيينه بالتصريح بالذكر كما في الصوم والحج فهو ثابت
بالنص الذي تلونا على خلاف سائر الاعواض في التعيين الى الشارع والتسمية امتثال لذلك
لما تقدم في اول الكتاب • واما على انه حق فلان محل العقد محل النسل ومحل النسل لله فيه حق
اما الاولى فلقوله تعالى نساؤكم حرث لكم • واما الثانية فلان البضع لو كان محض حقها لعمل
رضاها في اسقاط الواجب عند التصرف فيه من الحد والعقر فان لم يعمل في اباحة الفعل واللازم
باطل فالملزوم مثله اما بطلان الملازمة فبالاجماع فانها اذا اسقطت الحد لم يسقط وكذا
العقر ابتدا واما بيان الملازمة فلان رضاها مؤثر في اسقاط الحق وان لم يكن مبيحا للفعل كما في
قطع الاطراف وقتل النفس فانه لا يحل بالاباحة ولكن يجب الضمان على القاطع في الاطراف
ولا القصاص في النفس فثبت ان حرمته تتعلق بالمحل فلا بد من رعاية حقه فيما يتعلق بالمحل من اعتبار
المهر وانما شرع على هذا الوجه ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما في البقا فانما يعمل
رضاها في الاسقاط لانه محض حقها فيه • ومثل اختلافهم في كيفية حكم البيع وهو الملك فعندنا
يثبت الملك بنفس البيع لازما فلا يكون لاحدهما خيار المجلس وعنده متراخ حتى يتوقف الى اخر المجلس في
قول وفي قول يثبت بنفس العقد ولكن للمتعاقدين الخيار الى اخر المجلس ولا يصح الكلام في
نفي ذلك واثباته بالقياس فاستدل الشافعي على اثباته بقول النبي عليه السلام المتعاقدان
بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود
وخيار المجلس ينافي الوفا وبقول عمر البيع صفقة او خيار وحمل الخيار في الصفقة والصفقة عند
العرب العقد اللازم وما رواه محمول على خيار الايجاب والقبول ما لم يتماما متعاقدين وتلك
انما يكون حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسمى مجازا والعمل بالحقيقة ممكن فالحمل على ما ذكرنا ولانه
يصار الى المجاز والله اعلم • قال رحمه الله ولا يلزم اختلاف الناس بالراي في صوم يوم النحر
لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما اختلفوا في صحة حكم النهي فذلك لا يجب بالراي

وانا انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح التعليل به فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى
انهم اختلفوا في التقابض في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا لاثباته اصلا وهو
الصرف ووجدنا الجواز بدونه اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله في غيره صح التعدية
الا ترى ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب
الصوم في الاعتكاف شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا
فيه على الاشارة الى الجمل واما النوع الرابع يعني حصول حق الحكم ومن القياس والاستحسان
هذا جواب سؤال تقريره انكم قلتم اثبات الحكم بالراي ابتداء لا يجوز وقد اختلف الناس في صوم
يوم النحر فانهم جوزوه وغيرهم منعه ولا نطق في ذلك وانما هو بالراي وتقرير الجواب ان الناس
لم يختلفوا في ان الايام محل للصوم فان محليتها ثابتة بالاجماع ويوم النحر من جملتها فيكون محلا
للصوم من حيث انه يوم وانما اختلفوا في صفة حكم النهي يعني في ان النهي يوجب المشروعية اولا
وذلك اي هذا الاختلاف فيه ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ووجه الاستدلال انه يقتضي كون ما كلف العبد به مما يدخل تحت قدرته واختياره
والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا فيكون العبد
متمكنا من الاتيان والمباشرة بالاختيار ليترتب عليه الثواب والعقاب فيلزم مشروعيته على
ما مر تمامه في باب النهي قوله وانما انكرنا هذه الجملة يعني سلمنا ان الاختلاف في صوم يوم
النحر ثابت بالراي لكن لا نسلم ان اثبات الحكم او متعلقاته بالراي انما يكون فيما لم يوجد له اصل في
الشريعة يصح به التعليل لما اذا وجد ذلك فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في اشتراط قبض
البدلين لبقا صحة العقد في الطعام المعين بالطعام المعين فتكلموا فيه بالراي فذهب الشافعي
الى اشتراطه سواء كان متحد الجنس كالحنطة بالحنطة او مختلفا كالحنطة بالشعير لانهما مالان يجري فيهما
الربوا فيشترط قبضهما في المجلس لبقا صحة العقد كالذهب والفضة ولم نشترط ذلك سواء كان متحد
الجنس او مختلفه لانهما مالان متعينان فلا يشترط تقابضهما في المجلس كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم
وهذا لانا وجدنا لاثباته اي لاثبات اشتراط التقابض اصلا وهو الصرف ووجدنا لجوازه اي لجواز
العقد بدون القبض اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد مثله في غيره اي اذا وجد اصل يمكن تعليله
في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صح التعدية ايضا وهو صوم يوم النحر مما وجد له اصل متفق
عليه في كون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع فان قيل
لجواز النكاح بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات والنكاح منها بدليل انه يصح من الكافر
اجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل ذي خطر
مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه
الصفة ليقاس عليه قوله الا ترى متصل بقوله اذا لم يوجد له اصل في الشريعة ليصح
التعليل به ومعناه ان اثبات السبب او الشرط او الحكم ابتداء بالتعليل لا يجوز انما يطرق التعدية
من اصل معلول بجامع وما ذكر من المسائل لم يوجد له في الشريعة اصل فلهذا حكمنا بفسادها فان من
ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف
شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى عدد فروعه فاقتصرنا فيه على الاشارة
الى الجمل اقتفاء بالشيخ قوله واما النوع الرابع يعني تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة ففي حق الحكم عادة وحصل اي طريق ثبوتها القياس والاستحسان لان المعنى الذي
تعلق به الحكم ان كان جليا سمي قياسا وان كان خفيا سمي استحسانا ثم بينه ان القياس والاستحسان
في كونهما مبنيين على الراي مستنبطين بالعلة ولهذا لكونهما الحجة الرابعة الا انهما في حق الحكم يتفاوتان

فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر ويسقط من هذا قول من ظن انه نقيضه فقال لان المنقسم لا يخلو اما ان
يكون قياسا اولا لا جائز ان يكون قياسا لانه مستلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان الاستحسان
قياسا وتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لم يكن ولا جائز ان لا يكون قياسا لان التعليل الذي للتعدية
لا يكون الا قياسا والله اعلم [illegible]
[illegible] وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره والنوع الثاني
ما ظهر فساده واستترت صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني
ما ظهر اثره وخفي فساده هذا باب بيان تقسيم القياس والاستحسان وقد عرفت تفسير
القياس فيما تقدم ونعرف الان تفسير الاستحسان في اقسام العين جميعا اما تفسيره لغة فهو
عد الشيء حسنا او اعتقاده حسنا استفعال من الحسن واما اصطلاحا فقد اختلف عبارات
اصحابنا فيه فقيل هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك
القياس بدليل اخر وقيل هو العدول عن موجب القياس الى قياس اقوى كما اشار اليه المصنف في وجه
التسمية بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل ونوقض بعدم دخول الاستحسان الثابت
بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص قياس بالدليل الاقوى منه واعترض عليه بكونه ميلا
الى كونه تخصيص العلة وليس به وبان الاستحسان اذا قوبل بالقياس لزم ان يكون القياس استحسانا
والاستحسان قياسا وقيل الاستحسان هو القياس الخفي وسمي به لانه في الاكثر يكون اقوى من القياس
الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا وهذا ليس بجامع لخروج الاقسام الاخر ونقل عن الكرخي انه العدول
عن حكم في مسئلة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول فهذا تعريف جامع
مانع لكن يستلزم ان يكون القياس الراجح على الاستحسان استحسانا وقيل ينتقض بتخصيص العام
وبالنسخ فان فيهما العدول عن حكم في مسئلة عما حكم في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي
العدول وهو المخصص والناسخ واجيب عن الاول بان المراد لوجه اقوى في نفسه والقياس الراجح
ليس كذلك بل بانضمام شيء اخر اليه صار به اقوى من الاستحسان وعن الثاني بان المراد من الوجه
الاولى ليس ما يكون دليلا مستقلا بل المراد به احد الوجوه المعتبرة في تعدية الحكم هذا ما ذكروه في تفسيره
واما تقسيم كل واحد منهما فهو كما قال كل واحد منهما على وجهين لان كلا منهما اما ان يكون قوي الاثر
او ضعيفه اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره بالنسبة الى قوة اثر مقابله والنوع الثاني ما ظهر
فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابلة الاخر فسد واستترت صحته واثره بانضمام معنى
خفي اليه هو المؤثر في الحكم حقيقة فاندفع به فساد ظاهره وصار به راجحا واحد نوعي الاستحسان
ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده وهذه جملة وسياتي تفصيلها فان
قيل هذا التقسيم لا يجوز لانهم لما ذكروا ان المعنى الذي تعلق به الحكم ان كان جليا سمي قياسا وان كان
خفيا سمي استحسانا فتقسيم كل واحد منهما الى الجلي والخفي تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو محال ولئن
سلم كان الواجب ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان
قياسا لظهور اثره فالجواب ان الظهور والخفاء المعتبرين في التمييز بين القياس والاستحسان هو
ما يكون في نفس المعنى الذي تعلق به الحكم على ما مر في قوله ويكون جليا وخفيا والظهور والخفاء
المعتبر في تقسيم كل من القسمين هو ما يكون بالنسبة الى قوة اثر ذلك المعنى وضعفه وليس هذا عين
الاول فهو ظاهر ولا تلازم بينهما لجواز ان يكون علة المعنى الذي جعل حجة ظاهرة وقوة اثره
في ذلك الحكم خفيا وبالعكس من ذلك فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا ان يكون النوع الثاني
من كل واحد منهما عين الاخر على انا لا نسلم ان هذا التقسيم تقسيم هو بيان جنس لكل واحد منهما يترجح كل منهما
على الاخر باعتبار احد الجنسين دون الاخرى لما سنذكر ان الترجيح لقوة الاثر فان ما قوي اثره يرجح على غيره

كليا ما كان وعلى هذا فلا شك في اندفاع كل من الاعتراضين وغيرهما مما يورد على هذا المقام والله اعلم
قال رحمه الله وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه
الاولى في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه ■ هذا جواب لمن طعن في
ابي حنيفة واصحابه في اعمال الاستحسان وترك القياس به غالبا فقال حجج الشرع اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستحسان خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه فهذا
قول بالتشهي بلا دليل لان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية كان تركها وما بعد الحق
الا الضلال وان كان باطلا كان ترك اصحاب الرأي وانهم تركوا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس
وعن الشافعي انه بالغ في الانكار وقال من استحسن فقد شرع وتوجيه الجواب ان الاستحسان
عندنا احد القياسين بمعناه احد وجهي القياس بدليل ما قبله وهو قوله لكنه سمي استحسانا
اشارة الى انه هو الوجه الاولى في العمل به واذا كان معناه ذلك اندفع جميع ما ذكر لان ترجيح
احد الوجهين على الآخر بمرجح ليس بمنكر ولا مستبعد فضلا عن استحالته كما في الدلائل النقلية بل
اولى لان بعد النصوص ما يصار اليه من الدليل بوجود خلاف القياس فان القياسين اذا
تعارضا لا بد من اعمال احدهما بالتحري فيشبه ذلك القلب فاذا تعارضا صاحبنا قياس ولم
اولى بالعمل مرجح لان الوجه المرجح اقوى من الثابت بالتحري قوله وان العمل بالآخر جائز
يوهم ان العمل بالوجه الاولى الذي صار مرجوحا في معارضة الراجح جائز لكن العمل بالراجح
اولى والعمل بالطرد جائز وبالمؤثر اولى وليس كذلك فان شمس الائمة قال وهذا عندي وهم
فان اللفظ المذكور في عامة الكتب [illegible] هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به
وربما قيل الا اني استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه كفر والقائل
يقول يجوز ان يكون الشيخ اختار ذلك لدليل لاح له وذكر الاستقباح يكون في مقابلة الاستحسان
والمراد به الرأي لا حقيقة الاستقباح والجواب ان الشيخ ذكر بعد هذا ان حكم القياس يسقط
في معارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا بعدم ذلك الظاهر الى
آخره ولذلك حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل به واذا
تناقض قولاه وجب تأويل احدهما دفعا للتناقض فاما ان يأول هذا الكلام او الذي ذكر بعد
هذا وهذا اولى لانه هو المخالف للقواعد ولا قول العلماء فيقال المراد من قوله انه الوجه الاولى
اي المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالآخر جائز اي قبل ترجيح هذا الوجه عليه يجوز ان
يختار المجتهد ذلك الوجه قبل ظهور وجه الترجيح فاذا ظهر وجب العمل به ومثل هذا يقال
في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد الاثر جاز العمل به ان كان ملائما قال رحمه
الله وللاستحسان اقسام وهو ما ثبت بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل
الناسي ومنه ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض
والآبار والاواني وانما عرضنا هاهنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام ■ الاستحسان الذي مر
ذكره هو الاستحسان المنكر فان المخالف لم ينكر الاستحسان بالاثر والاجماع والضرورة فلما فرغ
من الرد عليهم شرع في بيان اقسامه الباقية ولا يتوهم ان الالف واللام للعهد راجع الى الاستحسان
الذي ذكره آنفا فان ذلك ليس بمشترك بين هذه الاقسام ضرورة وانما هو راجع الى الجنس المشترك
بين الاقسام على ما عرف من تعريفه فما ذكره من الاقسام من اقسامه والمذكور هاهنا انما هو تقسيمها
فيندفع ما قيل انه قسم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اليه والى الاقسام الباقية فلذلك
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فكان ذكر هذه الاقسام وقع استطرادا اذ لا بد حينئذ من ذكر ما يجب ذكره في
من احد وجهي القياس ولهذا اعتذر لذكرها بقوله وانما عرضنا هاهنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام

فكأنه يقول وانما ذكرنا الاقسام استطرادا على ما لا يخفى على من له ذوق قوله وهو ما ثبت
بالاثر الصريح اما ان يكون راجعا الى الاستحسان او الى الاقسام وكل ذلك مشكل مع ذكر منه بعده
على ما يظهر بالتأمل بطريق الاستحسان بالاثر السلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند
العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم وبقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم ولقائل ان
يقول لا نسلم ان السلم ثابت على خلاف القياس ولم لا يجوز ان يكون كل من البيع والسلم نوعا من العقود
كالبيع حالا ومؤجلا فان كل واحد منصوص عليه وورود لفظة الرخصة في قول الراوي على تقدير
صحته لا يستلزم كونه مخالفا للقياس ويمكن ان يجاب عنه بان هذا تشكيك في المسلمات فانهم متفقون
على ان السلم ثابت بالنص على خلاف القياس وكذا الاجارة فان القياس يأبى جوازها لان
المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن تعليق العقد الى زمان وجودها لان العقود
لا تحتمل التعليق كالبيع الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف
عرقه وبقاء الصوم مع فعل الناسي لان القياس يأبى بقاء الشيء مع منافيه كالطهارة مع الحدث
الا انه ترك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومنه اي من
الاستحسان ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع يعني فيما فيه تعامل الناس مثل خرز الخف والقياس
يأبى جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير فان قيل
بالاجماع يتعين جهة الخطأ في القياس كما يتعين بالنص قبل الاجماع وقع معارضا للنص وهو قوله
لا تبع ما ليس عندك فيكون متروكا واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه
نظر اما اولا فلان حاصل هذا الجواب ان هذا الحكم هاهنا ثابت بالاجماع بالاجماع لان ثبوته موقوف
على ترك القياس بالاجماع وكون الاجماع هاهنا حجة موقوف على ان النص مخصوص بالاجماع فيكون
الحكم ثابتا بالاجماع موقوفا على الاجماع واما ثانيا فلان الاجماع لا يصلح مخصصا ابتداء وكونه
مخصوصا قبل ذلك بمستقل مقارن على ما تقدم من اشتراط ذلك في التخصيص ابتداء ممنوع
والصواب ان يقال الاستصناع ان كان من قواعده فلا يرد لانه سوى المعدوم دخوله تحت قوله
لا تبع وان كان بيعا فقوله لا تبع نهي عن البيع وهو يقتضي المشروعية باصله على ما تقدم وحينئذ
لا يكون بين مقتضى النص باصله وبين مقتضى الاجماع تناف فلا تعارض بينهما من هذه الجهة
واذا لم يكن بينهما معارض بحسب الاصل فالوصف تابع قد ضعف عن معارضة الاجماع فترجح عليه
وعمل به ومنه اي من الاستحسان ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس
يأبى تطهير هذه الاشياء بعد تنجسها لان صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا الماء الذي
في الحوض والذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس وتنجس الدلو ايضا فلا تزال تعود وهي
نجسة وكذا الماء اذا لم يكن في اسفله ثقب لان الماء النجس يجتمع في اصله فلا يحكم بطهارته الا انهم
استحسنوا تركه للضرورة المحوجة الى ذلك وللضرورة اثر في سقوط النجاسة والحصر على هذه
الاقسام الاربعة استقرائي قال رحمه الله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا
الذي ضعف اثره قياسا وسمينا الذي قوي اثره استحسانا اي قياسا مستحسنا وقدمنا
الثاني وان كان خفيا على الاول لقوة الاثر دون الجلاء والظهور الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى
باطنة وقد ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف
اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه
في التقدير ■ هذا بيان وجه ترجيح الاستحسان على القياس وعكسه وقدم على ذلك شرطية هي
قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وعين ما هو سمينا القياس الى

صعف اثرها قياسًا اي اثر علته لان التعليل لا بد له من علة فكان الترجيح معنويًا وسمينا التعليل الذي
قوي اثرها اي اثر علته بمثل ما مر استحسانًا اي قياسًا مستحسنًا وسره تذكيرًا لما تقدم من ان
الاستحسان عندنا احد القياسين قيل في كلامه نظر لانه قد سمى الوصف الذي ضعف اثره ايضًا
استحسانًا وسمى الوصف الذي قوي اثره قياسًا والجواب انه ما سمى الوصف الذي ضعف
اثره استحسانًا قط وانما احد قسميه ما ظهر لا ما ضعف وكذا لم يسم الذي قوي اثره قياسًا
بل استترت صحته واثره سماه قياسًا وتحقيقه ان التعارض بين القياس والاستحسان المحتاج
الى الترجيح انما يقع بين القسم الاول من القياس والاستحسان لانه من القياس ما ضعف اثره وان
كان ظاهرًا ومن الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيًا فيتصور وقوع التعارض بين معنيين
متضادين وكذلك يقع التعارض بين القسم الثاني من القياس والاستحسان لانه من القياس
ما ظهر فساده واستترت صحته واثره ومن الاستحسان ما ظهر اثره وخفي فساده وهما ايضًا
كانوعين متنافيان فيقع التعارض بينهما واما بين النوع الاول من القياس والثاني من الاستحسا
او بالعكس فلا يقع التعارض بينهما لانتفاء التنافي بينهما وتبين من هذا ان لا شيء من نوعي القياس
سمي بما قوي اثره ولا من نوعي الاستحسان بما ضعف اثره وفي الجملة فالمخلص من هذا ان التعليل
الواحد يجوز ان يشتمل على معنيي قوة وضعف خفيه وظاهر فرجح الاول على الثانية وهو الذي
يعبر عنه عندهم بترجيح الاستحسان على القياس وهو المذكور في الكتاب اولا وان يشتمل على معنيي ظهور
فساد واستتار صحة اثر وعلى العكس من ذلك فرجح الاول على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم
بترجيح القياس على الاستحسان وهو المذكور في الكتاب ثانيًا والى هذا اشار الشيخ بقوله واما
النوع الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وبينا توجيهه بحسب الوسع فيما تقدم واذا تقرر هذا
فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول قوله قدمنا الثاني يعني الاستحسان وان كان خفيًا على الاول
يعني القياس وان كان جليًا الا ان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور فهذا اقوى لان الاثر فالعبرة
له واستوضح ذلك بخطابي واجب القبول بقوله الا ترى ان الدنيا ظاهرة وهو ظاهر والعقبى
باطنة لكونها غيبًا عنا وقد ترجح الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر الظاهر
لضعف اثره وهو الفنا قال علي كرم الله وجهه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار
العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني **وقوله** وكالنفس مع القلب قيل ان القلب
رجح على النفس وان كانت ظاهرة والقلب باطنًا لان اثر القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان
والعلم والتوحيد وهذا يعتمد على سبق معرفة النفس والقلب وفيه صعوبة ولعله اراد بالنفس البدن
للبدن المتصرف فيه وبالقلب القوة المودعة التي تعلقه بها الحق الى … لا اللحم الصنوبري قال
الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي قلب كامل بالغ حد الكمال وفي هذا المقام كلام طويل
من اي علم كان لكنه يخرج عما نحن بصدده **قوله** وكالبصر مع العقل قيل بان العقل راجح على البصر
وان كان باطنًا لقوة اثره ادراكه وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه وهذا لان العقل يدرك
من المحسوس شيئًا بالانتزاع واما الحس فلا يدرك شيئًا من المعقولات **قوله** فسقط حكم القياس معطوف
على قوله وقدمنا الثاني وان كان خفيًا **قال** رحمه الله مثاله ذلك ان سور سباع الطير
في القياس نجس لانه سور ما هو سبع مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر لانهما سواء في
حرمة الاكل وفي الاستحسان هو طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعًا وقد ثبتت
نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته
ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة
النجس الا ترى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنًا يعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط

حكم الظاهر

حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص على ما بين في باب ابطال تخصيص العلل
ان شاء الله تعالى لما فرغ من بيان تعديده شرع في بيان مثاله فقال مثال ذلك اي مثال تقدم الاستحسان
على القياس ان سور سباع الطير كالصقر والشاهين وغيرهما نجس في القياس لانه سور ما هو سبع مطلق
وما هو كذلك فهو نجس كسور سباع البهائم اما الاولى فلان السبع من الطير ما كان ذا مخلب والمذكور
كذلك وانما قيد بالاطلاق احترازًا عن الهرة واما الثانية فبالاعتبار على سور سباع البهائم
والجامع حرمة تناول لحمهما لا على وجه التعظيم واما في الاستحسان فهو طاهر لان السبع ليس بنجس العين
وانما ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه اما الاول فلان الانتفاع به جائز شرعًا للاصطياد وغيره
ولا يجوز الانتفاع بنجس العين كالخنزير وغيره واما الثاني فلان حرمة لحمه ثابتة بالنص لما روي انه
عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور ومثل هذه الحرمة تدل على
النجاسة لان الحرمة بالاستقراء اما ان تكون لعدم الصلاحية للغذاء كالتراب والذباب او الخبث
طبعًا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة كالخمر والخنزير او للمجاورة كالطعام الذي
النجس وليس حرمة لحمه لعدم صلاحيته للغذاء ولا للاستخباث الطبيعي فانها كانت ماكولة قبل
التحريم ولا للاحترام لان السبع لا يستحقه ولا للمجاورة لان لحمه لا يجاور شيئًا نجسًا فدل على انها للنجاسة
لا يقال الاقسام غير حاصرة لجواز ان يكون حرمته احترازًا عن تعدي فساد ما في طبعه من الافتراس الى
الاكل لان ذلك حكمة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب لا علل بنفسها لا يقال
بغالب الراي وما نحن فيه من القياس قول بغالب الراي فلا يكون ذلك علة بنفسه على ان ذلك الذي في
الدلالة على كون الحرمة للنجاسة كالكلب والخنزير فثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته وان ذاته ليست
نجسة فاذا نظرنا الى انها ليست بنجسة لم نحكم بنجاسة كل ما هو منه واذا نظرنا الى الحرمة لنجاسته والسور
متولد منه حكمنا بنجاسته فصار سوره باعتبار محكومًا عليه بالنجاسة وباعتبار اخر غير نجس فاثبتنا
حكما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه بالمجاورة وسباع الطير
تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس فان عظم
الميت طاهر وعظم الحي اولى ان يكون واذا خلا سوره عن المجاورة النجس لا يتنجس سوره لكنه مكروه لانها لا تحترز
عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة ولقائل ان يقول لا نسلم ان سور سباع البهائم نجس بالمجاورة وسباع
الطير ان لم تحترز عن الميتة كما ذكرتم في علة الكراهة ثبت في سورها مجاورة النجاسة فكان الواجب
ان يكون نجسًا كسور سباع البهائم والجواب انها تدلك على منقارها فيثبت الكراهة لا النجاسة
ذكره في بعض الشروح ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس
العين كالخنزير فاثبتنا اي للسبع حكما بين حكمين اي بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجا
المجاورة وذلك لانه اجتمع فيها ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو
نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا مات فيه فارة يجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس
والاستصباح به عندنا ويحرم اكله لنجاسته وفيه نظر لان النجاسة المجاورة للعاب انما ان يثبت
على هذا التقدير او لا فان يثبت تم العرض به فلا حاجة بنا الى اثباتها للسبع فهنا وان لم يثبت لا يتم
التقريب فان النجاسة عن سور سباع الطير انما تنتفي باعتبار انتفاء النجس المجاور الذي في سور
البهائم **وقوله** فصار اي هذا الوجه الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنًا يعدم
ذلك الظاهر وهو وجه القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر اي القياس لعدمه اي لعدم الظا
وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب تخصيص العلة كما يجيء وفي هذا الكلام جواب عن طعن بان
الاستحسان من باب تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتًا ولا حكم له كان تخصيصًا فنفي عما
ذكرنا **قال** رحمه الله واما الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو القياس الذي

ع
بالارض عند الاكل وهو شيء صلب
فيزول ما عليه بالدلك فيطهر
ولانا لم نتيقن بالنجاسة
على منقارها م
صح

عمل به علماؤنا فقابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا اية السجدة
في الصلاة انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد به ● قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس
فمجاز محض لكن القياس اولى باثره الباطن وفي الاستحسان متروك لفساده الباطن وبيانه ان السجود
لم يجب عند التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما الغرض مجرد
ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلوة
وبخلاف السجود في الصلوة فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد ●
الباطن وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول فاكثر من ان يحصى ● القياس الذي ظهر فساده وضعفه
واستتر صحته واثره فهو الذي عمل به علماؤنا وما قابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده
وتركوا العمل به لقوله فقابله استحسان يجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور في قد عمل به ويجوز ان
يكون وصفا للقياس لانه في معنى النكرة ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر مثل ذلك ان علماؤنا قالوا
في الصلوة انه يركع بها قياسا يحتمل ان يكون معناه يركع بسبب التلاوة ركوعا فيكون غير ركوع الصلوة
ويحتمل ان يكون معناه بسببها يقيم ركوع الصلوة مقام السجدة والاول هو الظاهر من كلامه ذكر
في الذخيرة اذا تلا اية السجدة في صلوته وهي في اخر السورة الا ايات بقين فان شاء ركع وان شاء سجد
واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء سجد قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة
وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان السجدة هي الوا
الاصلي فلا يحتاج الى النية ● وقال بعضهم ان شاء اقام ركوع الصلوة مقامها والى هذا مال الشيخ
الاسلام خواهرزاده واكثر المحققين وفي قوله في الصلوة اشارة الى رد قول من قال المراد اذا تلاها
في غير الصلوة وركع يجزيه في القياس لقربها واستدل على جواز ذلك في القياس بقوله لان النص
قد ورد به ● قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود
دون الركوع ووجه الاستدلال ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم
الركوع على السجود فينوب الركوع مناب السجود باعتبار المشابهة وهذا قياس ظاهر اذ فيه اعتبار
احد الفعلين بالاخر بظاهر الشبه فالنص يدل على اطلاق احدهما على الاخر والقياس اقامة احدهما
مقام الاخر بظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجوز اقامة احدهما مقام الاخر لان الشرع امرنا بالسجود
والركوع ليس بسجود فلا يكون مأمورا به اما الاولى فلقوله تعالى واسجد واقترب وغيره من الاوامر
الدالة على كونها مأمورا بها واما الثانية فظاهرة لان السجود عبارة عن وضع الجبهة وليس في
الركوع ذلك فلا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب الركوع في الصلوة عن سجودها مع كون القرب بينهما
اكثر لكونهما موجبي تحريمة واحدة فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة اثر ظاهر
في نفي تادية المأمور به بالركوع فاما وجه القياس فمجاز محض ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد
بالركوع في الاية السجود باتفاق المفسرين فاثبات المشابهة بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه
بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة وذلك ظاهر فساده لكن العمل بالقياس بقوة اثره الباطن
اولى والاستحسان مع ظهور اثره متروك لفساده الباطن ● وبيانه اي بيان قوة اثر القياس
الباطن وبيان اولوية القياس بقوة اثره الباطن وقيل بيان الاثر الباطن بالذي يظهر به
فساد الاستحسان وتغيير كلامه ان الغرض اي الغرض العائد الى المكلف بالسجود فان الغرض
لا يعود الى الله من وجوب سجدة التلاوة ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة
يصلح تواضعا فيصلح ان يكون غرضا من الوجوب فيتادى به اما ان الغرض ذلك فلان السجود عند التلا
ليس بقربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه فانه لا يلزم بالنذر وانما هو

تحيل

لتحصيل مخالفة المشركين الذين استكبروا عن التواضع لربهم والمخالفة تحصل بمجرد ما يصلح تواضعا واما ان
الركوع في الصلوة يصلح لذلك فلان الصلوة بجميع افعالها وضعت للتواضع كما مر بخلاف الركوع في غير ●
الصلوة وبخلاف السجود في الصلوة فان الركوع في غيرها ليس للتواضع للرب والسجود فيها قربة
مقصودة مأمور به فلا يتادى بغيره فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع ●
الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة باعتبار شبهة بينهما احق من الاثر
الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود سادا بالمقصود
وقد اعترض على هذا الكلام بوجوه ● واجيب عنها ولا علينا ان نذكره فنقول اطلاق اسم الشيء على الاخر
مجاز لا يقتضي قيامه مقامه ولا نسلم ان السجدة لم تجب قربة مقصودة لذاتها فان الشارع اوجبها
بقوله السجدة على من تلاها وعلى من سمعها على التعيين ولا نسلم انه لا يلزم بالنذر ولئن سلم فانه
واجب بالتلاوة فلا يجب بالنذر ولا نسلم ان المقصود منها مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون
المقصود منها التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع كما يدل عليه تعيين الشارع وحينئذ لا يقوم ●
الركوع مقامه ● واجيب عن الاول بان اطلاق اسم الشيء على الاخر وان لم يقتض اقامته مقامه لكن اوجب
مشابهة معتبرة بها يجوز ان يقام مقام الاخر باعتبار الشبه ولكونه قياس الشبه حكمنا بفساد ●
القياس ظاهرا ● وعن الثاني بان عدم شرعيته لغير التلاوة دليل على انه غير مقصود بنفسه اذ لو لم
يكن كذلك لكان مشروعا ابتداء كالصلوة النافلة والزام الشارع به لا يدل على انه قربة ●
مقصودة لان الطهارة والسعي كذلك مع انهما غير مقصودين ● وعن الثالث بانه ثبت ذلك عندنا
بالدليل فان اتفق الخصم على ذلك صح الاستدلال والا ثبتناه بالدليل ● وعن الرابع بان وجوبه
بالتلاوة ان صح مانعا لا يمنعه وجود مانع اخر ككونه غير مقصود لان العدم يثبت بامور شتى ●
وعن الخامس بان الدليل يدل على ان المقصود مجرد ما يصلح تواضعا كما مر في قوله فهذا قسم
عز وجوده قال صاحب الكشف ناقلا عن شيخه وهو عمه انه لم يوجد الا في ست مسايل او سبع ووجدت
في بعض النسخ ان ذلك احد عشر مسئلة فقابلت بينهما فجاء الزوايد على السبع سبعا ووجدت في
موضع اخر ان نجم الدين النسفي اخرج ثماني مسايل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا ●
مخافة التطويل لكتبتها ههنا فاما القسم الاول وهو ما ترجح فيه الاستحسان على القياس فاكثر من ان
يحصى والله اعلم قال رحمه الله وفرق ما بين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن
بالقياس الخفي ان هذا يصح تعديته بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة الا ترى ان الاختلاف في
الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لان المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البايع
هو الذي يدعي وفي الاستحسان انه يجب اليمين لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا
وهذا حكم يتعدى الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك فاما بعد القبض فلم يجب يمين
البايع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلم يصح تعديته الى الوا
والى حال هلاك السلعة ● فرق بين المستحسن بالقياس الخفي وغيره من الاقسام الباقية بجواز
التعدية وعدمها فبين جوازها في المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص باسم الاستحسان لم
يخرج عن كونه قياسا بخلاف الاقسام الاول فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس ●
فلا تقبل التعدية واستوضح ذلك بمسئلة التحالف بقوله الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا لان المشتري لا يدعي على هذا البايع شيئا واليمين على المدعى
عليه وانما البايع هو الذي يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر وفي الاستحسان يجب عليه ●
كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا والبايع
ينكر وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم يتعدى الى الوارثين حتى لو ماتا ووقع الاختلاف

بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض جرى التحالف بينهما لانهما قاما مقام مورثيهما في حقوق
العقد والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار
في العمل تحالفا لان التحالف مشروع لدفع الضرر عنهما بطريق الفسخ وعقد الاجارة يحتمل قبل اقامة
العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف والى ما اشبه
ذلك كاختلاف الزوجين في مقدار المهر فان التحالف فيه جار عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح
يحتمل الفسخ في الجملة فانه يفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة وبسبب التسليم والتسلم فاما
البيع فاما اذا وقع الاختلاف بعد قبض المبيع فلم يجب بين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف
لان المشتري لا يدعي لنفسه على البايع شيئا لكون المبيع مقبوضا فيقتصر على مورد النص فلم يصح
تعديته الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة فلم يجر التحالف في الوارث بعد هلاك السلعة
باطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا • واجيب بان النص
مقيد بقيام السلعة بما روينا وكذا التراد لا يتحقق عند هلاك السلعة وان كان المراد رد العقد
بالفسخ فلا بد ايضا من قيام السلعة لان الفسخ لا يرد على الهالك وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان النص مقيد لان المطلق لا يحمل على المقيد مطلقا على مذهب الشيخ وقد تقدم ذلك واما ثانيا
فلان قولكم التراد سواء كان باعتبار السلعة او العقد يقتضي قيام السلعة غير مسلم بل لا بعينه
او مع جواز قيام القيمة مقامه والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لا يتم الجواب حينئذ والصواب
ان النص مطلقا كان او مقيدا ورد في المتبايعين والوارثان ليسا متبايعين والحاقهما بالمتبايعين
انما يكون بطريق التعدية والتعدية انما تكون في معقول المعنى وكونه كذلك فيما نحن فيه ممنوع •
لا يقال فليكن الالحاق بالدلالة لانها لا تقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة وعند محمد يجري
التحالف بين الوارثين في جميع الصور لان عنده ان المصير الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما
يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة
وهلاكها والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن
فان المبيع بالف قد يصير بالعقد بزيادة الف والمبيع بالفين قد يحط الى الف بحط البعض والله اعلم
قال رحمه الله وانما انكر على اصحابنا بعض الناس استحسانا لجهلهم بالمراد واذا صح المراد
على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة • وقد قال
الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحسن كذا وسائر الالفاظ فوق الاستحسان افصحها واقواها
والاستحسان ليس من باب خصوص العلل ايضا على ما نبين ان شاء الله وقولنا في بيان حكم العلة انه
ثابت في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطا راجع الى فصل من احكام العلل لانه لا يثبت به
الحكم قطعا ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين • لما فرغ من بيان الاستحسان واقسامه
والفرق بينها رد على من انكر على اصحابنا وشنع عليهم بجراءة نسبة سفههم وجهلهم بالمراد ثم قال
واذا صح المراد وثبت انه اسم لاحد القياسين او للدليل الاقوى على ما قلنا بطلت المنازعة في
العبارة فان من الناس من قال لا ينبغي ان يعلق الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص
هذا الاسم لان ذلك شرع استحسان فكان الشيخ رد ذلك بانه نزاع في العبارة ولا مشاحة في
الاصطلاح مع انا قد بينا انهم قد وضعوا ذلك هذا الاسم لهذا النوع للتمييز باعتبار وجوده
الحسن فيه كان الخصم وضع لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه
ونحوها باعتبار المعنى وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن السلف فان ابن
مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل وذكر مالك لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع

بالاثر

وقال الشافعي

وقال الشافعي في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة
الى ثلاثة ايام وقد قال في بعض كتبه استحب كذا وسائر الالفاظ اي الاستحباب والاستحسان فوق
بل الاستحسان افصحها لكونه اوفق لكلام الشرع • قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم
وقال فيتبعون احسنه وقال وامر قومك ياخذوا باحسنها • وقال النبي عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن واقواها في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل
وهذا اللفظ بوضعه يدل عليه اذ الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب
فهو بصيغته يدل على ميلان الطبع الى الشيء ومحبته ولا يدل على الحسن الذي هو المقصود والطبع قد يميل
الى القبيح في الشرع والعقل ولهذا استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحبون
الحيوة الدنيا ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فعرف ان الاستحسان افصح •
اللفظين واقواهما وثبت ان اصحابنا لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة لا بحسب المعنى ولا
بحسب اللفظ ولما كان الاستحسان بالاثر يوهم ان يكون من قبيل تخصيص العلل تعرض لذلك
بالنفي واحال على ما سنبين في باب خصوص العلل • ولما فرغ من بيان حكم العلة وما يتعلق به
تدرج في الكلام الى ذكر الاجتهاد ومسائل احوال المجتهدين فقال وقولنا في بيان حكم العلة
انه ثابت في الفرع بغالب الراي على احتمال الخطا راجع من احكام العلل انه لا يثبت بها الحكم قطعا
ويقينا ويبتني عليه مسائل احوال المجتهدين فقوله راجع خبر لمبتدا وهو قوله وقولنا في
والضمير في قوله انه لا يثبت للشان وفي قوله به للقياس • وقوله عليه السلام اي على ان الحكم
لا يثبت بالقياس على سبيل القطع وحينئذ يكون المجتهد تارة يخطئ وتارة يصيب فتدل مسائل
احوال المجتهدين **قال رحمه الله وهذا باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم**
في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي علم الكتاب
بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف
وجوه القياس على ما تضمنه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان
المجتهد يخطئ ويصيب • وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف
واحد او متعدد فعندنا الحق واحد • وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحقوق متعددة وكل
مجتهد مصيب فيما ادى اليه اجتهاده ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها
في المنزلة • وقال بعضهم بل واحد من الجملة احق واختلف اهل المقالة الصحيحة فقال
بعضهم ان المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء • وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء
اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه وهذا القول الاخر هو المختار عندنا وقد روي ذلك
عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعنى هذا الكلام ما
قلنا • اراد من احوالهم انهم مصيبون لا محالة كما ذهب اليه البعض او يصيبون تارة
ويخطئون اخرى كما ذهبنا اليه وبيان ان المصيب منهم ماجور بالاتفاق والمخطئ ماجور او
معذور او معاقب والكلام في الاجتهاد في اشياء في شرطه وحكمه ولم يذكر بيان نفس الاجتهاد
لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة
يقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واختلف عبارات القوم في تعريفه
فقيل بذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع وهو ليس بمانع لدخول طلب الطالب المجتهد فيه
وقيل بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وهو كذلك لدخول اجتهاد
سائر الطوائف في اي علم كان وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن باستفراغ وسعه
لتحصيل علم كطلبه النص وبقوله حكم شرعي عن العقلي والحسي والعرفي ونحوها ثم ذكر من هذا

ان المجتهد هو الذي يتصف بالاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه ثم قيل هو على ثلثة
اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول فاجتهاد المجتهد في حق نفسه لما نزل به لان المجتهد
لا يجوز ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة والثاني
الاجتهاد عندنا ما نزلت حادثة واستفتي احد العلما فان الجواب فرض على جميعهم واخص بفرضه
من خص بالسؤال فان اجاب سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان
امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب • والثالث الاجتهاد قبل نزول
الحادثة او ان يستفتيه سايل قبل نزولها فان الاجتهاد في العقود مندوب واما شرطه فما ذكره الشيخ
وهو ان يحوي المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه
اي اقسامه التي ذكرناها في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه وقيل
لا يشترط كما في السنن وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام دون غيره وان يحوي علم السنة بطرقها
اي ملتبسة بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني انها وردت بلفظ النبي عليه
السلام او نقلت بالمعنى ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام وساير الاقسام
وان يعرف وجوه القياس على ما تضمنه هذا الكتاب فاما علم الكتاب وتفاريع الفقه فليس
بشرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد بممارسة تفاريع الفقه في زماننا ولم يكن ذلك طريقا
في زمن الصحابة وقيل ويمكن الان سلوك طريق الصحابة واما حكمه فالاصابة بغالب الراي حتى قالوا ان
المجتهد يخطي ويصيب • وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب بعقول في الحوادث الفقهية لا المسايل
العقلية فان الحق فيها واحد والمخطي فيها كافر ان خالفه على الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس
وقال ابو الحسن العنبري ان كل مجتهد في المسايل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق
القران والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان الكل في الواقع حق بل اراد به نفي الاثم
والخروج عن الحق فهو معذور وغير اثم وان لم يظفر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا
معذور وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم كافر به وهذا بنا على ان الحق في موضع الخلاف
واحد ومتعدد عندنا الحق واحد ليس الا وعند المعتزلة متعدد فكل مجتهد مصيب فيما ادى
اليه اجتهاده ثم القايلون بالحقوق اختلفوا فذهب بعضهم الى استوايها في المنزلة • وقال عامتهم
بل واحد من الجملة احق وقيل في توضيح هذا التفصيل اختلفوا في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في
المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد اولا فمن قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والباقلاني
والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث والنبي من المعتزلة كابي هذيل والجبائي وابي هاشم
واتباعه قالوا انه لا حكم له فيها قبله بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد وهو المراد بتعدد الحقوق
ويسمون هولا المصوبة • وقال بعضهم ان لم يكن في الحادثة حكم معين وقد وجد فيها ما لو حكم الله فيها
بحكم لما حكم الا به وهو القول بالاشبه وهو المراد من قولهم بل واحد من الجملة احق وفسره الغزالي
بان الله تعالى فيها حكم معين عنده ثم الذي توجه الطلب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلهذا كان
مصيبا وان اخطا قوله واختلف اهل المقالة الصحيحة اي الذين قالوا بان لله تعالى حكما معينا
في الحادثة فقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء • وقال بعضهم بل هو مصيب في
ابتدا اجتهاده لكنه مخطي انتهاء فيما طلبه من الحكم الحادثة وهذا القول الاخير هو المختار عندنا
روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعناه ما قلنا انه مصيب
في ابتدا اجتهاده لكنه مخطي انتهاء فيما طلبه وقد نقل عنهم في بعض الكتب ثلثة اقوال فقال
بعضهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران
ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لسعيه • وقال بعضهم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف

اصابة

اصابته لخفايه فلهذا كان ماجورا وهو قول عامة الفقها وهو الذي اختاره الشيخ ههنا • وقال
بعضهم اذا اخطا لم يكن ماجورا بل وضع عنه الاثم تخفيفا وقال بعضهم عليه دليل قطعي فاذا اخطا الم
يجب عليه وينقض قضا القاضي فيه ويرفع عنه الاثم لخفايه وهو قول ابي بكر الاصم والمريسي
ابو منصور وهو الذي اشار اليه الشيخ بقوله كان مخطئا ابتدا وانتها وبه قال بشر المريسي
الا انه قال المخطي اثم كما في ساير القطعيات وهو القول الخامس قال الشيخ رحمه الله احتج من
ادعى الحقوق بان المجتهدين جميعا لما كلفوا اصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم الا ان يجعل
الحق متعددا واجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف كما قيل في المجتهدين في القبلة
انهم جميعا جعلوا مصيبين حتى تادى الفرض عنهم جميعا ولا يتادى الفرض عنهم الا باصابة المامور
به مع احاطة العلم بخطا من استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة عند قيام
الدليل كما صح ذلك عند اختلاف الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف
المكلفين ثم من قال باستوا الحقوق قال لان دليل التعدد لم يوجب التفاوت ووجه القول
الاخر ان استواها يقطع التكليف لانها اذا استوت اصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان •
ولسقطت درجة العمل وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر الا ترى ان الاختيار في اختلاف
وجوه كفارة اليمين باطل وان اختياره بمجرد العزيمة صحيح بالاتفاق فلذلك وجب القول بان
بعضها احق • احتج المصوبة بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق واصابة الحق بالنظر الى وسعهم
لا يتحقق الا بجعل الحق متعددا اما انهم كلفوا بذلك فلانهم كلفوا بالفتوى بغالب الراي بقوله
فاعتبروا وذلك تكليف باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن التكليف بالضلال
واما ان ذلك لا يتحقق على ما في وسعهم الا بجعل الحق متعددا فلانه لو كان واحدا كان التكليف
به تكليفا بالمحال واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلكثرة الاحكام المتوهمة وخفا الدليل
على تعيين بعض دون اخر فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف واستشهدوا على ذلك
بان المجتهدين في امر القبلة فانهم جميعا عند التحري جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعلت
الجهات كلها قبلة في حقهم حتى تادى الفرض وهو التوجه الى الكعبة عنهم جميعا ولا يتادى الفرض
الا باصابة المامور به مع احاطة العلم بخطا من استدبر الكعبة وعن هذا الوجه لانه لم يوجد
التوجه الى الكعبة بوجه من الوجوه فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة فليس بمخطي من كل وجه
لوجود التوجه اليها بجزء من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي باعادة صلوة المستدبر دون
غيره فان قيل القول بتعدد الحقوق جمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شي
واحد وذلك باطل • اجاب الشيخ عنه بقوله وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة في شي
واحد عند قيام الدليل عند اختلاف المكلفين كما صح ذلك عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسو
لين في قومين مختلفين على اقتصار رسالة كل على قومه في زمان واحد كما في لوط مع ابراهيم وكما صح ذلك
على اختلاف الزمان كما في الخمر فانها كانت حلالا ثم صارت حراما فكذلك ثبت الحظر في حق شخص
والاباحة في حق اخر فان الميتة حرام في حق غير المضطر حلال في حقه والمراة حلال لزوجها حرام على غيره •
وهذا بنا على رعاية الاصلح فيجوز ان يكون الاصلح في حق شخص حله وفي حق غيره حرمته واذا ثبت
ذلك ذهب القايل باستوا تلك الحقوق الى ان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق للكل
لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب حقية كل مجتهد فيه فيكون ترجيح البعض بلا مرجح باطل وذهب
القايل باحقية الواحد من الجملة الى ان استواها يقطع التكليف وما كان كذلك فهو باطل اما
الثانية فظاهرة واما الاولى فلانها لو تساوت لاصيب بمجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت
درجة العلما وبطلت الدعوة اي دعوة المجتهد غيره الى مذهبه لان مذهبه ليس باحق من غيره •

وليسقط وجوه النظر واللوازم باسرها باطلة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان الكل اذا كان بيانا
لما اداه المجتهد ما غلب على ظنه واما بطلان اللوازم فلان الاصابة بمجرد الاجتهاد من غير امتحان بذهب
بفائدة بذل المجهود في استنباط الاحكام الشرعية من الثواب الزائد على المخطي بقوله
عليه السلام ان اصبت فلك اجران الحديث وسقوط درجة العلماء يفضي الى اضاعة العلوم
وبطلان الدعوة يؤدي الى التسوية بين من يعلم ومن لا يعلم المنكرة بقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وسقوط وجوه المناظرة يقتضي عدم اظهار الصواب
فانها انما شرعت لذلك وبالجملة لو كانت الحقوق المجتهد فيها لكل مجتهد فيها وذلك خلف
باطل وبيان الملازمة بان الاجتهاد على التعريفات التي تقدمت لابد فيه من بذل المجهود
واذا كان الحقوق متساوية لم يحتج الى ذلك واذا انتفى الاجتهاد لا يكون الحكم مجتهدا فيه هو
واستوضح ما ذكر بقوله الا يرى وهو واضح جدا يؤيده ما ذكرنا من الشرط اخرا ومعنى قوله
ان الاختلاف ان المناظرة اي المناظرة في اختيار انواع كفارة اليمين لاستوائها في الحقية
باطلة ان اختيار احد الوجوه بمجرد القصد الذي انضم الى العمل صحيح بلا اجتهاد وتامل فكما
فكان استواؤها مفضيا الى عدم الاجتهاد وذلك باطل للدلائل الدالة على وجوده فكان
القول بان بعضها احق واجبا والله اعلم قال رحمه الله ووجه قولنا ان الحق واحد
وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى قول الله تعالى ففهمناها سليمان واذا اختص سليمان بالفهم
وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطا وقال النبي عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وقال ابن مسعود في حديث المفوضة
ان اصبت فمن الله وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه
بريئان وقال النبي عليه السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم
على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطا ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا
بنفس الحكم وسببه اما السبب فلانا قلنا ان القياس بتعديه وضع لدرك الحكم فما ليس متعددا بعد
متعدد الا انه يصير بغير اجنبيه يوجب ذلك ان يكون متعددا بالنص بعينه وهو خلاف
الاجماع الا يرى انه لو توهمناه غير معقول لم يكن حكمه متعددا وذلك بما لا يحله صيغة متعين في التعدد
بالتعليل وفيه تغييره ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان الفطر
والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه وقيام الحظر
والاباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه ولا يصح المستحيل حكما شرعيا وصحة التكليف تحصيلا بما قلنا
من صحة الاجتهاد واباحته ابتداء لما فرغ من ادلة المصوبة بطائفتيها شرع في دليلنا على ان
الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى واستدل على ذلك بالكتاب والسنة
والاثر والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان وقصة ذلك ما تقدم ووجه
الاستدلال ههنا ان حكم داود عليه السلام بدفع رقاب الغنم الى صاحب الزرع كان بالاجتهاد
لانه لو كان ثابتا بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز رجوع داود واذا اختص سليمان بالفهم وهو
اصابة الحق بالنظر فيه دل على ان الاخر كان عن صواب اذ لو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان
بالفهم فائدة قيل يجوز ان يكون اختصاص سليمان عليه السلام بالفهم لا وصلة ما ذهب اليه
وجواز الاخر بدليل قوله عز اسمه وكلا اتينا حكما وعلما واجيب بانه لو كان كذلك لما وسع لسليمان
الاعتراض في اللازم باطل لو وقع به فالملزوم مثله وبيان الملازمة بان الاعتراض على الوالد
امر خارج عن حد الادب وكيف وهو نبي في قوله اوفق لما حاج محوج التادب مع الوالد النبي عليه السلام
فلا بد ان يكون عن موافق واما السنة فما روي ان النبي عليه السلام قال لعمرو بن العاص احكم على

انك ان

انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة وهذا قاطع في افادة جواز وقوع
الصواب والخطا في الاجتهاد فلا دلالة في الحديث على شيء من ذلك لان صدق الشرطية لا يستلزم
جواز الطرفين بدليل قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الاية والجواب ان صدق الشرطية
كما لا يقتضي امكان الطرفين لا يقتضي امتناعهما وقد جازت طرفي النقض والحكم الواقع لا يخلو عن
احدهما لا محالة وجواز احدهما على التعيين يقتضي امكان كل واحد منهما بالضرورة واما الاثر فما قال
ابن مسعود في حديث المفوضة ان اصبت فمن الله وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان وهذا في الدلالة على نحو ما مر ثم ذكر حديثا اخر يدل على ذلك وكان
حقه ان يذكره قبل الاثر لكن غرض الشيخ الاستدلال على مطلوبه من حيث الجملة وذلك قوله عليه
السلام اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل
على احتمال الخطا لانه لو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله باجتهاده واللازم باطل لقوله
فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر وعورض بانه عليه السلام
قال ولكن انزلوهم على حكمكم ولو لم يكن كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله باجتهاده لما امر بالانزال
على حكمنا لانه امر بالانزال على الخطا واجيب بان المجتهد لا يجب ان يكون مخطئا البتة بل على رجاء
من الاصابة وهو اتى بما في وسعه فلهذا امر بالانزال على ذلك وفائدة ذلك انهم اذا نزلوا على حكمنا
لا يدخل فيه شبهة الخلاف فان حكمنا فيهم بما رايناه واذا انزلوا على حكم الله يمكن ذلك باعتبار ان المجتهد
يخطئ ويصيب ويجوز ان يستدل على ذلك بالاجماع فان الصحابة اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا
شائعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق واحد من امام يصيبه
واما المعقول فلان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلانا قلنا
ان القياس بتعديته وضع لدرك الحكم فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا لانه يصير بغير اجنبيه
فيوجب ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه وضح هذا بعد جزاي القياس بتعديته
والقياس وضع لدرك الحكم اما انه تعديته فوضع لدرك الحكم فقد تقدم بيانه انه مبين لحكم النص
لا مثبت واما بيان قوله فلا يتعدى متعددا الى اخره فهو ان القول بتعدد الحقوق يستلزم مخالفة
الاجماع وانتفاء الاجتهاد واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فما ذكره الا يرى
الى اخره وتقريره ان النص اذا كان غير معقول المعنى ولا يمكن التعدية لم يكن حكمه متعددا بالاجماع فالم
احمعوا على تعلق النص في الحظر والاباحة على ان الحق واحد وان العمل بها لا يجب قبل الترجيح
او معرفة الناسخ بالتاريخ وذلك في صيغتين فاذا كان في صيغة واحدة فبالطريق الاولى لان الصيغة
لا تحتمل التعدد ويتعين اذا كان في الامور التعبدية ان تعديته متعددا في الفرع يستلزم تعدده في
الاصل لانه مظهر لما في الاصل لا غير وذلك خلاف الاجماع وفيه تغييره فيصير الفرع به مخالفا
للاصل ومن شروط القياس عدم التغيير وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط مثل لا يستلزم الزوم
انتفاء التعدد في النص المعلول من انتفائه في غير المعلول فان المعلول احتمل تعدد اوصاف
محل كل منها ان يكون علة لحكم والشرع لذلك في غيره والجواب ان التعدد للحكم فيهما انما هو صيغة
النص وذلك لا يحتمل التعدد كما مر انما اذا احتمل علته الاوصاف للاحكام اما ان يكون باعتبار الا
او الفرع والاول ممنوع لما ذكرنا ان الحكم فيه ثابت بالنص والثاني مسلم ويلزم مخالفة الاجماع لا
فلا جامع فيه اذ القول بتعدد الحقوق يستلزم احد الحدود ولا يكون جائزا واما الاستدلال
بنفس الحكم فهو ان اجتماع الامور المتضادة في محل واحد محال والمحال لا يكون حكما شرعيا بيانه ما ذكره
ان الفطر والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء وعدمه هو
وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد يستحيل اجتماعه فيلزم نسبتها باستحالته لذلك استحالته بالنسبة

الى شخص واحد لم يمتنع ولسنا نقول به وان عنيتم بالنسبة الى تخصيص فممنوع فان المرأة الواحدة متصفة
بالحظر والاباحة وكذلك الميتة بالنسبة الى تخصيص كما تعلم والجواب ان كلامنا في الحكم
الثابت بالاجتهاد الذي لم يعلم كونه حكم الله في الحادثة يقينا لان القياس لا يفيده والتعدد في ذلك
سواء كان بالنسبة الى شخص واحد او الى تخصيص ممتنع اما بالنسبة الى شخص واحد فبالاتفاق
واما بالنسبة الى تخصيص فلان القياس حجة في حق الجميع فان المقلد اذا استفتى احد المجتهدين فافتاه بما
ثبت عنده على انه حكم الشرع في الجميع واذا استفتى آخر فافتاه بخلافه افتاه على انه حكم الشرع في حق
الجميع وحينئذ لا نزاع في اجتماع المتنافيين في شخص واحد في زمان واحد بخلاف الاباحة والحظر في
المرأة والميتة فان الحكم في كل واحد من التخصيص ثابت بتخصيصه بالنص ليس بعام في حق الجميع فلا يلزم
اجتماع المتنافيين في حق شخص واحد وعورض بان الحق لو كان واحدا لزم اتباع الخطأ واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد واما بطلان اللازم
فظاهر واجيب بمنع بطلان اللازم في المجتهدات فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع وبذل
المجتهد جهده في الطلب ولم يطلع عليه كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطأ يقينا لوجود النص
على خلافه فعلم ان اتباع الخطأ في المجتهدات اذا تعذر الوقوف على حقيقة الحق جائز قوله
وصحة التكليف الى آخره جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحقوق اذ
لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع ومعناه ان صحة التكليف لا تعتمد صحة الاجتهاد
ابتداء وانتهاء بل يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابة الحق ابتداء فان المكلف به هو
الاجتهاد للاصابة لا الاصابة البتة لكنهم ان اصابوا اوجروا على الاصابة وان اخطأوا اوجروا
على الطلب وعذروا عن الخطأ والله اعلم قال رحمه الله وقال ابو حنيفة في مدعي
الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي وهذا شيء احتاط به
بعض القضاة وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب مائل عن الحق وهو معنى
الجور والظلم وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اذا فرق القاضي بينهما بعد الحلم وقد
اخطأ السنة ودليلنا ما قلنا من المذهب لاصحابنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب في كتب اصحابنا
اكثر من ان يحصى وزعمت المعتزلة ان ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه ان كل مجتهد
مصيب فانكر الشيخ ذلك ونقل فيه عن ابي حنيفة ومحمد ما يدل على خطأ المجتهد في اجتهاده تصحيحا
للمذهب وهو ما قال ابو حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره
اني لا اكفل المدعي اي لا اكلفه اعطاء الكفيل وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به بعض القضاة
اراد به ابن ابي ليلى والحال انه سماه جورا وان كان اخذ الكفيل ثبت عنده بالاجتهاد وهو ان القاضي
مامور بالنظر وربما يظهر وارث آخر فياخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغائب كالملتقط اذا رد
اللقطة على صاحبها ياخذ منه كفيلا احتياطا فلو كان الحق عنده متعددا لما سماه جورا وانما سماه
جورا لان القاضي الذي ياخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل عن الحق
وهو عدم تكليف المدعي اعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم متعين فلا يجوز تاخير حقه لامر موهوم
لا امارة عليه والجور الميل عن الحق ومعنى الجور مال الجائر عن الطريق اذا مال عن قصده ومعنى
الظلم لانه وضع الشيء في غير محله وتكليف القاضي اعطاء الكفيل جبرا لامر موهوم وضع الشيء في غير محله
فيكون ظلما ودلالته هنا على جواز الخطأ في الاجتهاد غير خافية والجواب عن مسئلة اللقطة
ان ذلك فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت فاما لو دفعها بالبينة فلا حاجة
الى اخذ الكفيل في الصحيح من الرواية وقال محمد في المتلاعنين ثلاثا ثلاثا اي ثلاث مرات اذا فرق
القاضي بينهما بعد الحلم وقد اخطأ السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب

فقد حكم بصحة الاجتهاد حيث نفذ القضاء ثم اطلق عليه اسم الخطأ فان قيل هذا حكم على خلاف الكتاب والسنة
فان اللعان فيهما خمس مرات وما كان كذلك فهو باطل فكان الواجب ان لا ينفذ القضاء اجيب
بانه حكم في موضع الاجتهاد وما كان كذلك فهو نافذ اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان التكرار
للتغليظ وهو يحصل باكثر كلمات اللعان لانه جمع متفق عليه والاكثر يقوم مقام الكل فاذا ادى اليه
اجتهاده نفذ حكمه ولا نسلم ان القضاء مخالف للنص لان الاصل الفرقة ومحلها … النص
فهذا الاجتهاد في محل الفرقة فان من ابطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة بلعانهما بل يقع بلعان
الزوج وذلك بما قلنا من المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب لشيء لكنهم سوى هاتين المسئلتين او
دليل صحة مذهبنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب لشيء لكنهم سوى الادلة المذكورة والاول اظهر
قال رحمه الله واما مسئلة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطئ ويصيب
ايضا كغيره من المجتهدين الا يرى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا
فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا
والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري والطلب كالجماعة اذا صلوا في جوف
الكعبة واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا بل كلف
طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة لعينها وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال
القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه
الله سقطت حقيقته الا يرى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل
مصيب ثبت ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة
حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ اعاد صلوته هذا جواب عما استدلوا به من مسئلة القبلة هو
وتوجيهه ان المذهب في ذلك ايضا عندنا ان المتحري يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين فان محمدا رحمه
الله قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا في الجهة فمن علم منهم حال
امامه وهو مخالف له في الجهة فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة على زعمه ولو كان الكل صوابا
والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري والطلب كجماعة صلوا في جوف الكعبة فانهم
ليسوا مكلفين بطلبها حتى … تصوير هذه المسئلة مشكل فان الصلوة اما نهارية واما ليلية والاخلال
في الاولى غير متصور وفي الثانية كذلك لان الجهر بالقراءة فيها واجب وبالسماع يزول الاختلاف
وقيل تصويرها ان كانت الاولى في العميان وان كانت الثانية في الصم واما قوله قوله واما
قوله اي قول من ادعى الحقوق جواب معارضة توجيهها لو لم يكن مصيبا لوجبت الاعادة على المخطئ
واللازم باطل فالملزوم كذلك وجواب اما محذوف وتقديره فلا يصلح دليلا او فاما ذلك فقوله
فلانه ساد مسد الجواب وتقرير الجواب انما لا تجب الاعادة لانه لم يكلف اصابة الكعبة يقينا وما
لم يكلف به فعدمه لا يوجب الاعادة فعدم الاصابة لا يوجب الاعادة اما الاولى فلانها ليست
في وسعه لانقطاع الادلة بالتكليف عند الاشتباه وما ليس في وسع الانسان لا يكلف به لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الثانية فظاهرة بل كلف طلبه اي طلب الكعبة على تاويل البيت
على رجاء الاصابة وقد حصل له ذلك قوله لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف
طلبه ومعناه ان التكليف بطلبها وان حصل لكن الكعبة غير مقصودة من التكليف بطلبها
حتى لو قصدنا بالتوجه اليها تعظيمها كان كفرا وانما المقصود وجه الله قال الله فاينما تولوا فثم وجه
الله قيل رضا الله واستقبال القبلة وفي بعض النسخ استقبال الكعبة ابتلاء كاستقبال بيت
المقدس بل التوجه اليها فاذا حصل الابتلاء عند الاشتباه بالتوجه الى ما شهد به قلبه وحصل
المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة التوجه الى الكعبة لان حصول المقصود لا يبالي بفوات

الوسيلة كسقوطها الى جهتها عند الغيبة والى غيرها عند الضرورة كما في الصلوة على الدابة والصلوة
في السفينة ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة بقوله الا يرى ان جواز الصلوة وفسادها
من صفات العمل الى آخره من صفات ما هو الحق حقيقة يقال عمل جائز وعمل فاسد ونحن نسلم ان المجتهد
مصيب في حق العمل فكان دليلكم دالا على اصابة كل مجتهد في حق العمل ولا نزاع في ذلك انما النزاع
في اصابة الحق حقيقة والمسئلة لا تدل على ذلك فالاستدلال بها غير صحيح وثبت ان مسئلة القبلة
وسيلتنا سواء وهذا اي ما ذكروا ان المتحري لم يكلف اصابة الكعبة بل كلف طلبه على رجاء
الاصابة مذهبنا وعند الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه اعاد
او اعلم لانه مامور بالتوجه الى الكعبة بالنص وان كان غائبا **قال** رحمه الله فاما من جعله
مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث وبقول النبي عليه السلام في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر واحتج
اصحابنا بحديث عمرو بن العاص وبقول الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به
العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وقال عبد الله بن مسعود لمسروق والاسود كلاكما اصاب
وصنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعتي المغرب ولان كل مجتهد كلف بما في وسعه فاستوجب
الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب في آخره انما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى
ابتداء احتج من جعل المجتهد عند الخطأ مخطئا ابتداء اي في نفس الاجتهاد وانتهاء اي فيما هو
الحق حقيقة باطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة فان الخطأ المطلق هو
ما يكون ابتداء وانتهاء وبقوله عليه السلام في اسارى بدر وذلك انه حين استشار ابا بكر
وعمر فقال ابو بكر قومك لعل الله يتوب عليهم خذ منهم فدية تتقوى بها على الكفار وقال
عمر كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء فمال النبي
عليه السلام الى راي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الآية فقال النبي عليه
السلام لو نزل بنا عذاب لما نجا الا عمر لو اتبعه دليل على ان اجتهاد عمر كان صوابا وان اجتهادهم
لم يكن كذلك من الاصل لاستحقاق العذاب لولا المانع وهو الكتاب السابق فلو كان في الابتداء
صوابا لما استحق العذاب قيل المراد من الكتاب ما كتب في اللوح المحفوظ ان لا يعذب اهل
[illegible] وقيل ان يحل لهم الغنائم والفدا بظاهر هذا النص تمسك المريسي ومن تابعه في انه اذا اخطأ
كان آثما وايد ذلك بما نقل عن الصحابة والسلف عن سبيل الشهرة من تشنيع بعضهم على بعض
مثل قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت **قوله** [illegible] وقول عائشة ابلغي زيد
ابن ارقم الحديث وقول ابي حنيفة هذا ابي احتاط به بعض القضاة وهو جور وقول الشافعي من
استحسن فقد شرع وذلك كله يدل على ان الخطأ يصلح سببا للعقاب والاثم والا لا يكون
معتدا واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص حيث قال له النبي عليه السلام ان اخطأت فلك
حسنة والخطأ من كل وجه لا يصلح سببا للاجر وبقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا
آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدهما وذلك
لان الله تعالى ذكر الحكم والعلم بعد ذكر تخصيص سليمان بالفهم والذي اختص به لا بد وان يكون
غير ما ذكر بعده لو الكلام فاما ان يكون المختص به هو الحق حقيقة او الاجر لا سبيل الى الثاني
لانتفاء فائدة الاختصاص حينئذ الاول وقد سمي الثاني حكما واطلاقه على الخطأ بكل وجه غير موجه
فيكون من وجه دون وجه وليس ذلك جهة اصابة الحق حقيقة فتعين الاخرى واعترض عليه
بان هذا التمسك انما تم اذا سلم الخصم ان آتاه الحكم والعلم في ذلك الحادثة وذلك ممنوع لجواز
ان يكون المراد بهما الحكم في نفس الامر والعلم بوجوه الاجتهاد ويمكن ان يجاب عنه بانه على

الاصل

الاصل المذكور في باب الفاظ العموم المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى وقد ذكر
الحكم والعلم معرفا بالاضافة ثم ذكر منكرا وهذا اصل لاشراك الا بدليل وثمة دليل [illegible] واحتجوا
ايضا بالاثر وهو ما روي ان مسروقا والاسود سبقا بركعتين من المغرب فلما قاما الى القضاء
صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس ثم سلم وصلى الاسود ركعتين وجلس ثم سلم فذكرا ذلك لابن مسعود
فقال كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب الي ووجه الاستدلال ان قوله كلاكما اصاب دليل على ان
كل واحد مصيب وقوله وصنيع مسروق احب الي دليل على ان الحق واحد فكان معنى قوله كلاكما ان
كلا منهما فيما عمل باجتهاد مصيب ومعنى آخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده قيل فهذا دليل على ان الوا
حق هو مذهب القائل بالاشبه لا على ان الحق واحد واجيب بان الاثر لابن مسعود ومذهبه
ان الحق واحد حيث قال وان اخطأت فمني ومن الشيطان فلم يكن مراده ان كلاهما اصاب وان احدهما
اخطأ والا لكان متناقضا وبالمعقول وهو ان كل مجتهد كلف بما في وسعه وفي وسع كل احد طلب ما عند
الله لا الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء الفعل لانه ادى ما كلف اياه وحرم الصواب والثواب
اي ثواب اصابة الحق في آخره انما بتقصير منه او بان حرمانا من الله [illegible] على عجزي النفس
كان مصيبا في [illegible] امر اعلاء كلمة الله وان قيل **قال** رحمه الله واما قصة بدر
فقد عمل رسول الله باشارة ابي بكر فكيف يكون خطأ الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على
حكم العزيمة لولا الرخصة فالمخطي في هذا الباب لا يضلل ولا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب
بينا فيعاتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب
كل مجتهد وجوب القول بالاصلح وبان الحق الولي [illegible] وهذا على مذهبهم والمختار من العبارات
عندنا ان يقال ان المجتهد يخطي ويصيب على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ظاهرا وباطنا وعلى
هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة وبطل
الاجتهاد ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا باب فساد تخصيص العلل هذا جواب
عما استدل به بقصة بدر على ان المخطي يخطي ابتداء وانتهاء وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم عمل ذلك
باشارة ابي بكر فكيف يكون خطأ على ان المخطي يخطي ابتداء وانتهاء وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم
[illegible] الا ان الخطأ هو الذي ينبه صاحبه بالتنبيه وحين استحسن راي ابي بكر واقعه لم
يبين الخطأ وفيه نظر وقد اضيف الى ذلك في بعض الشروح واقر عليه بقوله تعالى فكلوا مما
غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحتمل الخطأ بوجه وهذا احد لكن الشيخ لم يتعرض له ولم يتضمنه
كلامه **قوله** الا ان هذا اي احلال الفدا كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة
اي العقاب بنا على تقدير بقاء العزيمة ومعناه والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض وكان ذلك لامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم
العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر ووجه احرما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد وقع
الاثخان يوم بدر فكان لك اسرى كما كان للانبياء ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون
الفداء فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسكم العذاب واذا ثبت ان المجتهد مكلف
بما في وسعه لا باصابة الحق وقد حصل الجواب عن قصة بدر فالمخطي في هذا الباب اي في الفروع
التي لا نص فيها لا يضلل ولا يعاتب الا اذا كان الطريق بينا فان الغالب بان الخطأ حينئذ لم يقع
الا بتقصير من قبله وعليه يحمل ما روي من التخطئة والتشنيع فانه ظهر طريقه عند المخطي والمشنع
واحترز بقوله في الفروع عن المخطي في الاصول فانه يعاتب لان الله تعالى نصب دلائل علم موجب
العلم يقينا في اصل الوضع ولم يقع في الخطأ الا بغفلة الناس وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة
لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح اصابة

حد

الحق واستحقاق الثواب عليه ووجوب القول بان الحق الاولى بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل في حق
نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره فالولي عند
يلحق بالنبي في حق الافضال والاكرام وفي تصويب كل مجتهد الحاق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا
في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحجة مثل قول النبي ولما اداه ثبت ان القول بالتصويب
مبني على مذهبهم قيل القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة
ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح بل ينبني التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكره
الشيخ والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او فيما فيه حرج فمن قال به من اهل السنة بناه
على الثاني وما ذكر ان في التصويب الحاق الولي بالنبي او وجوب القول بالاصلح في حق العصمة ثم ذكر
ما هو المختار من العبارات في هذا الباب تحقيقا للمراد وهو ان يقال ان المجتهد يخطئ ويصيب
على تحقيق المراد اي على شرط ان تحقق ما هو المراد بهذا القول وتبين بان يقال المراد اصابة الحق
الحقيقي والخطاؤه ليحصل الاحتراز بذلك عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين
منهم بالاحق يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاءه ولكن مخطئ
الاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير
الذي ذكرنا يكون احترازا عن الاعم الظاهر اي حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق
لا باطنا فانه لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي
واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا وانما
تسمية مذهب القائلين باستواء الحقوق بالظاهر ومذهب القائل بالاحق بالباطن بتسمية
مناسبة وذلك لان تسمية مصيب الحق مخطئا ليست بظاهره وانما هي لامر باطني وهو اعتباره
بالنسبة الى الاحق وهذا اي على ما ذكرنا من تصويب المجتهد وتخطئته على تحقيق المراد ادركنا
مشايخنا وعليه مضى اصحابنا المتقدمون ولا ينسب اليهم هوى ولا بدعة ولا ننتحل ما عليه اهل الاهواء
كالمعتزلة الذين ذهبوا الى تصويب كل مجتهد فان ذلك يفضي الى سقوط الابتلاء والى بطلان الاجتهاد
كما تقدم ويتصل بهذا الاصل يعني تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسالة تخصيص العلل كما سيأتي
بيانه وقيل بهذا اي بجنس احكام العلة وهو بعيد وهذا اي ما شرع فيه باب فساد تخصيص
العلل قال رحمه الله من اصحابنا من جوز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان يقول كانت علتي
توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل واحتج بان التخصيص
غير المناقضة لغة وهذا ظاهر لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب
والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول عن القياس بسنة او اجماع او ضرورة او استحسان
مخصوص منه بالاجماع ولان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له احتمل ان يكون
العدم لفساد العلة فيكون نقضا واحتمل ان يكون العدم لمانع فوجب ان يحمل بيانه ان امرا مانعا
والا فقد تناقض وكذلك لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النص لانه لا يحتمل
الفساد الاصل عدم تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فان تخلف في بعض الصور فلا يخلو
اما ان يكون لمانع او لا والاول يسمى تخصيص العلة والثاني النقض ويسمى الاول تخصيصا
وان كان المعنى في ذاته شيئا واحدا لا عموم فيه لانه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف
بالعموم فاخراج بعض محاله عن تاثيره وقصر عمله على الباقي يشبه العام الذي خص فسمي به مجازا
ولا خلاف في ان القسم الثاني وهو النقض يبطل العلية العلة وبان المنتقض لا يصلح علة شرعا
واما الاول فلا يخلو اما ان يكون مستنبطة او منصوصا عليها فان كان الاول فقد ذهب
القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص الى جوازه وهو مذهب مالك واحمد بن

حنبل

حنبل وعامة المعتزلة ومشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي زيد الى عدم جوازه وهو اظهر
قولي الشافعي وان كان الثاني فالقائلون بعدم الجواز في المستنبطة اختلفوا في جوازه فمنهم من
جوزه ومنهم من لم يجوزه وهو مختار عبد القاهر البغدادي الاسفراييني وانه منقول عن الشافعي
مثال ذلك ان يقول المعلل عند ظهور التخلف كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار
مخصوصا من العلة بهذا الدليل احتج المجوزون بان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها
اما لغة فلان النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على طريق المضادة كنقض البناء والتخصيص بيان انه
لم يدخل ليس بنقض ولا ابطال واما شرعا فلانه جائز في النصوص دون المناقضة واليه
اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة واما اجماعا فلان الاحكام تثبت
على خلاف القياس بسنة او اجماع او ضرورة وذلك تخصيص لا مناقضة ولهذا سماها الشافعي مخصوصة
عن القياس وهو معدول ولا يناقضه واليه اشار بقوله مخصوص منه بالاجماع واما فقها اي نظرا الى
المعنى الفقهي فلان الخصم يعني المعلل اذا ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له وهو المعنى
بالتخلف احتمل ان يكون عدم الحكم هناك لفساد العلة فيكون مناقضا واحتمل ان يكون لمانع
فاذا بين اي ابرز مانعا صالحا يكون مقبولا لانه بيان احد محتمليه والا فقد تناقض اي ظهر مناقضته
بجعل الوصف علة تارة وتعديه اخرى ولذلك اي ولاحتمال هذين الامرين لا يقبل قوله خص
بدليل لاحتمال تعين جهة الفساد بالعجز عن ابراز ما يصلح مانعا لاشتراط كون المانع راجحا
او مساويا بخلاف النصوص فانها لا تحتمل الغلط والفساد فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص
وجه الا الخصوص لجوازه على كلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بدليل فاما ما نحن فيه فاحتمال
الفساد فيه قائم فما لم يتبين دليل الخصوص لا تنتفي جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال قيل
يحتمل ان يكون فيه مانع صالح ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت الفساد بالاحتمال واجيب بان الاصل
في التخلف هو التناقض وهو ممنوع والصواب ان المعلل يحتاج الى تصحيح علته عند الخصم فما لم
يمكن ابرازه لا يكون دافعا له حينئذ فلا يكون معتبرا والله اعلم قال رحمه الله وبنى على هذا
تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع
حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر
فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل
ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه فيدفعه بترس او غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم
يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له طبعا
حاميا فانه بعدما عجز عن ضربه العلاج كان مريضا فاذا استمر مرضا طبعا صار في حكم الصحيح
ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد وان اضيف الى مال غير مملوك للبائع
منع تمام الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم
وخيار العيب يمنع لزوم الحكم يجوز تخصيص العلل بناء على تخصيصها بقسم الموانع وهي خمسة
حسا وحكما اي في الحسيات والشرعيات مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها بعد
ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمامه ومانع يمنع لزومه وذلك اي الموانع حسا تتبين في
الرامي فان الرمي علة اذا اصاب المرمى موجبة على الرامي احكام القتل فاذا قصد الرمي اليه
لكن انقطع وتر القوس او انكسر فوق السهم وهو موضع الوتر منه منع ذلك انعقاد الرمي علة
واذا حال بين الرامي ومقصده حائط فرده على سننه فقد منع تمام العلة لان تمامها بوصول
السهم اليه بامتداده ولم يوجد واطلاق العلة على هذين القسمين مجاز تسمية باعتبار ما يؤول اليه
لولا المانع ففي الحقيقة امتناع الحكم لانتفاء العلة لا للمانع مع وجودها واذا اصاب المرمى الا انه

دفعه بترس او غرم فقد منع ابتدا الحكم بعد تمام العلة لانفصال الرمي بمانع من الاتصال كالحايط فيكون
مانعا تمام العلة لا ابتدا الحكم لان الترس والجوشن والقبا ونحوها متصل به كالبدن فاتصال
السهم به كاتصاله بالبدن واما الحايط فانه منفصل عنه واذا اصابه وجرحه لكنه داواه فاندمل
الجرح فقد منع الاندمال الذي هو المداواة تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى فاذا اندمل فقد
انقطعت السراية فانقطع تمام الحكم واذا اصابه السهم ومرض به وصار صاحب فراش ثم صار الجرح
او المرض الحاصل به طبعا حاصلا بان سكن صاحبه غالبا بمنزلة من ضربه الفالج فانه يكون مريضا
فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح بصيرورته كذلك منع لزوم الحكم اي منع الجرح ان يصير
قتلا فان معنى لزومه صيرورته قتلا في الحال • فان قيل اذا كان منع الجرح ان يصير قتلا صار
كالاندمال في التحقيق لان كلا منهما منع زهوق الروح فكان القسمان واحدا ولهذا لم يذكر القاضي هذا
القسم اجيب بان الشيخ نظر الى بقا الجرح بعد صيرورته طبعا فانه لم يندفع الحكم بهذا المانع
بالكلية لاحتمال ان يصير قتلا في العاقبة وانما اندفع صيرورته قتلا في الحال فكان مانعا
لزوم الحكم دون اصله بخلاف الاندمال فان الجرح يندفع به بالكلية حالا ومالا فلم يتم به الحكم
ولا اللزوم فكان اقوى • قال صاحب الكشف جعل صيرورته طبعا مانعا عن لزوم الحكم
مشكل لان الحكم ان كان هو القتل فنفيه ثابت فيه كما في الاندمال فلا يستقيم جعله مانعا
لازم وان كان الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل طبعه مانعا من اللزوم •
ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ان يكون الحكم هو القتل قوله فنفيه ثابت فيه كما في
الاندمال قلنا نفيه ثابت فيه كما في الاندمال او قلنا نفيه ثابت في الحال او في المآل والاول
مسلم وثبوت الحكم ليس باعتباره بل عدم اللزوم باعتباره والثاني ممنوع فان الجرح قايم ووجود
الحكم ممكن فيه فبهذا الاعتبار ثبوته ولا تنافي بين نفي الشي وثبوته في زمانين مختلفين ثم الحصر في
الاقسام المذكورة استقرائي ويجوز ان يقال ما نحن فيه انما هو العلة وحكمها وللاول مانعان
وللثاني ثلثة وذلك لان الرامي اذا قصد الرمي فلا يخلو اما ان يصدر السهم من قوسه رميا
او لا والثاني هو الاول وهو الذي لم ينعقد علة والاول اما ان يصل الى المرمى او لا والثاني
هو القسم الثاني وهو الذي حال بين الرامي والمقصد حايل فالحايل مانع تمام العلة والاول ليس
مما نحن فيه لانه تم علة وليس كلامنا في الخلل بل في الموانع ثم اذا اصاب السهم المرمي فلا يخلو
اما ان يجرحه او لا والثاني هو الاول اي الذي منع ابتدا الحكم بدفعه بترس او غرم كما مر والاول
اما ان يزول الجرح بالاندمال او لا والاول هو القسم الثاني وهو الذي منع تمام الحكم والثاني
هو القسم الثالث اعني الذي منع لزوم الحكم وهذه قسمة دايرة بين النفي والاثبات فيفيد الحصر لا محالة
ومثال تقسيم الموانع الشرعيات البيع فانه علة لملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف الى الحر كان ذلك
مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل وان اضيف الى غير المالك منع كونه غير مملوك تمام الانعقاد
في حق المالك اما انه منعقد فقد قيل انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يحتمل الازما ومنعقدا
بالاجازة واما كونه غير تام فقد قيل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الورثة وقد يقول
في حق المالك لانه تام في حق البايع حتى لم يكن له ولاية ابطاله واذا بيع بخيار الشرط كان الخيار
مانعا ابتدا الحكم وهو الملك لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له •
الخيار عن ملكه وان انعقد البيع على التمام واذا اشترى شيا لم يره افاد الملك لكن الصفقة لا تتم
الا بالقبض فيتمكن المشتري من الفسخ اذا راه فكان غير لازم لمنع الخيار عن التمام واذا راى البيع
واشتراه افاد ثبوت الملك وولاية التصرف في البيع ولا يتمكن المشتري من الفسخ بغير رضا او قضا
لكن ليس بلازم لولاية الرد بالعيب فكان خيار العيب مانعا لزوم الحكم قيل وانما اختلفت مراتب

كونه صح

هذه الخيارات

هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط والشرط داخل على الحكم دون السبب كما عرف
وخيار الرؤية يثبت بناء على فوات تمام الرضا لان تمامه يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل
بالاشارة والوصف لكنه لا يتم الا بالرؤية فقبلها ينعقد موجبا للملك لوجود اصل الرضا
غير تام لعدم الرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت لا على
فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤيته بموضع العيب يثبت على الوجه الذي اقتضاه
العقد وهو صفة السلامة فاذا اطلع على عيب يثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فاذا عجز
عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شي من الثمن يثبت له ولاية
الرد دفعا للضرر والله اعلم قال رحمه الله واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال
خصوص العلل ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ويشبه
الاستثنا بحكمه واذا كان كذلك وقع التعارض بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن النص
العام بقي حجة ضرب من الاستعارة بان اريد بعضه مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلل
ابدا لان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد عن الخطا والمناقضة وفي
ذلك قول بالاصلح • اراد بقوله ما ادعينا قوله باب فساد تخصيص العلل فلم يذكر مذهبه
صريحا ويدل على ذلك وجوه منها ما ذكره الشيخ هنا ان تفسير الخصوص ما مر ذكره ان دليل الخصوص
يشبه الناسخ بصيغته لكونه دليلا مستقلا لو تاخر كان ناسخا ويشبه الاستثنا بحكمه لانه لبيان
انه لم يدخل تحت الجملة كانعدم واذا كان كذلك اي اذا كان دليل الخصوص يشبه الامرين وقع
التعارض بين النصين وهو العام ودليل الخصوص بحسب الظاهر ولم يفسد احدهما اي لم يبطل العام
لجواز دليل الخصوص فيه كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل الخصوص بالعام اذا كان مجهولا كما ذهب
اليه بعض اخر بل صار العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص بذكر الكل وارادة البعض مع بقاء
العام حجة كما مر في باب العام اذا لحقه الخصوص وهذا اي التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى
العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يستقيم في العلل بوجه لان ذلك اي التخصيص على هذا التفسير
يؤدي الى تصويب كل مجتهد فان صحة الاجتهاد تثبت بعد ما ثبت سلامته عن المناقضة لظهور
خطائه بانتقاضه فان جاز التخصيص جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتي
تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع فيتخلص عن النقض ويسلم اجتهاده عن الخطا فيكون المجتهد مصيبا
ويجب عصمة الاجتهاد عن الخطا وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد عن الخطاء
قول بوجوب الاصلح وذلك باطل كما عرف في موضعه ورد بانا لا نسلم ان التخصيص يؤدي الى
تصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرطه بيان مانع صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك ولئن سلم
ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه وجوب القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة قالوا بالتصويب
مع انكارهم القول بوجوب الاصلح • واجيب بان القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب
فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا من وراءه
وهو خلاف معتقده فالقول بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة واما قول الشيخ
في تصويب المجتهد قول بوجوب الاصلح فصحيح لانه من فروع القول بوجوب الاصلح والزام
الفرع وانكار الاصل غير صحيح فيهما وبناؤه على استحالة تكليف ما ليس في الوسع لا يرد الالزام اذا
ثبتت الملازمة بين القولين والله اعلم قال رحمه الله لكن الحكم انما يمتنع بزيادة وصف
او نقصانه الذي يسميه مانعا مخصصا وزيادته او نقصانه يبدل العلة فيجب ان يضاف
العدم الى عدم العلة لا الى المانع او جب الخصوص مع قيام العلة وفرق ما بيننا وبينهم في العلل
المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار كدليل الخصوص في بعض ما تناوله

العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم وصف العلة
او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص فهذا طريق اصحابنا في الاستحسان الا ان العلة
ان ترك بالنص فعند عدم حكم العلة لعدمها لان العلة لم تجعل علة في مقابلة النص فبطل
حكمها لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص بخلاف التنصيص لان احدنا لا يفسر صاحبه في
القول بالخصوص وكذا اذا عارضه اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة لان في الضرورة
اجماعا ايضا والاجماع مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه استحسان اوجب عدم
الاول لما ذكرنا في باب الاستحسان نصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص
وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة هذا هو المخلص عند ورود صورة النقض على العلة
وهو استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلل المؤثرة
بوجه لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي سمته
اهل التخصيص مانعا وبزيادة الوصف ونقصانه تتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة
يصير كل العلة بعضها وبالنقصان يفوت بعضها والكل ينتفي بانتفاء جزئه فيحصل التغير فيه
فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب الخصوص ثم اشار الى الفرق بين قولنا وقولهم في
العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة تنصيصا كدليل الخصوص في بعض
ما تناوله العام مع قيام دليل العموم ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم
لعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص فان اعترض عليه بان
القول باضافة عدم الحكم الى عدم العلة في صورة التخصيص يؤدي الى التصويب لان كل
مجتهد ورد على علته نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي في صورة النقض وذلك يؤدي الى
القول بوجوب الاصلح كما مر وهو باطل والجواب ان الاطلاع على صدقه ممكن بالنظر الى
ما سوى صورة النقض واعتبار علته فيه فان نقص شيء او زاد في صورة النقض كان صادقا
والا فهو نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتي كانت توجب تقتضي ذلك لكن منع
عن ذلك مانع كان قوله يقتضي في حيز النزاع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض
ولقائل ان يقول اذا اعتبرنا ما عدا صورة النقض فوجدت العلة مؤثرة فيه ووجد في صورة
النقض ما يكون مناقضا لها امكن الاطلاع على كونها مقتضية والتخلف لمانع ولعل الحق
ان تسمية العلة عند ظهور صورة نقض على الوجه الذي ذهب اليه الشيخ من كون الانتفاء
منسوبا الى انتفاء العلة اجدر فما في صيغة الاستدلال من الوجه الاخر لسلامته عن كون
الوصف علة غير علة فيهما كالاسم لهذا النوع من المناظرة واما ان يترتب على ذلك
فائدة علمية يترتب عليها حكم اصلي كتصويب كل مجتهد او القول بوجوب الاصلح فليس كذلك
لان انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف او نقصانه اعني الذي
سماه المخصص مانعا فان كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول
بانتفاء الحكم لانتفاء العلة كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن بطل الالزام وهذا اي
ما ذكرناه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة طريق اصحابنا في الاستحسان يريد بذلك
الرد على الكرخي في قوله التخصيص جائز عند اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك
الا التخصيص فان حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة وذلك لان القياس
ان ترك بالنص يعني ان كان الاستحسان بالاثر فالنص اقوى من القياس فلم يبق القياس علة
فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص وهذا خلاف التنصيص فان احدنا لا
بالاخر موجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارض القياس اجماع او ضرورة لم يبق الوصف علة

لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان يعني قياسا خفيا
اوجب عدم الاول لما مر في باب الاستحسان نصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص
وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلفت احكامها بان العدم مضاف الى عدم العلة لا الى مانع
مع وجودها والله اعلم قال رحمه الله وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الما
في حلقه فسد صومه لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص قال
امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر وقلنا نحن العدم لعدم هذه العلة لان فعل
الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم
لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سببا لملك بدل
المال وجب ان يكون سببا لملك المبدل واما المدبر فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لما
هو ان المغصوب لا يحتمل الانتقال فكان هذا تخصيصا وهو باطل واما الصحيح ما قلنا ان
الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا للملك بدل العين المغصوبة لان ضمان المدبر
ليس ببدل العين المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفائتة لما قلنا انه ليس بمحل للنقل فالذي
جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه
ففيه فقه كثير ومخلص كبير يعني بيان ما قلنا ان عدم الحكم لعدم العلة في الصائم اذا صب
الما في حلقه مكرها فان صومه يفسد خلافا للشافعي في ذلك لان ركن الصوم وهو الامساك
عن المفطرات قد فات بوصول الغذا الى جوفه وما فات ركنه يفسد فان قيل لا نسلم ان
بفوات الركن يفسد الشيء فان الناسي اذا اكل فقد فات ركن صومه بوصول الغذاء الى جوفه
ولم يفسد صومه بالاتفاق فمن اجاز تخصيص العلل اجاب بانه امتنع حكم هذا التعليل ثمه
لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز اجاب بان عدم فساد صومه لعدم هذه العلة وهو فوات
الركن لان النسيان لما كان من صاحب الشرع كان فعل الناسي منسوبا اليه فسقط عنه معنى
الجناية وصار الفعل عفوا فلم يكن افطارا فكان امساكا حكما فكان بقاء الصوم لبقاء ركنه قيل
فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا
بعدمه لزم الانقلاب واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل الامساك الذي اعتبره الشارع
فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في تعيين العبادات
والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يحصل بفعله قصدا وقد انتفى ذلك بقوله
عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك سماه صوما والحس عن معرفة من ان يكون
شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا واما لزوم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير الاكل وليس
كذلك بل نقول ان الشرع لم يجعل اكله فطرا ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سببا لملك
بدل المال اي ملك القيمة وجب ان يكون سببا لملك المبدل اي المغصوب تحقيقا للتساوي
او لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد فان قيل لا نسلم ان ما كان سببا لملك البدل
كان سببا لملك المبدل وهو منتقض بالمدبر فان المدبر اذا غصبه شخص فانه يوجب الملك في
قيمته ولا يوجبه للغاصب في المدبر فان اجيب بان حكم هذه العلة امتنع فيه لمانع وهو
ان المغصوب هاهنا وهو المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان تخصيصا وهو باطل واما
الصحيح في الجواب ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة
فانه ليس بموجود في غصب المدبر لا محالة لان ضمانه ليس ببدل العين المغصوبة لكنه بدل
عن اليد الفائتة لما ان المدبر ليس بمحل للنقل لوجود حق العتق فيه لكن للمولى فيه يد
معتبرة كما في القن فالغاصب فوت عليه اليد فكان الضمان بمقابلة اليد لا بمقابلة العين فكان

عدم الحكم وهو ملك المدبر لعدم العلة وهي ايجاب البدل بمقابلة العين لا لمانع وفيه بحث لان البدل
اما ان يكون عينا او منفعة لا سبيل الى الاول لانه عبارة عن ولاية التصرف وهي ليست بعين على
ما يجيء في باب العوارض ويتعين الثاني وقد تقدم في اول الكتاب ان المنافع لا تضمن بالغصب
والجواب ان علة عدم ضمان المنافع غير موجوده ههنا وهي ما ذكرنا هناك ان الغصب ازالة اليد
المحقة والمنافع لم تكن موجوده عند الغصب حتى يزال اليد عنها فلا يرد عليها فلم يجب الضمان
واما هذه المنفعة وهي اليد فهي كانت ثابتة وقد زالت لا بمقابلة البدل عن مغصوبه والازم
ازالة اليد عن اليد والعين ليس البدل في مقابلتها على ما قلتم والمنافع لا تضمن بالغصب فلا يلزم
الضمان لانا نقول الضمان في مقابلة ازالة اليد عن المدبر من حيث هو مدبر والمدبر وان كان
مشتملا على العين والمنفعة وكل منهما لا يضمن لكن يجوز ان يكون من حيث هو مجموع موجبا للضمان وان
لم يكن كل جزء كذلك والمدبر من حيث هو مدبر لا يحتمل الانتقال فلم يكن علة ملك البدل فيه
موجودة فكان انتفا الحكم لانتفا العلة هذا والله اعلم وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل عدم
العلة اصل هذا الفصل يعني تخصيص العلل فاحفظه واحكمه بفتح الهمزة اي هذا الاصل
فعه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان العلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع
اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد عليه بنقض بهذا الطريق فاما الثاني فلان جميع
صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة والله اعلم قال الشيخ رحمه الله
وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات
دون المعاني الخالصة يعني ان كان التخصيص كما زعم القائلون به لازما على العلل الطردية
قائمة بصيغتها اي بعباراتها والخصوص يرد على العبارات فالعلل الطردية يرد عليها الخصوص
اما الاول فلان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثير فكان موجبا بصيغته
كالنص فاذا تخلف الحكم عنه لزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص والا لزم التناقض واما
الثانية فلان التخصيص انما يرد على اللفظ دون المعاني الخالصة فيحتمل تخلف الحكم واما قيد
المعاني الخالصة لانه قد يكون في المعاني تبعا للالفاظ لانها لازمة للالفاظ فاذا خصت
الالفاظ خصصت معانيها هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان القائل بالعلل الطردية
انما جعل الوصف علة من غير نظر الى تاثير الوصف يعني لا بصيغته وان لم يكن مؤثرا وانتفا الخاص
لا يستلزم انتفا العام واما ثانيا فلان ما ذكره الشيخ يفهم منه ان التخصيص عند اهل الطرد
جائز وليس كذلك فانهم زعموا ان العلل لا تقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم
متعلق بعين الوصف فلم يجز تخلف الحكم عنه بلا مانع وهذا يدل على انهم اشد انكارا له من اهل
التاثير كذا في بعض الشروح واجيب عن الاول بان اهل الطرد يجعلون كل وصف بمنزلة نص
من النصوص وكما جاز تخصيص النصوص جاز تخصيص الاوصاف وفيه نظر لانهم يجعلون الوصف
بمنزلة النص بمعناه دون صيغته وعن الثاني بان مدار الكلام انما هو للنقض والتخصيص
لا يقبل النقض ولئن سلمنا ذلك لكان قول الشيخ وانما يلزم الخصوص بتقدير الفرض يعني لو فرض
جوازه فاهل الطرد يلزمهم جوازه وفيه نظر لان في لفظ الشيخ ليس ما يدل على الفرض والله اعلم
قال رحمه الله ومن ذلك قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة انه حرث
للولد فاقيم مقامه ولما خلق الولد من مائهما واجتمعا على الوطي وكان بينهما شبهة البعضية
بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها
فيلزم على هذا انه لم يحرم الاخوات والعمات والخالات فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص
بالنص مع قيام العلة وقلنا بل العلل صارت علل الشرع لا بذواتها وهي لا تجعل علة عند معارضة

النص وفي هذا معارضته لان حكم النص يزداد باسناد الحرمة الى الاخوات وغيرهن فلا يبقى علة
عند معارضة النص فيكون عدم الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص في شيء واحد
وهذا اوضح جدا ومن احكم المعرفة واحسن الطوية سهل عليه تخريج الجمل على هذا الاصل اي
وما يجعل من التخصيص عندهم ومما يضاف عدم الحكم الى عدم العلة عندنا قولنا في الزنا انه
حرث للولد فاقيم الزنا مقام الولد ولما خلق الولد من مائهما واجتمعا على الوطي وكانت
بينهما شبهة البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها كبناته وامهاته واباوه
وابناوه كابائها وابنائها فيلزم على هذا التعليل وهو شبهة البعضية عدم تحريم الاخوات
والبنات والخالات فقال اهل المقالة الاولى يعني المجوزين للتخصيص انه مخصوص بالنص يعني
ان العلة الموجبة للحرمة وهي شبهة البعضية موجودة في حق هولاء لكن الحكم لم يثبت لمانع وهو
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم او قوله وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة
على عمتها الحديث وقلنا يعني الذين لم يجوزوا التخصيص واضافوا عدم الحكم الى عدم العلة
ان العلة لم توجد لانها وجدت وامتنع الحكم لمانع وذلك لان العلل صارت علل الشرع لا
لذواتها والشرع لم يجعلها علة عند معارضة النص وفي هذا اي في تحريمهن على سبيل الثا
معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة وهو قوله تعالى وامهات نسائكم
وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن
او ابائهن توجب حرمة الامهات والبنات والاباء والابناء خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات
وغيرهن بهذه العلة في الفرع وهي الزنا لازداد حكم النص باسناد الحرمة اليهن بالعلة هو
وذلك باطل لان العلة لا تعارض النص بل تسقط في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة
لا لمانع مع قيامها وليس هذا من باب خصوص العلل في شيء وهذا اوضح جدا واعترض بالاسلام
ان العلة تعارض النص ههنا لان النصوص المذكورة لم تدل على الاقتصار واجيب بان سياق
الكلام ومحله يقتضي ذلك ولكل واحد من الفريقين في هذه المسئلة كلام طويل اعرضنا
عن ذكره فان فيما ذكرنا الكفاية لمن رزق الفطنة ولهذا قال الشيخ ومن احكم المعرفة واحسن
الطوية سهل عليه استخراج الجمل اي المسائل التي يرد بها في الظاهر نقضا ايضا من
قبيل التخصيص كما مر لنا في هذا الشرح في مواضع على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم
الى عدم العلة والطوية العقيدة ومعناه ترك التعنت والتامل عن انصاف والله اعلم

قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل

العلل قسمان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة فانه يمكن دفعها
بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم
مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر
اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة لكن اذا تصور مناقضة وجب تخريجه على
ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب التخصيص مثل قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره
كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة النجاسة الا يرى انه لو احدث ولم يلزمه
لم يسن مسحه وهذا يذكر في اخر هذا الفصل على الاستقصاء لما فرغ من بيان تفسير القياس وشرطه
وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية
ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر ذكر دفعه
ليتبين ما يعترض عليه وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما العلل المؤثرة واما ذكر الطردية
في الاجمال اولا لانه لما لم يكن الاحتجاج بها صحيحا كان اولى ان يكون مدفوعة فقدمها توطئة الى ذلك

وتقدم المؤثرة في التفصيل الاتي في الاصل ودفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه
ونقدمه على الطريق الصحيح لان للصحيح شعبا كثيرة فاذا ان نفرغ من بيان الفاسد لئلا يدخل في بيان الصحيح
على تمكن وفراغ وهي المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع
ولعل الحصر في ذلك استقرائي والسؤال عن تقديم بعض على اخر دوري فلا يكون واردا اما المناقضة
اي فساد الدفع بالمناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة لا لمانع كما مر فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر
اثره الثابت بالكتاب والسنة وما ثبت اثره بالكتاب والسنة لا يحتمل المناقضة وكذلك اذا
كان الاثر ثابتا بالاجماع مثاله ما قال علماؤنا شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة لتمكن التهمة فيها
كشهادة الولد لوالده وبالعكس فان نوقض بشهادة صاحب الدين لمديونه او احد الشريكين في غير
مال الشركة فانها تقبل مع وجود التهمة كان باطلا لانعقاد الاجماع على ان التهمة مانعة فكان ذلك
الاشتغال بنقضه سفها لكن يقال لان التهمة غير متحققة فيما ذكر لعدم تصرف احدهما في مال
الآخر بلا اذن عادة قيل العلل المؤثرة تقبل التعارض بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل
حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض فوجب اما شمول الجواز او شمول العدم للاعتراضين
واجيب بان الادلة المذكورة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذا العلل التي ثبت اثرها بها يجوز
ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة اما المناقضة فلا يحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة
بها وقيل في جوابه ان التناقض يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع
والتعارض يعتبره ولا يلزم نسبة الجهل الينا **قوله** لكن الصحيح للسائل اذا تصور مناقضة
وجب تخريج النقض على الاصل الذي هو من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او
زيادته فانه تخلص لا لمانع يوجب الخصوص فانه فاسد كما مر ومثال ذلك قولنا في مسح الراس
انه مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فان اورد النقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح في وضوء يسن
تثليثه فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن الاحتجاج الى التثليث يقع سنة بالاجماع اجيب
بان الاستنجاء ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة العينية فان الحدث اذا لم يعقب اثرا بان خرج الريح
لم يسن مسحه بل الاستنجاء عنه بدعة ولان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل
بدعة كما في مسح الراس ومسح الخف قيل فساد الدفع بالمناقضة على العلل المؤثرة قول القاضي الامام
ومتابعيه واما عند عامة الاصوليين فان السؤال بالنقض صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز
تخصيص العلة فان التخصيص اذا لم يجز كان نقضا والنقض يبطل العلة قال صاحب الكشف
مراد الشيخ بعد ظهور اثرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التاثير فيصح
كما هو مذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق **قال** رحمه الله وكذلك
فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر اذ لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد واما
عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به لاحتمال علة اخرى الا يرى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة لكنه
دليل يرجح الاعتراض بفساد الوضع وشيوعه في دفع العلل الطردية كالاعتراض بالمناقضة
لا يتصور وروده على العلل المؤثرة بعد صحة الاثر اذ الكتاب والسنة والاجماع لا يوصف بالفساد
فاذا قال السائل ان الوصف يابى ذلك الحكم كان ذلك فاسدا غير مسموع فكان مثل النقض بل اقوى
منه على ما سيجيء واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض
بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثباته بها فاما
ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى وبعد ثبوته لا يجوز ان يثبت بعلة
اخرى لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد عند جمهور الاصوليين خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعلى هذا الخلاف ينبني

اشتراط

اشتراط العكس في صحة العلة وعدمه فمن جوز ذلك لم يشترط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحتها
ومن منعه لزمه القول باختصاص العلة في واحد ولزم من ذلك اشتراط العكس واحتج بان جوازه يستلزم الخلف
لان معنى كون العلة مستقلة ثبوت الحكم بها وحدها فاذا توارد علتان مستقلتان على حكم لزم
ان لا يكون كل واحد منهما علة فضلا عن الاستقلال لان كل واحد منهما تقتضي ان يكون الحكم
ثابتا بها ولا اثر لغيرها فيه وما لا اثر له في الحكم ليس بعلة فما فرضناه علة مستقلة لم يكن علة هذا
خلف باطل واجاب المجوزون بان ذلك انما يكون في العلل العقلية الحقيقية والعلل الشرعية
امارات في الحقيقة فجاز ان يكون لشيء واحد علامتان واستدلوا على ذلك بالوقوع فانه دليل
الجواز لا محالة فان الحدث يثبت بالبول والغائط والمذي وخروج الدم من الجراحة اذا سال
وكذا القتل يقع بالقود والردة معا لمن قتل وارتد مع استقلال كل واحد منهما في ايجاب
القتل وفيه بحث اما اولا فلان علل الشرع امارات بالنسبة الى الشارع او بالنسبة الينا
والاول مسلم والكلام ليس فيه والثاني ممنوع فانها موجبة بالنسبة الينا على انها لو كانت
امارات مطلقا لكان توصيفها بالاستقلال فاسدا فان الامارات ليست بمؤثرة فضلا عن
الاستقلال فلا يكون مما نحن فيه لان كلامنا في توارد العلل المستقلة واما ثانيا فلان الكلام
في تواردها على المعلول الواحد بالشخص وليس كلامنا مما ذكرتم كذلك اما في الحدث فلان
العلة واحدة وهو خروج النجس من بدن الانسان وهو امر واحد لا محالة والبول والغائط
والمذي وغيرها اساميه ولا نزاع في جواز تعدد الاسامي لشيء واحد واما في القتل فلان
القتل قصاصا يغاير القتل ردة فان الثاني يستلزم انتفاؤه عوده الى الاسلام اي التوبة دون
الاول والاول يستلزم انتفاؤه عفو الاولياء دون الثاني وتغاير اللوازم يدل على تغاير الملزومات
وكلام الشيخ وهو قوله لاحتمال علة اخرى وقوله الا يرى الى اخره يحمل على الحكم النوعي وقد ذكرنا اقسام
الحكم والعلل في الاستدلالات الفاسدة **قال** رحمه الله واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلاثة
احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا
ولان دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم
يبق لدعواه اتصال بهذه المسئلة ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يتعرض لما قال في الفرع الا انا
ان عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم على ما مر ذكره فلان لا يصلح دليلا
عند مقابلة الحجة اولى ذهب بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى ان الفرق اعتراض
صحيح وسموه فقهيا وصورته ان يقول السائل ليست العلة في الاصل ما ذكرت ولكنها فيه كذا
وكذا مما لم يوجد في الفرع قال ابو اليسر وعليه اكثر فقهاء خراسان محتجين بان شرط العلة خلوها
عن المعارضة فاذا عورضت انتفعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع وابطال
فقهه والحاقه بالطرد فاذا كان كذلك كان اعتراضا صحيحا وقال المحققون من الفريقين
هو اعتراض فاسد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ في الكتاب احدها ان السائل في موقف الانكار
فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى انتصب مدعيا وتجاوز حده وثانيها
ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين
دون الاخرى وعدم علة في الفرع لا يمنع العلل ان تعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي
يدعيه فلم يبق لدعوى السائل ابطال المسئلة اذ كل سؤال يكون للمعلل الاعتراف به مع الاستمرار على
مدعاه كان فاسدا لا يقدح في كلامه وثالثها ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم
يتعرض السائل بذكره الفرق الا لاثبات عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان
لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى واجيب عن الاستدلال المجوزين بان ما ذكرتم من شرط

صحة العلة مسلم ولكن المعارضة انما تتحقق في حكمين متضادين لا عند ذكر علتين وما ذكروا من ظهور الفقه
فغير صحيح لان المفارقة في هذا الموضع ممانعة دون المعارضة فيل جملة ما يتوجه من الفروق انواع
ثلثة بيان زيادة تاثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بيان وصف اخر هو علة للحكم او بيان زيادة
مصالح الحكم من غير ان يثبت زيادة تاثير هذا الوصف ومثاله في مسئلة التزويج كقولنا هذه
صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على مالها فالنوع الاول من الفرق هو ان يبين زيادة تاثير
الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال • والثاني ان يبين وصفا اخر كالبكارة مثلا
عند الشافعي فانه يقول العلة في الفرع هي البكارة وليست بموجودة فيما جعلتم اصلا بالاسم الجامع
والثالث هو ان يقول للمصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي للولاية على النفس •
فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين • والثاني ليس بمعارضة خالصة وانما هو ممانعة
في الوصف واسناد المنع الى بيان وصف اخر هو علة عند السائل فقد يجوز بذلك الاعتبار •
والثالث فاسد لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في احد امرين وهو انه
زيادة تاثير الوصف المشترك في الاصل او انضمام وصف اخر اليه ليكون كل واحد منهما علة لانه
لولا احدهما لا ينضم الى معنى اخر من سائر الاوصاف لكونه علة تامة مستقلة لا يحتاج الى الانضمام
وحينئذ يكون علة في الاصل فيكون علة في الفرع عند وجوده فيه اذ لو لم يكن كذلك لكان
مجرد الرجحان اي من غير ان يثبت تاثير الوصف مانعا عن كونه علة في الفرع وذلك يستلزم عدم
انعقاده علة في الاصل اصلا واللازم باطل لان ما فرضناه علة في الاصل لا يكون علة هذا خلف
بيان الملازمة انه يمكن لكل فارق ان يثبت مطلق الرجحان لوصف الاصل بان يقول الحاكم
هذا الوصف لكونه في الاصل كونه في الاصل لا يوجد في الفرع فلو كان مطلق الرجحان مانعا
عن كونه علة في الفرع لانسد باب القياس ولما انعقد علة ما في الاصل اذ انعقاد الوصف
علة ليس لذاته بل لتعدية الحكم الى الفرع • ولقائل ان يقول لا نسلم ان المانع من كون الوصف
علة في الفرع منحصر في احد الامرين قوله لانه لولا احدهما لا ينضم الى معنى اخر قلنا مسلم قوله
وحينئذ يكون علة في الاصل قلنا مسلم قوله فيكون علة في الفرع عند وجوده فيه قلنا ممنوع
لجواز ان يكون الوصف علة في الاصل مشتملا على زيادة مصلحة ليست في الفرع ويمكن ان يجاب
عنه بان الاعتبار في الوصف للتاثير وزيادة التاثير ويكون ما يتعلق به الضعيف
ولهذا قدمنا القياس على الاستحسان تارة والاستحسان اخرى لزيادة القوة واما الزيادة
في المصلحة فليست معتبرة لان المساواة بين الاصل والفرع من كل وجه غير ملتزم لافضائه الى
سد باب القياس وهذا الجواب يتضمن الجواب عن اعتبار زيادة التاثير دون اعتبار زيادة
المصلحة والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة
دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح وجهان الممانعة والمعارضة لكن جعل الشيخ الدفع بالمناقضة
وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا اذ الاعتراض عليه بانه ان اراد بفسادهما الفساد
بعد ظهور الاثر وصحة الوصف كما دل عليه عبارة التقويم فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت
الاثر فاسدة ايضا لان التاثير لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح الا المعارضة •
والجواب انهم ارادوا فسادهما قبل ظهور الاثر لانه يتبين بالتاثير انه لم يكن محلا لهما
بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهور اثره لم يتبين ان ذلك
الطلب كان باطلا وفي هذا الكلام نظر اما في السؤال فلان قوله ولكن الممانعة بعد ثبوت
الاثر فهو عمدة السؤال فانه جعل اخر الممانعة على اربعة اوجه كما يذكر والوصف مع ظهور اثره في جنس
الحكم المعلل به غايته ان لا يمنع صلاحه للعلة واما كونه موجودا في الفرع ونسبة الحكم اليه •

وهل

وهل هو نفس الوصف المعلل به كما يقول في عز السائل انه ليس بجارح فلا يمنع المنع فيه واما في الجواب
فلانه مخالف لما نقلنا عن صاحب الكشف مع كونه حقا بالدليل المذكور هنا لان ولانا لا نسلم ان الممانعة
طلب الدليل بل هي انكار الدليل مجازا ولئن سلم انه طلب الدليل لكن الكلام فيما اذا لم يظهر تاثيره وصحته
وتاثيره بدليل مجمع عليه وحينئذ لا فرق بين الممانعة والمناقضة لان المناقضة ممانعة في نفس الوصف
في الحقيقة والله اعلم قال رحمه الله وهذا باب الممانعة وهي اساس
النظر لان السائل منكر وسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة
والممانعة في الوصف الذي جعله علة انه موجود في الفرع والاصل ام لا والممانعة في شروط العلة هو
والممانعة حجة في المعنى الذي به صار دليلا اما الاول فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح دليلا مثل
قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانا قلنا ان الاحتجاج بالنفي
والتعليل به باطل ولذلك من تمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان التعليل قد يقع بوصف
مختلف فيه مثل قولنا في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي
وان النهي يدل على التحقق لان هذا ممنوع عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده ومثل
قول الشافعي في العمومات انها معقودة وذلك انكر ان يجيء • واما الممانعة في الشروط فقد ذكرنا
شروط التعليل وانما يجب ان يمنع شرطا منها ما هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل
قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع حالا ومؤجلا كالثمن المبيع فقال له لا خلاف
ان من شرط صحة التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه
وانا لا نسلم هذا الشرط ههنا واما الممانعة في المعنى الذي به صار دليلا فهو ما ذكرنا
من الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا ولا يصح الاحتجاج به من الخصم علينا الا بالزام
حجة ودليلا حتى يبين اثره وسبيله في هذا كله الانكار وانما يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل
قولنا في المودع انه يدعي الرد ان القول قوله وهو مدع صورة • الممانعة امتناع السائل
عن قبول دليل المعلل وهي اساس النظر اي المناظرة لان السائل منكر والمنكر سبيله
ان لا يتجاوز حد المنع والانكار على ما في الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب
على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كان سبيل المدعى عليه ذلك ولا يتجا
الا عند الضرورة بثبوت اثر ما ادعاه المعلل فحينئذ يتجاوز عنه الى القول بموجب العلة ثم
ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة اي الخالصة واذا آل الامر
الى المعارضة سهل الامر على المعلل فثبت ان الاساس هو الممانعة وهي اربعة اوجه الممانعة
في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل حجة انه موجود في الفرع والاصل او لا
والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا فتفسير الاول ان يمنع
كون ما تمسك به المعلل علة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لان يكون علة وتفسير
الثاني ان الوصف الصالح للعلة لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع ذلك فيقول
لا نسلم انه موجود في الاصل او الفرع او فيهما وتفسير الثالث ان يمنع شرطا من شروط القياس التي
تقدم ذكرها وتفسير الرابع ان يمنع كونه مؤثرا فان الوصف انما يصير علة بالاثر اما صحة الوجه
الاول في الدفع فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة مثل قول الشافعي في
النكاح انه ليس بمال فلا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال وهو احتجاج بلا دليل وهو باطل لما
بينا في باب بيان المقالة الثانية فيجوز للسائل ان يقول لا نسلم ان هذا صالح للعلة ولذلك
من تمسك بالطرد بانواعه كالاستصحاب وتعارض الاشباه وغير ذلك فان السائل يجوز ان يمنع
صلاحه للعلة وكذلك ترك الممانعة يقبل من الخصم ما ليس بحجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت

المانعة في مثل هذا الموضع دليل الفقاهة واما صحة الممانعة في الوصف اي في وجوده بعد تسليم صلاحيته
للعلة فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله في ايداع الصبي انه مسلط على الهلاك فللسائل ان يمنع وجود هذا الوصف وهو كونه مسلطا
لان الايداع ليس بتسليط عند الخصم اذ لو كان لما بقي النزاع ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي●
والنهي يدل على التحقق فله ان يقول لا نسلم ان الدلالة على التحقق موجودة لان هذا نسخ عند الخصم
والنهي عن الافعال الشرعية لا يدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في الغموس
انها معقودة قلنا ان نقول لا نسلم انها معقودة لان العقد ارتباط اللفظ لايجاب البر وليس
ذلك في الغموس وذلك اي التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان يحصى مثل قول الشافعي في السلم
الحال اسلم في معقود عليه التسليم فيجوز قلنا لا نسلم وجود هذا الوصف فان القدرة معدومة
لحصولها بالاجل ومثل قوله في شرا ما لم يره شري مجهول فلا يجوز قلنا لا نسلم انه مجهول لان الشرا
وقع على العين وهي معلومة واما صحة الممانعة في الشروط فانما هي اذا منع ما هو مجمع عليه وقد
عدم في الاصل او الفرع ليفيد منعه بطلان التعليل في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا
فيه فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي فحينئذ يؤول الكلام الى ان ما منعه شرط ام لا فيخل●
بالمقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه لا اثبات شرط القياس ومع هذا لو منع شرطا
مختلفا فيه جاز لانه دفع الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه الانتقال الى محل اخر مثل قول
الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا ومؤجلا كثمن المبيع فنقول لا خلاف بيننا
ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون معدولا به عن القياس بحكمه ونحن لا نسلم هذا
الشرط ههنا فان هذا التعليل يغير حكم النص فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط ايضا
بتجويز السلم معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس واما
صحة الممانعة في المعنى الذي صار به الوصف دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر فان مجرد الوصف بلا اثر
ليس بحجة عندنا فاذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس
كان للسائل ان يقول لا نسلم ان العمل بهذا الوصف واجب فانه غير مؤثر ولا يصح الاحتجاج به من الخصم
على من لا يراه حجة وذلك لانه ليس اثره ليكون واجب العمل فيتم به الالزام وسبيل السائل في وجوه
الممانعة كلها الانكار وان لا يتعرض للدعوى لانه اذا تكلم بكلام في صورة الدعوى ومعناه الانكار
فلا يضره لان العبرة للمعاني كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول للمودع لانه
منكر وجوب الضمان وان كان مدعيا صورة فاما اذا كان الامر بالعكس بان قال السائل ليس الحكم
في الاصل ما ذكرت بل هو كذا كان ذلك انكارا صورة ودعوى معنى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى
في موضع النزاع ونفي عن نفسه وانحصار اقسام الممانعة في الاقسام المذكورة استقرائي والله اعلم

قال رحمه الله باب المعارضة وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة
وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب
وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب● المعارضة تسليم دليل
المعلل وانشا دليل اخر على خلاف حكمه ولعل المعارضة ههنا اخص من التي تقدمت فان هذه من●
اقسام الاعتراض وتلك قد يقع للمجتهد عند الاستنباط من غير اعتبار معارض اخر والمعارضة
مقبولة عند جمهور الفقهاء والمتكلمين خلافا لبعض الجدليين لان السائل يصير مستدلا ولا يليق
ذلك قالوا اي الاعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة اذ العلة المحتملة لا تسمى حجة ما لم تسلم
عن المعارضة فانها توجب وقوف الحجة عن الحجية الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيانا لما ذكر
المعلل ليس بعلة فيكون مقبولة والسائل بالمعارضة وان اتى بدليل مستدلا صورة لكن قصده

الاعتراض والقدح في كلام المعلل لا الاتيان بالكلام ابتداء● قيل ما ذكره الشيخ ههنا من قوله وليس للسائل
بعد الممانعة الا المعارضة يخالف ما ذكره في شرح التقويم ان له التجاوز بعد الممانعة الى القول بموجب
العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهذا اوضح لان الدفع متى امكن بتسليم دليل
المعلل مع الخلاف كان اولى من المعارضة التي هي اسوأ احوال المعلل● والجواب ان لا مخالفة بين
كلاميه في الحقيقة وذلك لان العكس انما يذكر في الترجيحات وانما يقصد بذاته اعتراضا فلا ينافي
على ما ذكرنا ان عدم العلة لا يستلزم عدم الحكم واما القلب فهو احد نوعي المعارضة فالمراد بـ
المعارضة المذكورة اخراي الخالصة واما القول بالموجب فانما يستقيم الاعتراض به فيما اذا اثبت
المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك او اثبت بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ
الخصم ولهذا قيده الشيخ في شرح التقويم بقوله ان امكنه ذلك فعلى هذا المذكور في الكتاب هو●
الاعتراض على اغلب احوال المعلل وهو غير المحدث وتنقيح المناط والمذكور في شرح التقويم ما هو
على خلاف ذلك ثم المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة يعني انها تتضمن ابطال تعليل المعلل
ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا● قيل المعارضة تنافي المناقضة لانها تسليم دليل
المعلل والمناقضة ابطاله فكيف يصح الجمع بينهما وان المناقضة لا تحتمل العلل المؤثرة على ما اختاره
الشيخ فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد التاثير واجاب الشيخ حميد الدين بانا لا نسلم
ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل ممانعة للدليل يعني بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا
يكون بينهما تناف ثم هذه المناقضة في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للنص
لا للضمن ولان الدليل لما قبل الابطال بالمعارضة علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل تسميه بالاثر
في التحقيق والمناقضة انما تمنع على ما هو مؤثر حقيقة وفيه نظر اما اولا فلان المعارضة لو كانت
عبارة عما ذكره لكان كل معارضة مشتملا على معنى المناقضة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان في كل معارضة ممانعة الدليل يعني بدعوى عدم سلامته عن المعارضة واما بطلان اللازم فلادائه
الى ابطال القسمة● واما ثانيا فلان السائل لما سلم دليل المعلل الزم حجيته سواء كان مؤثرا او لا
ولهذا كانت المعارضة اسوأ احوال السائل فالمناقضة بعد تسليمه انكار بعد الاقرار وذلك باطل●
ولعل الاولى ان يقال ان المنفي من الجمع بين المتنافيين ما يكون الجمع بينهما بالقصد واما اذا لم يكن كذلك
فلا امتناع فان الامر بالشيء نهي عن ضده او يوجب ذلك او يقتضيه او غير ذلك على ما عرف ولم يعد ذلك
من قبيل الجمع بين المتنافيين كذلك ههنا باعتبار ان المقصود منه ابدا علة مبتداة لاثبات الحكم المنافي
فيه معارضة وباعتبار ان حصول ذلك انما هو بالقلب بجعل علة الحكم علة والعلة حكما لزم بطلان تعليل
المعلل لا بالقصد اليه فلا يعد جمعا بين المتنافيين ثم لما كان القلب معارضة من حيث ابدا علة مبتداة
ومناقضة من حيث استلزامه ضمنا ابطال دليل المعلل سمي معارضة فيها مناقضة دون العكس●
ولما كان تضمن المعارضة معنى المناقضة باعتبار القلب سميت به والقلب نوعان ويقابله
العكس لان القلب يذكر لابطال الدليل والعكس لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل لا السائل فكان في مقابلته
فلم يكن من باب المعارضة لكن لما ذكر القلب في هذا الباب ذكر العكس ايضا باعتباره لا باعتبار
المعارضة● قال الشيخ لكن العكس ليس من هذا الباب **قال** رحمه الله اما القلب فله
في اللغة معنيان يقوم كل واحد منهما ضرب من الاعتراض اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه
اسفله واسفله اعلاه ومثاله من الاعتراض ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل
والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة
لما ادعاه من الحكم في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس وانما يصح هذا فيما يكون التعليل●
بالحكم فاما بالوصف المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم

كالمسلمين وشل قولهم القراة تكررت فرضا في الاولين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وقلنا المنو
انما جعلتم تكريرها لان تبينهم برحم وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخريين
للقلب في اللغة معنيان احدهما ان يجعل الشي منكوسا اعلاه اسفله بفتح اللام واسفله بضم اللام اعلاه
كقلب الانا والثاني من قلب الشي ظهر البطن كقلب الجراب ومعنا الكلام ان القلب في اللغة عبارة عن
تغير هيئة الشي على خلاف هيئته التي كان عليها والمعنيان يرجعان اليه ويحمل واحد من المعنيين نوع من
من الاعتراض مثال الاول مثال هذا المعنى الاول من الاعتراض على التعليل ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا
لان العلة اصل في الحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا فكان هذا الاعتراض النوع من القلب معارضة
فيها مناقضة اي ابطال لتعليل المعلل قيل القاضي وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى
المعارضة في هذا القلب لان حقيقة المعارضة ابتداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم
يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل بنفي ولا اثبات وانما يدل بتعليله على فساد
تعليل المعلل فكان ابطالا لا معارضة لكن المصنف اعتبر صورة المعارضة من حيث انه عارض تعليل
المعلل ثم لزم منه بطلان حكمه المرتب عليه من اقسام المعارضة والجواب ان معنى المعارضة موجود حقيقة
لان القالب لما ابتدا دليلا وانشأ به تعليل المعلل بطل الحكم الثابت بتعليله واذا بطل ذلك ثبت
نقيضه لئلا يلزم خروج الشي عن احد النقيضين فثبتت المعارضة الا ابتداء دليل الاثبات خلاف حكم
المعلل وقد ثبت قوله لان ما جعله المعلل علة تعليل لتضمنه معنى المناقضة فان السائل لما قلب وصار
ما جعله المعلل علة حكما في المقيس عليه وكان صيرورته حكما محتملا فسد الاصل بخروجه عن كونه مقيسا
عليه للمعلل فبطل القياس لبقائه بلا مقيس عليه وهذا النوع من القلب انما يصح فيما يكون التعليل بالحكم
بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر ثم عداه فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب
لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة له لانه سابق مثال هذا النوع من القلب
قول اصحاب الشافعي الكفار اي اهل الذمة جنس يجلد بكرهم مائة فرجم ثيبهم كالمسلمين والبكر والثيب
يتفاوتان على الذكر والانثى وشل قولهم في القراة انها تكررت فرضا في الاولين فكان فرضا في الاخر
قيل بما ذكر من الاعتراض بالقلب كالركوع والسجود وقيد بقوله فرضا احترازا عن السورة فانها تكررت
ولكن غير فرض جعلوا جلد المائة علة لوجود الرجم والتكرر في الاولين علة للوجوب في الباقي
وقلبنا فجعلنا ما نصبوه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم علة حكمه
وجعلنا تكرار الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه تكرر فرضا في الاخريين قيل بما ذكر من الاعتراض
بالقلب على العلل المؤثرة بعد تسع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد
ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع ولذا لا يمكن القالب
بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير تعليل المعلل وبدون التاثير لا يقبل منه قلبه لانه معارضة
وغير المؤثر لا يعارض المؤثر والجواب ان عدم احتمال العلة القلب اما ان يكون من جهة المعارضة
او من جهة المناقضة او من جهتهما جميعا والاول ممنوع لان العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق
والثاني لا اعتداد به ضمنا والثالث فاسد لما مر في الاول وان تعليل المعلل لما كان قابلا للقلب
علم انه لم يكن مؤثرا وحينئذ قد يلوح لي هذا قول الشيخ واحتمل ذلك اي صيرورته حكما فانه اذا كان محتملا
ذلك ظهر انه لم يكن مؤثرا وحينئذ تساويا فيتصور التعارض بينهما والله اعلم قال رحمه الله
والمخلص عن هذا ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لان الشي يجوز ان يكون دليلا على الشي وذلك الشي
دليلا عليه ايضا وانما يصح المخلص اذا ثبت انهما نظيران مثل التوام وذلك مثل قولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع اذ صح كالحج فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة
انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى

عليها في نفسها فقلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه تسبيبا لزمه مراعاته بابتدا المباشرة وهو
منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه اولى وكذلك الولاية
شرعت للعجز والحاجة على من هو عاجز قادر على قضا الحاجة والفرق المال والثيب والبكر فيه سوا فاما الجلد
والرجم فليسا سوا في انفسهما وفي شروطهما ايضا حتى افترقا في شرط الثيابة وكذلك القراة والركوع
والسجود ليسا سوا لان القراة ركن زائد يسقط بالاقتدا عندنا ويسقط بخوف فوت الركعة عنده ومن
عجز عن الافعال لم يصح الذكر اصلا بخلاف الافعال وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا سوا في القراة
الا ترى ان احد شطري القراة سقط منه وهو السورة وسقط احد وصفيه وهو الجهر فلم يجز كما لم
فيفسد الاستدلال لما فرغ من بيان القلب وبطلان التعليل ذكر المخلص منه وهو ان يخرج الكلام مخرج
الاستدلال ومعناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه ذلك وذلك لان الشي يجوز ان يكون
دليلا على الشي وذلك الشي دل عليه ايضا كما في الدخان مع النار فان كل واحد منهما دليل على الاخر
لا علة وهذا لان تقدم العلة على المعلول بالذات واجب وبالقلب يصير واجب التقدم واجب
التاخر وذلك باطل بخلاف الدليل وانما يصح المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران مثل التوامين فانه هو
ثبوت الحرية لاحدهما في الاصل ثبوته للاخر وكذا في الرق وثبوت النسب وذلك اي المخلص على
الوجه المذكور يتحقق في مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيه تحرج واحترز بقوله
اذا صح اي الشروع عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه لا يصح بخلاف الحج فان الشروع فيه صحيح فكما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع فقالوا يعني اصحاب الشافعي الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وهذا قلب
منهم للتعليل وقلنا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة انه الضمير للشان يولى عليها في مالها
فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقلبوا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها
فقلنا مخلصا فيه النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب الى الله لزمه مراعاة بابتدا المباشرة
ومعناه ان النذر سبب قربة يباشرها العبد على سبيل التقرب ثم لزمه مراعاة النذر الذي هو سبب
القربة لا القربة حقيقة بابتدا مباشرة الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان
مع ان ابتدا المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاة هذا الفعل
الموجود فيه بالثبات عليه اي بلزوم الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقا اسهل
من الابتدا او حقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها ولقائل ان يقول المخلص بطريق الاستدلال
لا يصح الا ان يكونا متساويين او نظيرين والذي اثبته الشيخ هو اولوية احدهما فلا يكونا متساويين
ولا نظيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمساواة المساواة في الايجاب والنذر والشروع من
حيث ان المقصود من كل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة على كل وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع
عنها بعد الاداء حراما سوا فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر قال الشيخ في شرح التقويم الشروع
مع النذر في الايجاب بمنزلة التوامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه
الوفا به لذا الشارع عازم على اتمامه فلزمه الوفا بايفا ما ادى قال الله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولا يتصور ايفا ما ادى الا بالاتمام فوجب عليه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان فكذا
ثبت المساواة بين النذر والايجاب فكذا ثبت بين الولاية على المال والولاية على النفس
لان الولاية شرعت لعجز المولى عليه من التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه لان الاصل عدم
الولاية لحر على مثله والولاية لنفسه بنفسه لرايه لكن اذا عدم رايه بالصغر والجنون اقام الشرع
راي غيره مقام رايه واثبتت الولاية اليه نظرا له ولهذا كان تصرفات الولي مقيدة بشرط
النظر في قضا حوائجه النفسية والمالية والفرق المال والثيب والبكر فيه اي في المعنى الذي
ثبت له الولاية وهو العجز والحاجة سوا الا ترى ان الولاية تثبت حال وجود الراي على السوا فكذا

في حال عدمه واذا ثبت التساوي امكن الاستدلال وفيه نظر من وجهين احدهما ان النفس تبذل
الكمال والمال تبذل فلا مساواة بينهما والثاني ان الحاجة الى التصرف في المال متحققة في الي
للشيء كيلا يبطله النفقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل
في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ واجيب عن الاول بان المساواة بينهما من
كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كانت كافية والنفس في
والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء وعن الثاني بان الحاجة في
النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفو وفي المال فلا يتحقق في الحال بل كان لنشرا فكان سوا
قوله فاما الجلد والرجم بيان ان القلب فيما ذهب اليه الشافعي صحيح والخلاص عنه ممكن لعدم
المساواة بينهما في انفسهما وفي شروطهما فان الرجم نهاية في العقوبة والجلد تاديب والثيابة
شرط الكمال وهو ان يكون الدخول بملك نكاح صحيح شرط وجوب الرجم اراد به الشرط بمعنى العلامة
دون الجلد واذا انتفى المساواة فسد الاستدلال وكذا القراءة والركوع والسجود ليسا سواء
جعل الركوع والسجود ركنا والقراءة قسما تم عليه التذكير الثانيث فقال ليسا سواء ونبين عدم
التساوي بان القراءة ركن زائد وقد تقدم في اول هذا الكتاب معنى قوله ركن زائد تسقط
بالاقتداء عندنا وتسقط بخوف فوت الركعة عنده وهو بيان الزيادة ومن عجز عن الافعال
لم يصلح الذكر وهو نوع في بيان التفرقة ومعناه ان من كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالمريض
الذي لا يقدر على الايماء لا تجب عليه الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر على الافعال دون
الاذكار كالاخرس والامي تجب الصلوة عليه وكذلك الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان
ان احد شطري القراءة وهو السورة سقط من الشفع الثاني ويجوز ان يعود ضميره الى المصلي
وسقط احد وصفيه اي وصفي الواجب وهو القراءة اي الجهر فلم يجهر بحال الا في الليل ولا في
النهار ولا في الامامة والانفراد ففسد الاستدلال فان قيل لما ذا لزم ان المساواة من كل
وجه ليست بلازمة فما الفرق بين انتفاء المساواة بينهما فيما ذكره الخصم وبين انتفاء المساواة
فيما ذكرتم حيث كان الاول مانعا من الاستدلال دون الثاني والجواب ان فوات المساواة
فيما لم يكن من ذاتيات الشيء ولا من شروطه ولوازمه لا يكون مفسدا وفواتها فيما كان من ذلك
مفسد فاعتبر بهذا الاصل كما نبهت عليه والله اعلم قال رحمه الله واما النوع الثاني
منه فهو من قلب الشيء ظهرا لبطن وذلك بان يكون الوصف شاهدا عليك فتقلبه فتجعله شاهدا
لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك فينقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة فيها
مناقضة بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه يوجب الاشتباه الا بترجيح وهذا لا يوجب تناقضا الا
ان يكون هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسير له فكان دون القسم الاول مثاله
قولهم في رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا
استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكن انما تعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل
قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركنا في وضوء
وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وبيانه ان مسح الراس يتادى
بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه اما
النوع الثاني من القلب فهو من قلب الشيء ظهرا لبطن واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقي
هو الاول لكونه قلبا من غير تعيين زيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا على ما يجيء في ذلك
اي القلب بهذا المعنى بان يكون الوصف شاهدا اي حجة عليك فتجعله حجة لك كان ظهره
اليك فصار وجهه اليك شبه كونه حجة عليك بالادبار وكونه حجة لك بالاقبال فينقض

اي ابطل

اي ابطل كل واحد من الشاهدين وهو الظاهر او من التعليلين صاحبه فصارت هذا النوع من
القلب معارضة والتانيث لتانيث الخبر فيها مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر واما ان فيه مناقضة فلان فيه ابطال التعليل
الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف متى شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر كان
في نفسه متناقضا كالشاهد يشهد لاحد الخصمين في حادثة ثم يشهد للاخر في عين تلك الحادثة
فانه متناقض بخلاف المعارضة بقياس اخر لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل
بالاشتباه الا ان يتبين لاحدهما رجحان على الاخر وذلك لا يوجب تناقضا اي ابطالا للاول
الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل في ذلك الوصف
الزائد تقرير للوصف الاول والاستثناء منقطع وقوله فيه تقرير للاول جواب دخل
تقريره القلب يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة
فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة لم تتضمن ابطال الاول تقرير الجواب
ان هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجعله في حكم شيء اخر لذلك كان دون
القسم الاول مثاله اي مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه
صوم فرض وما هو كذلك لا يتادى الا بتعيين النية فهذا لا يتادى الا بتعيين النية اما
الاول فظاهرة واما الثانية فكصوم القضاء ولم يبين المعلل انه متعين في هذا الوقت لعدم
بقاء غيره مشروعا من سائر الصيامات فيه فنحن اذا فسرنا الصوم المذكور تفسيرا تركه الخصم
وبينا محل النزاع فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
فانه حينئذ يستغني عن التعيين كان قلبا بذلك الوصف مع زيادة تفسير فبطل الوصف الاول
لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم من القضاء ما كان بعد
الشروع فان صوم القضاء انما يتعين به وصوم رمضان يتعين قبله لكن بهذا المقدار لا يقع
المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا وكذلك قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فقلنا لهم بالقلب لما كان ركنا في وضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة
على الفرض كغسل الوجه وهذا لان السنة في الوضوء اكمال الفرض في محله وهو موجود في الاستيعا
كوجوده بالتكرار في غسل الوجه فالسنة موجودة وبعد وجودها لا يكون التثليث سنة هو
كالتثليث في الوجه بعد التكرار اما الاولى فبالاستقراء واما الثانية فقد بين الشيخ بقوله
وبيانه ان مسح الراس يتادى فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار
في الوجه فان قيل السنة الاكمال بالتكرار قلنا ممنوع وذهب بعض الاصوليين الى ان القلب
مردود لان القالب ان لم يتعرض لنقيض حكم المعلل لا يكون قادحا وان تعرض فلا يمكن اعتباره بحكم
المعلل ولا اثباته به لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة مناسبة العلة الواحدة
حكمين متنافيين واجيب باختيار كل من الطرفين اما على الاول فقوله ان لم يتعرض لنقيض حكم
المعلل لا يكون قادحا ممنوع لجواز ان يتعرض للازم من لوازم الحكم بالنفي فينتفي حكمه لان انتفاء اللازم
ملزوم لانتفاء الملزوم كما ذكرنا في النقيضين قلنا لا نسلم وجود التناقض وانما لزم ان لو كان التنافي
بينهما لذاتيهما وهو ممنوع قوله واستحالة مناسبة العلة الواحدة حكمين متنافيين قلنا بالنسبة
الى نظر واحد او نظرين والاول مسلم وليس الكلام فيه وانما الكلام في مناسبتهما بالنسبة الى النظر
ويجوز ان يكون العلة مناسبة لحكم في نظر المعلل ولنقيضه في نظر السائل فثبت ان القلب صحيح
وهو معارضة فيجوز للمعلل ان ينهض بما يلائمه من منع ويتقض علته ويعارضه وان يقول بموجبه ان
امكن وقيل لا يكون ذلك مسموعا لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل الاول

اصح لان تعليله في مقابلة تعليل العلل فيرد علينا ما يرد على الاول **قال** رحمه الله واما العكس
فليس من هذا الباب لكنه انما استعمل في مقابلة القلب الحقيقي وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل
والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشي على سننه الاول مثل عكس المراة اذا ارتد نور البصر بنوره
حتى انعكس فابصر نفسه كان له وجها في المراة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح العلل على ما نذكر ان شاء الله • والنوع الثاني
ان يرد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال
لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه •
القلب لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم
مجمل لا يصح من السائل الا بطريق الابتداء فان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء
مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك يبطل القياس • العكس ليس من باب
المعارضة لانه للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب
لكونه للابطال والعكس للتصحيح الحق العكس بباب المعارضة او بباب القلب • قيل لان ما ذكر مقابل
الشي من حسنات الكلام وليس كذلك لان مثل ذلك معتبر في الخطابات بل لان احد وجهيه معارضة صورة
وان كانت فاسدة قيل اذا كانت معارضة فاسدة كانت من هذا الباب باحد وجهيه فلم يصح نفيه من
الباب مطلقا الا ان كونه فاسدا ابا كونه من الباب لان الشيخ ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها
في هذا الباب • واجيب بان المراد بالنفي نفي القسم الاول لا الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو
قلب على ما ذكر في المتن لكن لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم وفيه نظر لان الشيخ قال
في القسم الثاني وكذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة والاولى ان نفي الاتيانه في هذا الباب باعتبار
ما ذكرنا من ان احد وجهيه معارضة صورة ونفيه من الباب باعتبار الحقيقة كما صرح به ثم ذكر اصل ماخذه
بقوله واصله اي اصل العكس لغة رد الشي على سننه الاول ومثله بعكس المراة اذا ارتد نور البصر بنوره
حتى انعكس فابصر وجهه كان له وجها في المراة • قال ابو اليسر هذا قول ثمامة المتكلم من المعتزلة • **وقال**
عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى باراءة الله فانه يخلق صورة الاشيا
فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يخلق الروح في البدن عند استعداده هو
وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صورة الاشيا فيها وان لم يكن ناظر ونعلم ان الاعمى اذا قابلها يحدث
حدث صورته ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عن ذلك بان غرض المصنف التمثيل وقد وقع عند
الناس ابصار الصورة بهذا الطريق فذكره تقريبا الى الفهم واختلف عبارة اهل الاصول في تعريفه
فقيل انتفا الحكم لانتفا علته وقيل تعلق نقيض الحكم بنقيض العلة ومثل الشيخ له بقوله وذلك
مثل قولنا ما يلتزم بالشروع وعكس ذلك الوضوء لانه لا يلتزم بالنذر فلا يلتزم بالشروع وهذا اي
العكس المذكور في هذه المسئلة وهو النوع الاول وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها
في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانها لا يولى عليها في مالها
فلا يولى عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلل فان العلة التي تطرد وتنعكس ترجح على التي تطرد ولا
تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف فلا يكون قادحا على ما نذكر ان شاء الله تعالى
والنوع الثاني ان يرد الحكم على خلاف سننه وهو ليس بعكس حقيقة لعدم دخوله في تعريفه بل هو
من اقسام القلب كما سنذكره ولهذا ذكر ابو اليسر وعامة الاصوليين في اقسام القلب لا في العكس
لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده الشيخ في
هذا القسم وذكر انه من وجوه القلب وذلك مثل قولهم هذه عبادة اي صوم النفل في بعض النسخ
هذه نظرا الى الخبر لا يمضي في فسادها فلا يلتزم بالشروع يعني اذا فسدت لا يجب اتمامها بالمضي فيها

بالنذر يلتزم صح

واحترز

واحترز به عن الحج فان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
اي لما كان النفل على هذا الوصف وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء
فانه لما لم يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلزم بالشروع لا يلزم
بالنذر لكن اللازم باطل في الشرطية الاولى لان عمل النذر في النفل ليس كالشروع بالاتفاق
فانه يجب بالنذر اتفاقا وان لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه ان
ثبت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل صار الاصل وهو الوضوء شاهدا عليه
لا له فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقاله بعض مصححي القلب لانه جعل الوصف
المذكور شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل •
وذكر الشيخ للقائلين وجوها اربعة • احدها ان السائل لما جاء بحكم اخر غير مناقض لحكم المعلل فانه لم
ينف التسوية حتى يكون اثباتها مناقضا ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب ولهذا لم
يكن هذا النوع من هذا الباب اي باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة فانه اذا
ثبت المساواه ثبت مجموع الوجود بل انتفا مجموع العدمين بالاجماع المركب اما عندنا فللوجودين
واما عند الخصم فللوجود بالنذر • والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل فان الاستوا احتمل ان يكون في الالتزام
وفي السقوط ولا يصح من السائل الا بطريق الابتدا بان يشرع بكلام مستقل اثبات التسوية بينهما
في ذلك الالزام وليس ذلك وظيفة السائل • والثالث ان ما ذكره مجمل وما ذكره المعلل مفسر والمجمل
لا يعارض المفسر • والرابع ان المقصود من الكلام معناه اذ ما ليس له معنى ليس بكلام ومعنى الاستوا
مختلف اختلافا يبطل به القياس لان المقصود من الاستوا في النفل ان يكون من حيث الثبوت وفي
الوضوء من حيث السقوط وهما معنيان متنافيان والاختلاف على هذا الوجه يبطل القياس لا محالة
قال رحمه الله واما المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل اما التي
في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم بغير زيادة فيحصل المقابلة فيمتنع العمل وينسد الطريق
الا بترجيح • مثاله قولهم ان المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف • والثاني معارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له مثل قولنا ان المسح ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب على ما ذكرنا • واما الثالث فما فيه نفي لما
اثبته الاول او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير مثل قولنا في اليتيمة انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب
فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا تغيير للاول لان التعليل لاثبات الولاية
لا لتعيين الولي الا انه يجب هذه الجملة نفي الاول لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائرها بنا عليه
بالاجماع • واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا فيه حجة من وجه وعلى ذلك قلنا الكافر
يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما كان كذلك وجب ان يستوي ابتداؤه وقراره كالمسلم
واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول بمثل قولنا في حقيقة في التي نعي اليها
زوجها فنكحت وولدت ثم جا الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارض الخصم
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امراة بغير شهود فولدت فهذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمرو
صحت المعارضة بما يصلح سببا للاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم
عارضه الخصم بان الثاني شاهد والماء ماؤه ففيه فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق
بالاعتبار من الحضور لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح • المعارضة الخالصة
وهي التي خلت عن معنى المناقضة تنقسم بالقسمة الاولية الى المعارضة في الفرع والى معارضة في الاصل
والاول خمسة اقسام بالاستقرا والثاني ثلثة اقسام كذلك وقدم الاول على الثاني لان اقسامه

اما صحيحة او شبيهة بها فان القسمين منه صحيحان لان لهما شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها
فاسدة على ما سيجيء واما اورد هنا ليبان جميع اقسامها اما التي في الفروع فاصح وجوهها المعارضة
بضد ذلك الحكم اي بما خالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه
فيقع بذلك اي بايراد علة اخرى يحصل المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما للمدافعة
كل واحد بمقابله وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين فحينئذ يجب العمل بالعلة الراجحة
مثاله قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح ركن في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسن تثليثه اما
الاولى فظاهرة لثبوته بدليل قطعي يدل على ذلك واما الثانية فبالقياس على سائر الاركان
بعلة الركنية كغسل الوجه واليدين والرجلين فيقال لهم مسح الراس مسح في الوضوء وكل مسح في
الوضوء لا يسن تثليثه اما الاولى فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وبالاجماع واما الثانية
فبالقياس على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة وغير ذلك فهذه معارضة ليس فيها معنى المناقضة
ولا زيادة وتغيير واما القسم الثاني فمعارضة بزيادة هي تفسير للحكم الاول وتقرير له كقوله
في المسألة ان المسح ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد اكماله اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فقياسا على الغسل وقد مر تقريره وهذه معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول
وهي صحيحة لانها احد وجهي القلب على ما سيرد القلب بقسميه صحيح يوجب المصير الى الترجيح كما في
الاولى لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى فان قيل كان الواجب ان يكون
هذه اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند
العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب الكشف ايراد هذا النوع في باب المعارضة
الخالصة مشكل فانه ذكره في المعارضة التي فيها مناقضة واجيب عن الاول بانه بذلك الاعتبار
اقوى واقدم وقد ذكرنا تقدمه من تلك الجهة واما ههنا فلم يذكره الا على جهة المعارضة وهي
من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى بل دونها وعن الثاني بان هذه المعارضة فيها معنى القلب
فالسائل بالخيار ان شاء ذكره على سبيل المعارضة وان شاء على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال
لم يندفع به فان ايراده على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص
ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين فقطع النظر عن احدهما جائز فايراده ههنا يكون بذلك
الاعتبار واما القسم الثالث فما فيه نفي لما اثبته الاول اي المعلل واثبات لما نفاه لكن بضرب
تغيير فيه اخلال بموضوع النزاع كقولنا في اليتيمة صغيرة فتنكح كالتي لها اب ومعناه ان للاولياء
غير الاب والجد كالاخ والعم ولاية التزويج الصغيرة عند عدمهما كما كان لهما ذلك عند وجودهما
خلافا للشافعي فعارضونا وقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مالها بالاتفاق وهذا اي نفي ولاية الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الذي وقع فيه النزاع
لان محل النزاع الولاية عليها على الاطلاق لا تعيين الولي للتزويج والخصم بهذه المعارضة نفى الولاية
في محل خاص وهو الاخ فلم يكن عين الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا لكن تحت هذه الحالة وهي
التعليل لنفي ولاية الاخ نفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد على الاطلاق
لان قرابة الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والولاية لسائر الاقارب غير الاب
تثبت بعد ولاية الاخ بالاجماع فلما انتفت بهذه المعارضة ولاية من سواه منتفية بالاخ تكون
كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر شبه الصحة فيها واما القسم الرابع
فهو القسم الثاني من قسمي العكس في ذلك صحته من وجه وهو انه لو ثبت المساواة على الاطلاق لزم
منه انتفاء حكم المعلل ففي هذا القسم من المعارضة صحة من وجه والحاصل انه باعتبار ان هذه المعارضة
لم تثبت خلاف حكم المعلل صريحا لم تصح معنى المعارضة فيكون فاسدة وباعتبار ان ما ادعاه من الحكم

يستلزم

296

يستلزم نفي حكم المعلل يظهر فيها جهة الصحة فيكون صحيحة وهو معنى قوله فيه صحة من وجه وعلى جهة الصحة
قلنا الكافر يملك كذا وصورة المسألة كافر اشترى عبدا مسلما جاز عندنا ويؤمر باخراجه عن ملكه
بالبيع من مسلم او بالاعتاق ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز فقلنا ان الكافر يملك بيع العبد المسلم وكل
من يملك بيع شيء يملك شراءه اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على المسلم وعارضوا بان
الكافر لما ملك البيع والشرا كالمسلم وجب ان يستوي ابتداؤه اي ابتداء الملك وقراره كالمسلم لكن المسلم
غير محل لقرار ملك الكافر بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع
والشرا فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة لانه حيث استوى البقا والا
ظهر المفارقة بين البيع والشرا فيصح البيع دون الشرا لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح
فكذا الابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا باثبات التسوية بين
الابتداء والبقا وليس للسائل اثبات التسوية من جهة الفساد فيها فلا يصلح للدفع وفي ايراد
هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة يرد ما يرد في النوع الثاني فان جهة صحتها تستلزم ابطال
تعليل المعلل فعلى تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة والجواب قد تقدم واما القسم
الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث من وجهين احدهما ان
فيما تقدم نفي الحكم الاول دون هذا وهو مخالف لما في الكتاب والاولى ان يقال بضرب تغيير
فيما تقدم دون هذا والثاني ما قيل ان محل حكمي المعلل والسائل يختلف في هذا النوع دون ما تقدم
ولم يذكر في التقويم في هذا القسم اختلاف الحكم بل انما تعرض لاختلاف المحل قيل وهو اوضح لان
التعليل ههنا وقع لاثبات النسب وهو حكم واحد للاول او الثاني ولقائل ان يقول ليس هذا
بواضح لمخالفته صريح العقل فان الغرض الواحد يختلف باختلاف المحال ويظهر فائدته في الكفاءة
والعقل وغير ذلك وذلك مثل قول ابي حنيفة في التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت بزوج اخر وولدت فجاء الاول حيا ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح لقيام
النكاح بصفة الصحة فكان احق به كما اذا لم تتزوج وجاءت به فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امراة بغير شهود فولدت منه فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم فيما ذكرنا ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة
بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثاني فيمكن ان يعلل لنفيه عن
الاول لتثبت المدافعة فتفسدت من هذا الوجه الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته
من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد
ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فتصح من هذا الوجه فاحتاج
الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له فكان
الاول احق كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السائل بان
الثاني حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون احق وينبغي
الترجيح في المسألة من الجانبين وهو ان صحة الفراش وقيام الملك حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار
من الحضور وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى من الشبهة فيفسد الترجيح والحاصل ان المعارضة
كانت بسببي الاستحقاق اعني الفراشين ورجح المعلل بالصحة وقيام الملك والسائل بالحضور وتكـ
ـبيرعنها بكون الماء ماءه وهذا ذكر الشيخ الحضور وكون الماء ماءه اخرى وعلى هذا التقدير
فالترجيح للمعلل لا محالة وعلى تقدير ان يكون الحضور وكون الماء ماءه غيرين فكذلك لان احدهما

يقاوم قيام الملك حقيقة فالاوجه اعتبار فساد العراق لا يقاوم الصحة **قال** رحمه الله
وانما المعارضات في الاصل فثلثة معارضة بمعنى لا يتعدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده
لو افاد تعديه • والثاني ان يتعدى الى فصل مجمع عليه والثالث ان يتعدى الى فصل مختلف فيه
المعارضة في علة المقيس عليه باطلة لانها اما ان يكون بعلة قاصرة او متعدية والثاني
على نوعين لانها اما ان يتعدى الى فصل مجمع عليه او الى فصل مختلف فيه فتلك اقسام ثلثة وكلها
باطلة اما اذا كانت بعلة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد مثلا انه موزون قوبل
بجنسه فالاجوبة بيعه متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة في الاصل الثمنية
ولم توجد في الفرع فبطلانها لعدم الحكم لما مر ان حكم التعليل التعدية ويجوز ان يرى هذا
النوع من المعارضة من النوع الثاني من الفرق على ما تقدم وله مساغ ذكرناه هناك
واما اذا كانت متعدية فلان السائل لم ينتفع بالمعارضة سوى انه ادعى عدم العلة وهو
لا يصلح دليلا على عدم الحكم لتعدد وجودها او لان ذلك لا يصلح سواء تعدت الى فرع مجمع عليه كما
قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها الكيل والجنس وعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس
ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فصل
مجمع عليه وهو الارز والدخن او الى فرع مختلف فيه كما اذا عارضنا السائل في هذه المسألة
بان العلة في الاصل ليست ما ذكرتم وانما هي الطعم ولم يوجد في الفرع وهو معنى يتعدى الى
فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل • قيل في عبارة الشيخ تسامح لان الضمير في
قوله لعدم حكمه ولفساده راجع الى قوله بمعنى لا يتعدى واللام في لفساده تعليل لقوله
باطل فمعناه هذا النوع من المعارضة وهو الذي يكون بمعنى لا يتعدى باطل لعدم حكمه اي حكم ذلك
المعنى الذي لا يتعدى ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعديه وهذا تناقض ظاهرا •
واعتذر بان نظر المصنف الى المعنى فعلا يلتفت الى رعاية اللفظ وهو اعتذار فاسد والصواب
ان المعارضة لا تتحقق بدون التعليل فيكون ذلك اشارة الى التعليل فمعناه التعليل للمعارضة
في الاصل باطل ان كان بمعنى لا يتعدى لعدم حكمه ولفساده ان افاد تعديه ثم قيل ذكر لفظ
البطلان في غير المتعدي والفساد في المتعدي لان الفساد في غير المتعدي من وجهين عدم صحته في
نفسه اذ التعليل بالعلة القاصرة فاسد وعدم تعلقه بالمتنازع فيه وفي المتعدي من وجه واحد
وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه وفيه نظر لان تعدد الجهة في الفساد لا يقتضي تسميته باطلا
على الاصطلاح لان الباطل هو الذي لا يكون صحيحا اصلا ووصفا لا الذي تعدد جهة الفساد
فيه ويجوز ان يقال الى تعدد الجهة يشبه الباطل في التعدد بحسب الاصل والوصف فسماه به
مجازا وفي الجملة انما يكون هذا البيان والسؤال والاعتذار صحيحة اذا لم يكن معطوفا على قوله
لعدم حكمه واما اذا كان بتقديره والتعليل بمعنى يتعدى باطل لفساده فلا يكون صحيحة فان قيل
كيف يصح تعليل البطلان بالفساد فالجواب ان معنى كلامه ان التعليل للمعارضة في الاصل باطل اما
لغيره او لنفسه والاول هو الذي يكون لعدم حكمه والثاني هو الذي يكون لفساده اي في نفسه
قال رحمه الله ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاجماع الفقهاء على ان العلة
احديهما فصارتا متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات للاخرى ابطالا لامر طريق الضرورة • والجواب
ان الاجماع انعقد على فساد احديهما لمعنى فيه لا لصحة الاخرى كالكيل والطعم الصحيح احديهما لا غير الا ان الفساد
ليس لصحة الاخر لكن لمعنى فيه بنفسه فاثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة • قيل
قوله هذه المعارضة اشارة الى المعارضة في الاصل باقسامها وهو غير مستقيم لان احدا من
اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة فيكون المعارضة بها فاسدة بالاتفاق بينهم فيكون اشارة

الى القسم

الى القسم الاخير من الثلثة فان من اهل النظر من جعل ذلك حسنا واستدل على ذلك باجماع الفقهاء
فان اجماعهم على ان العلة احديهما فصارت العلتان متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات العلة
الاخرى ابطالا لامر طريق الضرورة وذلك لان المجيب لا يمكن له ان يقول ثبت الحكم في الاصل
بالمعنيين لانكاره ثبوت الحكم بالذي ذكره السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فثبت التدافع
بالضرورة فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى المعارضة
فاما في القسمين الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت فيه بهما جميعا فلا
يتحقق الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احديهما فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة
فاسدة بالاتفاق لفوات الممانعة وفيه بحث لان دعوى الاجماع في ذلك يقتضي انتفاء القول
بالتصويب وهو ثابت ويجوز ان يراد به غير المصوبة واخرجهم عن الفقهاء ادعاء لكن قوله لان
احدا من اصحابنا لم يقل بجواز العلة القاصرة غير صحيح لان مشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور
وصاحب الميزان جوزوا ذلك كما تقدم والجواب بالتسليم يعني سلمنا ان الاجماع انعقد على
فساد احديهما لكن لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والطعم فان الصحيح احديهما لا غير لكن الفساد لا لصحة
الاخر بل لمعنى فيه يفسده وهو عدم التاثير او الاحالة فحينئذ اثبات الفساد لاحدهما بثبوت
صحة الاخر باطل ولا بد من ذكر معنى يفسد في الوصف ليثبت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى يصح
لثبوت الصحة الا يرى ان يظهر فساد احديهما لا يثبت تاثير الاخر بالاجماع فكذا عكسه •
فان قيل لو لم يثبت احدهما عند صحة الاخر لزم اجماعهم على الباطل واللازم باطل لا محالة فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه اذا ثبت صحة احديهما ولم يثبت فساد الاخر لزمه صحته لامتناع
ارتفاع النقيضين والاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما جميعا • اجيب بانه انما يلزم
ذلك ان لو ثبت صحته قطعا وليس كذلك لاحتمال ان يكون الفاسد في الواقع ما ثبت صحته
قال رحمه الله وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة
كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع
فقالوا ليس كالبيع لانه لا يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان يقول ان القياس لتعدية
حكم النص دون تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان حكم الاصل توقف ما يحتمل
الرد والفسخ واثبته في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وكذلك ان اعتبره باعتاق
المريض لان حكم الاجماع ثمه توقف العتق ولزوم للاعتاق وانت قد عديت الابطال اصلا •
فان ادعى حكما في الاصل غيرها قلنا لا اسلم وسلم قولهم قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فيقال له ليس كالخطاء لان ثمه المثل غير مقدور عليه وسبيله ما قلنا انا لا اسلم قيام شرط القياس
وتغييره ان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت جعلته مزاحما له وقد بينا ان المناقضة
لا ترد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها وانما يتبين ذلك بوجوه اربعة • قيل المعارضة في الاصل
هي المفارقة عند الجمهور وهي مختار الشيخ اذ المقصود منهما نفي الحكم في الفرع • وقال
بعض الشارحين غير المفارقة فان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وهي مقبولة دون المفارقة
فليست اياها • وقال آخرون المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر
على احدهما لا يكون اياها ولا يكون لما كانت المعارضة مفارقة عند الشيخ وهي من الاسولة
الفاسدة مع ان الفرق قد يقع بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يكون مقبو
لا فقال وكل كلام صحيح اي في نفسه يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم فاذكره على
سبيل الممانعة فيقبل منك كقول اصحاب الشافعي في الراهن اعتق العبد المرهون فانه لا ينفذ
عتقه اذا كان معسرا قولا واحدا وفي الموسر له قولان مستدلين بقولهم ان الاعتاق تصرف

من الراهن بالحق في المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما اذا باع الراهن العبد المرهون فانه
لا ينفذ بيعه بالاجماع وعندنا اعتاق الراهن نافذ معسرا كان او موسرا ويسعى العبد في الاقل من قيمته
ومن الدين في الاعسار ثم يرجع على المولى عند اليسار فمن قال بالطرد والفرق من اصحابنا قال
في الرد ليس الاعتاق كالبيع لثبوت الفرق بينهما اذ الاصل وهو البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر
اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد غير لازم بخلاف الاعتاق وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه
لكن لا يقبل لصدوره ممن لا ولاية له لما مر في السائل ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره كما مر في شروطه
ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط في المتنازع فيه وبيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو
البيع توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته فان العقد لو ورد على الاعتاق لا يرتد وان
العقد والمولى ان اراد انفساخه لا ينفسخ بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال
من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا قيل ينصب على التمييز وقيل على المصدر وقيل
مفعول به وليس كذلك بل المفعول به هو كلمة ما ولذلك اذا اعتبر الخصم اعتاق الراهن
باعتاق المريض المديون الذي لا مال له غيره فانه يلاقي حق الغرماء بالابطال فيمنع نفوذ
اعتاقه والجامع بينهما بطلان حق الغير المتعلق بالعبد لم في هذا الوجه لا ياتي الجواب
بالفرق للولاية الممانعة بان يقال لا نسلم ان شرط القياس موجود لانه للتعدية لا للابطال
وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاجماع في اعتاق المريض فان حكمه فيه توقف العتق الى اداء ما وجب
عليه من السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى
ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا وانت قد ابطلت الاعتاق في الفرع من الاصل حتى لو اجاز
المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع فان ادعى الخصم في الاصل وهو البيع
واعتاق المريض حكما غيرهما قلنا بان يقول حكم الاصل ايضا البطلان لا التوقف فلا يكون التعليل
مشتملا على تغيير حكم الاصل لا نسلم ذلك فان حكمهما عندنا ما ذكرنا فما لم تفقنا فيه لزم التغيير
بالضرورة وان خالفنا بادعاء البطلان فيهما عنده يكون ذلك رد المختلف على المختلف
ومثله لا يكون حجة على غيره لضوفاسد من وجه اخر ومثل ذلك قول اصحاب الشافعي في ايجاب
الدية في القتل العمد انه قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطا ثم قال بالفرق قال
ليس ذلك كالخطا في لزوم المال لان وجوب المال في الخطا لتعذر ايجاب المثل من جنسه اذ الخاطي
معذور لعدم القصد فمثله غير معذور وعليه فيصار الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر
ولا عدم ذلك في الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فالمثل معذور وعليه
وهو فرق فقهي صحيح لكنه صدر ممن ليس له ولاية ذلك فسبيله ان يقول بطريق الممانعة
لا نسلم ان شرط القياس قائم فان شرطه عدم تغيير حكم الاصل وههنا تغيير وتفسير ذلك
ان حكم الاصل وهو الخطا شرع المال خلفا عن القود للعجز عنه وانت بهذا التعليل جعلت المال
مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف لا يزاحم الاصل قط فكان تغييرا
لحكم الاصل بالتعليل وهو باطل **قوله** وقد بينا يعني في اول باب دفع العلل ان المناقضة
الحقيقة لا ترد على العلل المؤثرة حقيقة وانما يتبين عدم ورودها حقيقة اذا توهمت صورة بان
تدفع ودفعه بوجوه اربعة على ما نذكرها **قال رحمه الله وهذا باب**
بيان وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة
وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في المناقضات في مجلس القضا
بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض
اما الاول فبان الوصف الذي جعله علة والثاني يعني الوصف الذي صار الوصف به علة هو

وهو دلالة اثره • والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم
لما فرغ من بيان المعارضة بتمامها شرع في بيان دفع المناقضة ان تصورت وحاصل ذلك اي
وجوه دفع المناقضة ان المجيب ان امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين
بطلت المناقضة قيل معناه لم يكن نقضا لاستحالة الجمع بين النقيضين وان لم يمكنه لزمه النقض فيدفعه
بوجوه اربعة وهذا يشير الى ان دفعها اولا بطلب الجمع ثم بالوجوه الاربعة المذكورة وعبارة
الكتاب لا تفيد ذلك بل تفيد ان الجمع انما هو بالوجوه الاربعة لانه قال وحاصل ذلك اي حاصل
وجوه الدفع هو الجمع ان امكن فيكون الوجوه المذكورة طرق الجمع والانكار • الوجوه خمسة طلب
امكان الجمع والاربعة المذكورة ولكان العلل المؤثرة قابلة للنقض لقوله لزمه النقض
فيدفعه وليس كذلك ومثال ذلك امكان الجمع في المناقضات في مجلس القضا بين الدعوى
والشهادة وبين الشهادات في انه متى احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض كما اذا ادعى المدعى
الفا فشهد الشاهد بالف والاخر بالف وخمسمائة لا يقبل الا ان يوفق فيقول كان الواجب
الفا وخمسمائة الا اني ابرأته خمسمائة وكذا اذا شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة
والمدعي يدعي الاكثر يقبل الالف لاتفاقهما عليه وان كانا مختلفين حقيقة وكذا لو شهد
احدهما بسرقة بقرة لونها احمر والاخر لونها اسود يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لامكان
التوفيق بانه شهد كل واحد على ما وقع في جانبه من اللون **قوله** اما الاول اي الوجه
الاول من وجوه الدفع فبالوصف بان يطلب الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور
نقضا فيقول ما ذكرته من العلة ليس بموجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيها لا يدل
على فساد الوصف والثاني يعني الوصف وهو دلالة اثر الوصف على الحكم بان يقول المعنى
الذي جعل الوصف به علة وهو التاثير غير موجود في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه
علة فكان الجمع بينهما ممكنا • والثالث بالحكم المطلوب به بان يقول الحكم المطلوب لم يتخلف
عنه بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا فجاز الجمع بينهما • قيل هذا
الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل • والرابع بالغرض المطلوب بذلك
الحكم بان يقول غرضنا التسوية بين ما علل له وبين ما تصور نقضا فاذا حصلت استقام
دفع في اصول شمس الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل قيل هو اوضح وكانه حكم بذلك لان
الغرض بما لاجله صدر المعلول عن التعليل انما يصدر عن المعلل للتسوية بين الخارج من غير
السبيلين والخارج المعتاد فاذا يكون قوله بالغرض المطلوب بالتعليل اوضح ويؤيده عبارة
القوم فان فيه بالغرض الذي قصده المعلل بالتعليل لاجله واثبت الحكم بتقييده ولعل الشيخ
نظر الى ان التعليل الصادر من المعلل انما هو لجعل الخارج من غير السبيلين حدثا لا لثبوت
التسوية بينه وبين الخارج المعتاد والتسوية بينهما لازم من لوازم الحكم لان كونه حدثا
يستلزم ان يكون كالخارج المعتاد فجعل الشيخ لازم الحكم كالغرض المطلوب به باعتبار ان
الملزوم لا يتحقق بدون اللازم كما ان الافعال الصادرة عن العاقل لا تكون بغير غرض والله اعلم
قال رحمه الله اما الاول فظاهر مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فان اورد على الاستنجاء بالاحجار ولا يلزم الاستنجاء لانه ليس بمسح وكذا ازالة النجاسة
الا ترى انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وكذلك قولنا في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه اذا لم يسل لانه ظاهر
وليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا
الا ترى انه لم يجب به الغسل بالاجماع واما الدفع بمعنى الوصف فانما يصح لان الوصف لم

بغير حجة بصيغته بل بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا
والثاني بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق وكان ثابتا لغة فيصح الدفع به كما صح
بالقسم الاول لكان ان دفعا بنفس الوصف وهذا احق وجهي الدفع لكن الاول اظهر فلا نابه
وذلك مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف ولا يلزم الاستنجا
لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مرادا ابطل التكرار
الا ترى انه يتادى ببعض محله بخلاف الاستنجا لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيد
الا ترى انه لا يتادى ببعضه فصار ذلك نظير الغسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة وكذلك
قولنا انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال منه نجس وجب تطهير
حتى وجب غسل ذلك الموضع فصار بمعنى البول وهذا غير خارج اذا لم يسل حتى لم يتعلق به
وجوب التطهير ● ان اراد ان الدفع بالوجه الاول ظاهر الصحة لان عدم الحكم عند عدمه
دليل الصحة فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فان
اورد على الاستنجا بالاحجار نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث كما ذكرنا فندفعه بالوصف
فنقول الاستنجا ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة ونعني بذلك ان المسح فيه ليس بمعتبر بل المعتبر فيه
ازالة النجاسة بدليل انه اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه بان خرج ريح لم يكن الاستنجا سنة ولو
كان سنة لما توقف على التلطخ كمسح الراس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في
الازالة ولو كان المسح سنة لكره الغسل فان الغسل في موضع المسح مكروه كما في الراس والخف
وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان حدثا كالبول ● فان
نوقض بما لم يسل دفعناه بالوصف فقلنا انه ليس بخارج لان الخروج انتقال من الباطن الى
الظاهر ولم يوجد لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا ازيلت الجلدة كان ظاهرا
لا خارجا الا ترى انه لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان تجاوز قدر الدرهم ولو ثبت الخروج
اوجب غسله عنده قليلا كان او كثيرا وعندنا اذا جاوز قدر الدرهم وسنبين فيما دونه وحيث
لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج وكذا لو ازيل عن ذلك المحل بقطنة او بالمسح على
الجدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانتقاض الا انه مجروح وليس بخارج ولا نسلم ايضا انه
نجس على ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ● واما الثاني وهو
الدفع بمعنى الوصف فصحته باعتبار ان حجية الوصف بمعناه الذي يعقل به اي يفهم منه
لا بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان مجرد الوصف لا يصح التعليل به ما لم يظهر ملايمته ولا يجب
ما لم يظهر عدالته وذلك المعنى الذي يعقل منه ضربان ضرب ظاهر لفظه يدل عليه لغة
كدلالة لفظ الخروج على الانتقال ودلالة لفظ المسح على الاصابة وهو الذي اراد بقوله
احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا وضرب اخر معناه الثابت به لغة يدل عليه وهو التاثير
فان الوصف بمعناه اللغوي يدل على معنى اخر هو المؤثر في الحكم كالمسح مثلا فانه بمفهومه
اللغوي يدل على التخفيف وهو مؤثر في اسقاط التكرار وكالخروج فانه بواسطة معناه اللغوي
يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو مؤثر في ايجاب التطهير على ما مر ذكره فيما سبق في
باب تفسير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس فكان المعنى المؤثر ثابتا
بالوصف كالمعنى اللغوي لانه ثبت بواسطته فيصح الدفع بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول
وهو المعنى اللغوي فكان هذا الدفع في الحقيقة دفعا بمعنى غير نفس الوصف كالقسم الاول
وهذا اي الدفع بالمعنى وهو التاثير احق وجهي الدفع باعتبار ان التاثير هو المقصود منه
شرعا لا المعنى اللغوي لكن الاول اي الدفع بالمعنى اللغوي اظهر لانه مفهوم كل احد من

اهل اللسان

اهل اللسان فبدانا به ولو قال بل هذا احق وجهي الدفع اي انه كان الاقدم اولا وظاهرا الدفع بما
مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف اما الجامع بين المسحين فلان معنى المسح
تطهير حكمي غير معقول وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه ليس بمقصود اما الاول فلان
النجاسة اذا كانت في المحل فالمسح يكثرها لا يزيلها ويستدل على الثانية ايضا بانه لو
كان مقصودا لكان الغسل افضل لا مكروها واللازم باطل فالملزوم مثله وبما ذكر الشيخ
وهو انه يتادى ببعض محله بالاتفاق الا ان عندنا بمقدار الربع وعنده بمقدار ثلث شعرات
او بمقدار ما يطلق عليه اسم المسح ولو كان التطهير الحقيقي مقصودا لما كان كذلك كما في
المغسولات فثبت ان التطهير الحقيقي غير مقصود والتكرار انما هو لتوكيد التطهير الحقيقي تحقيقا
للقطع فاذا لم يكن التطهير مرادا ابطل التكرار واما لزوم الاستنجا فانه لازالة عين النجاسة
وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه مقصود اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلما ذكره
الشيخ بقوله الا ترى انه لا يتادى ببعضه ولو كان نفس المسح مقصودا لتادى به كمسح الراس
والخف ولم يكن الغسل افضل واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة بالقياس عليهما
فصار كذلك اي الاستنجا باعتبار الاستيعاب والقصد الى التطهير نظير الغسل في الاعضا
فصار التكرار سنة وهذا اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى مؤثر في منع التكرار
ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي بل تدل على التخفيف
فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف ● فان قيل التكرار ليس لتوكيد التطهير بل هو
امر تعبدي كاصله فلا يلزم من انتفا التطهير الحقيقي انتفاؤه قلنا لا نسلم ذلك فانه غير
معهود في مثله ولذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول
ولا يلزم اذا لم يسل اما ان ذلك الخارج نجس فبوجوب غسل ذلك الموضع بالاتفاق كان
الخارج من السبيلين يوجب غسل موضع خروجه لذلك ولما كان هذا مثله في ذلك كان نجسا
واذا استويا في ايجاب الطهارة الحقيقية استويا في الحكمية لانها دون الحقيقية واخف
منها ● فان قيل قولكم وجب غسل ذلك الموضع باطلاقه غير مستقيم عندكم فانه اذا لم يجاوز
قدر الدرهم لا يوجب غسل الموضع وذلك اذا لم يوجب الطهارة الحقيقية لا يوجب ما فوقها
في الحكمية ● اجيب بان غرضنا من التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان القليل في
السبيلين عفو حتى اكتفي بالاحجار فالحقناه بغير السبيلين بهما في هذا الحكم ايضا وهذا دفع بالعفو
ويجوز ان يقال التعليل مؤثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية كالكثير في الاصل والفرع
الا ان الشرع عفى عن القليل دفعا للحرج فلا يدل على عدم تاثير العلة في ايجاب الغسل ●
واما لزوم غير السائل فلانه بدلالة التاثير لم يدخل تحت التعليل فانه اذا لم يوجب تنجس المحل
حيث لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع لم يلحق بالخارج من السبيلين في الطهارة الحقيقية فلان
في الحكمية فيكون عدم الحكم لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله مرجح للعلة فكيف
يكون نقضا فقوله غير خارج غير محتاج اليه بالذكر لانه في بيان الدفع بالتاثير لا بنفس الوصف
بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير لكنه ذكر ليتضح الدفع بالوصف الى
الدفع بالمعنى وهو التاثير والله اعلم قال رحمه الله واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في
الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا
فيه ايضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف اليه ومثل قولنا في الجمل الصايل ان المصول
عليه اتلفه لاحيا نفسه والاستهلاك لاحيا المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة
ولا يلزم مال الباغي وما جرى مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طردا لا نقضا فكذلك

متى قلنا في الدم انه نجس خارج فكان حدثاً ثم لم يلزم دم الاستحاضة لانه حدث ايضاً لكن عمله امتنع
لمانع ● اما القسم الثالث وهو الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل وكل ما
سبب لملك البدل فهو سبب لملك المبدل فكان الغصب سببا لملك المبدل اما الاولى
فلوجوب الضمان نصاً ولو لم يفد الملك لم يكن في التضمين فائدة ● واما الثانية فكما في البيع والاجارة
وغيرهما فان نوقض بالمدبر فان غاصبه اذا ضمن لم يملكه فلم يكن السبب لملك البدل سببا لملك
المبدل دفعناه بالحكم بان نقول الغصب سبب في المدبر ايضاً لانه مملوك ولهذا لو جمع بين مدبر
وقن في البيع دخل المدبر واخذ حصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقداً في حق المدبر لما انعقد
العقد في القن ايضاً لانه يصير بايعاً اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر
وقن لكنه امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظراً له لا ان السبب لم يوجد له
كالبيع المضاف الى المدبر فانه ينعقد وان امتنع حكمه لمانع وهو حق المدبر فلا يكون نقضاً فان
هذا على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوزه فالغصب في المدبر ليس سببا للملك
فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع وجودها فالمصنف اورد هذا القسم مع انكاره هو
بالتخصيص اتباعاً للقاضي ابي زيد فانه اورده في التقويم على هذا الوجه وقال المصنف
في شرحه للتقويم ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بالتخصيص وانه لا يجوز ●
قال صاحب الكشف رايت في نسخة اظنها مصنف الشيخ ان الغصب منعقد لملك المبدل
في المواضع كلها الا ان في المدبر لا ينعقد سببا لمانع فيه فكان الحكم معدوما لعدم العلة
لا لوجودها مع المانع وهذا ظاهره متناقض لانه قول بالمانع وهو قول بالتخصيص وقول
بعدم الحكم لعدم العلة وذلك قول بعدم التخصيص فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولكنه ليس
كذلك في الحقيقة لان الثاني بيان المخلص عند التخصيص وقد بينا ان التحقيق في الامر في
بحث تخصيص العلل بان ذلك نزاع جدلي لا تترتب عليه ثمرة قوله وتمثيل ذلك قولنا
مثال اخر لهذا النوع اذا صال الجمل اي حمل على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله وهو يقول قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر والعبد الصائل
ونقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه لاحياء نفسه فيجب الضمان
عليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما وجود المقتضي فظاهر لان اتلاف المال المعصوم موجب
للضمان في الشرع لا محالة ● واما انتفاء المانع فلانه لا مانع عن ذلك الا كونه لاحياء نفسه وهو
لا يصلح مانعا لان الاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المحل لاجتماعه بها كما اذا اتلفه دفعا
للمخمصة وكما اذا باشر محظور الاحرام عند العذر فان المباشرة لا تسقط الضمان وهو الكفارة
فان نوقض بمال الباغي اذا اتلفه العادل حال بغيه وما يجري مجراه مثل اتلاف نفسه واتلاف
عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة وعصمة المحل ساقطة
حتى لا يجب الضمان على المتلف فيدفعه بالحكم ونقول ان سقوط العصمة فيما ذكرتم لم يكن بهذا
المعنى بل بمعنى اخر وهو البغي والصيال في عبد الغير لان العبد في حق الدم والحيوة مبقى على اصل
الحرية فسقطت عصمته بالصيال كالحر فهذا تفسير ان رجع لكلام الشيخ وهو فاسد لانه يناقض
ما سياتي في كلامه ان العصمة باقية ووضع الضمان عن المعصوم جائز مثل العادل يتلف مال الباغي
بل الصواب في تفسيره ان العصمة لم تبطل بهذا المعنى اي بسبب احياء النفس بل العصمة باقية لكن
وضع الضمان عن المتلف المعصوم جائز كما يجي فكان ما نقول نقضا طرداً اي موافقا لما ذكرنا من المعنى
لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صورة النقض
فلم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا به ولا امتناع في ذلك الا ترى ان الاسلام مع كونه سببا للعصمة
لا ينافي

لا ينافي حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى الصول والصيال الوثب والمهجة الدم وقيل
دم القلب خاصة والمراد به الروح الحيواني قوله وكذلك اي وكما لا يلزم المدبر ومسئلة الباغي
على المسئلتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض لا يلزم دم الاستحاضة نقضا متى قلنا
في الدم انه خارج نجس فكان حدثا فانه ليس بحدث ما دام الوقت باقيا وما دامت تصلي الفرض
وما يتبعه من النوافل مع انه دم خارج نجس لانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ايضا لكن تاخر
حكمه الى ما بعد خروج الوقت لمانع وهو العذر لان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع فتعين انه
حدث بعد خروج الوقت والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه كالبيع بشرط الخيار وهذا
يستقيم على قول من جوز تخصيص العلل اعني على الوجه المذكور في الكتاب واما المخلص فمعلوم ●
قال رحمه الله واما الرابع فمثل قولنا نجس خارج ولا يلزم دم الاستحاضة ودم الجرح
السائل الدائم لان غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج المعتاد وذلك حدث فاذا لزم
صار عفواً لقيام وقت الصلوة فكذلك هذا وكذلك قلنا في التامين انه ذكر فكان سبيله الاخفاء
ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا ان اصل الذكر الاخفاء وكذلك اصل الاذان
والتكبيرات الا ان في تلك الاذكار معنى زائداً وهو انها اعلام فكذلك اوجب فيها حكما عارضا ●
الا ترى ان المنفرد والمقتدي لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه وهذا معنى قول مشايخنا
رحمهم الله في الدفع انه لا يفارق الاصل لكن ما قلناه ابين في وجه الدفع والله اعلم فاذا فاتت العلة
كان السبيل فيه الترجيح ● واما الرابع وهو الدفع بالغرض فمثل قولنا نجس خارج فكان حدثا كالبول
فان نوقض بدم الاستحاضة ودم الجرح السائل الدائم فان الوصف فيهما موجود وليس بحدث
قلنا ان ندفعه بالغرض فنقول غرضنا من هذا التعليل التسوية بين هذا اي الفرع وهو الخارج من غير
السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من المخرج المعتاد حدث بالاجماع فاذا دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة كسلس البول والاستحاضة فكذلك هذا اي الفرع لئلا يلزم مخالفة الفرع للاصل وذلك
الاستحاضة والجرح السائل نقضا على الاصل والفرع جميعا ● قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا
فيما تقدم من الدفع بالغرض قلنا في مسئلة التامين ان السنة فيه الاخفاء لانه ذكر وكل ذكر
سبيله الاخفاء فكان سبيل التامين الاخفاء اما الاولى فعلى وجهين احدهما انه ذكر اي دعاء فان
معناه استجب دعانا ● والثاني انه ذكر لانه اسم من اسماء الله تعالى قاله مجاهد ● واما الثانية
فلقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ● وقوله صلى الله عليه وسلم للذي رفع صوته انك
لن تدعو الاصم ولا غائبا فان نوقض بالاذان وتكبيرات الامام فانها ذكر مع انها شرعت جهرا
قلنا ان ندفع ذلك بالغرض فنقول غرضنا التسوية بين التامين وغيره من الاذكار في حق الاصل
والاصل في كل ذلك الاخفاء الا ان في تلك الاذكار اعني صور النقض معنى زائدا يوجب الجهر بها على
خلاف الاصل وهو انه اعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقال الامام من حالة الى حالة هو
وعلى دخول وقت الصلوة او بكسرها اي اخبار لمن هو خلف الامام بانتقاله والناس بدخول
الوقت فهذا المعنى اوجب حكما عارضا على الاصل وهو الجهر لانها لا تصلح كذلك الا بصفة
الجهر واستوضح هذا بقوله الا ترى ان المنفرد فانه يوضح ان الجهر انما كان باعتبار ذلك المعنى
الزائد ولهذا اذا زال ذلك المعنى بان صلى منفردا او مقتديا لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده
اذن لنفسه من غير جهر فان قيل قد قام في التامين معنى يوجب الجهر وهو الاعلام ايضا فان
النبي عليه السلام علق تامين القوم بتامين الامام بقوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا
فلو لم يكن تامينه مسموعا لما صح تعليق تامين القوم به ويؤيده ما روى ابو وائل انه صلى الله عليه
وسلم كان يجهر بالتامين وما روي عن عطا انه قال ادركت مائتين من الصحابة وكانوا اذا امنوا

سمع لنا منهم صحة في المسجد • اجيب بان الحديث معارض بقوله عليه السلام اذا قال ولا الضالين
فقولوا امين من الاعلام ببيان الموضع فلا حاجة الى الجهر وبقوله صلى الله عليه وسلم فان الامام
يقولها ولو كان مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام والنخعي في حديث ابي وائل وقد روي عن عمر وعلي
وابن مسعود على خلاف ما روي عن عطا فان مذهبهم في التامين الاخفا فيصار الى الاصل وهو
ما دل عليه الدليل كما تلونا ويجوز ان يكون الدفع في هذا النوع بالحكم اما في المسيلة الاولى
فقد تقدم في القسم الثالث واما في مسلة التامين فبان نقول كونه ذكرا يوجب الاخفا
في صورة النقض لكن امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا فان وجود علة لا تمنع وجود علة اخرى
توجب الحكم على خلاف الاولى • قوله وهذا اي الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعني اهل
النظر منهم في باب الدفع انه اي الفرع لا يفارق الاصل يريد انهم ايضا دفعوا النقض بالغرض
لكنهم لقبوه بهذا ونحن لقبناه بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع مما قالوا اذ ليس فيما
قالوا بيان ان عدم مفارقتهما في الحكم المطلوب من التعليل او في ورود النقض فكان بمنزلة
المشترك ولهذا اخترنا هذه العبارة • قال القاضي ابو زيد وبهذه الوجوه الاربعة من
الدفع يتبين الفقه فانه اسم لمعنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق الفقه هو
ما ينال بضرب من التامل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فيما يقع الاحتراز عن النقوض بمجرد
السماع فلا يكون فقها • قوله واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة
الترجيح اذا استوى حال العلل ان يساويه التساوي في الدرجة فيلزمه الترجيح اذا لم يمكن دفع بوجه
اخر فاذا لم يمكنه الترجيح انقطع وان رجح فللسايل ان يعارض ترجيحه بترجيح علته وان لم يمكنه
الترجيح لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واجب عند العامة والذي يظهر ان ذكر
الترجيح عقيب المعارضة بلا فصل لدفع المناقضة كان انسب وذكر المناقضة عندها كذلك وقد
يكون في ذلك معنى لم يدركه فانه الشيخ الذي حاز قصبات السبق في التحقيق والمناسبات والله
جزاه الله عن الطلبة خيرا فالله اعلم • قال رحمه الله وهذا باب
الترجيح اختلف في الواجب عند التعارض فذهب بعضهم الى التوقف او التخيير لا الترجيح والعمل
بالراجح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح • احتج الاولون بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وبقوله صلى الله عليه وسلم
نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر فيجوز ولان الامارات الظنية لا ترجيح على البينات
والترجيح فيها غير معتبر حتى لم يترجح شهادة الاربع على شهادة الاثنين فكذا في الامارات •
واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم والسلف رحمهم الله على تقديم بعض الادلة الظنية
على البعض اذا اقترن بها ما يتقوى به فانهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها وهو ما قالت كان النبي عليه
السلام يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه على خبر ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صيام
له ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم والاصل تنزيل الامور الشرعية على موافقة
الامور العقلية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن •
والجواب عما تمسكوا ان مقتضى الاية وجوب النظر لا العمل بالمرجوح وكلامنا فيه لا في وجوب
النظر وليس في الاية ما يابى القول بوجوب العمل بالراجح ومقتضى السنة العمل بالظاهر ولا
نسلم ان المرجوح ظاهر اذ الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك
والجواب عما تمسكوا بمسلة الشهادة سياتي وينبغي ان يعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين
لان الظنون تتفاوت في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى من بعض ولهذا قلنا
اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب

المصير

المصير الى دليل اخر او التوقف ولقايل ان يقول لا نسلم ان دلالة الالفاظ قطعية فيما التعارض
بين النصين مطلقا سلمنا كونها قطعية لكن المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما
واقع والترجيح للمحكم ويمكن ان يجاب عن الاول بان دلالة الالفاظ قطعية وقد تقدم البحث
في ذلك • وعن الثاني بان المراد من النصين القاطعين المتساويين في الدلالة على القطع
كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك لا محالة • قال رحمه الله
الكلام في هذا الباب اربعة اضرب احدها تفسير الترجيح ومعناه لغة وشرعا والثاني
في الوجوه التي يقع بها الترجيح والثالث في بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح والرابع في الفاسد
من وجوه الترجيح • اما الاول فان الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر وصفا نصا ان
الترجيح بنا على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض فاما بوصف هو تابع لا يقوم
به التعارض بل ينعدم في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم
به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شي لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا
الاصل فيسمى ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة فاما الستة والسبعة اذا ضم الى احد
العشرين فلا الا ترى ان ضد الترجيح التطفيف وذلك نقصان في الوزن والكيل بوصف
لا يقوم به التعارض ولا يبقى اصل التعارض وكذلك معنى الترجيح شرعا الا ترى انا جوزنا فضلا
في الوزن في قضا الديون • قال النبي عليه السلام للوزان زن وارجح ولم يجعله هبة وان زاد
اكثر مما يقوم به الترجيح وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف صار هبة وكان
باطلا • قيل وجه الانحصار في الاربعة ضروري لان الشروع في الكلام لا يصح بدون معرفة
معناه وتمام معرفة معناه انما يستقيم بضبط جميع وجوهه وعند تعارض الوجهين من الترجيح
لزم معرفة المخلص اذ الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح لا تخلو من ان يكون صحيحة او فاسدة
فانحصر فيها وضعفه ظاهر والحمل على الاستقراء اسلم وقدم الوجوه الصحيحة على الفاسدة
لان الصحيح من كل وجه خلاف الفاسد • قوله ومعناه لغة وشرعا قيل يحتمل ان يكون من
اللف والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح لغة وفي معناه شرعا وان يكون من المشوش اي في
تفسيره شرعا وفي معناه لغة اما الاول يعني تفسيره لغة فان الترجيح عبارة عن فضل احد
المثلين على الاخر وصفا قيل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات
الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره الترجيح عبارة عن
اثبات فضل احد المثلين على الاخر وبيانه ولهذا قال القاضي هو اظهار زيادة لاحد المثلين
وصفا • قوله فضل الترجيح بنا يجوز ان يكون منصوبا بانه خبر الصار • وقوله فانما خبر بعد
خبر ويجوز ان يكون منصوبا مصدرا بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقوله فاما حرف صار الترجيح على هذا
التفسير حال كونه مبنيا على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض فاما بوصف
هو تابع لا يقوم به التعارض بل هو معدوم في مقابلة احد ركني التعارض وقوله فصار
الترجيح الى اخره يجوز ان يكون بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويجوز ان يكون
هذا تحقيق المعنى اللغوي • قوله بعد هذا ولذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى
المعنى الشرعي وهو الظاهر • قوله واصل ذلك اي اصل الترجيح والماخوذ منه بالتفسير
المذكور رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم
الى احدهما زيادة لا يقوم بها التعارض ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه
كالدانق ونحوه كالحبة والشعيرة في العشرة فان الدانق وهو سدس الدرهم على ما قال في الصحاح
في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له وزان في مقابلته بل يهدر اما الستة او السبعة

اذا ضمت الى احدى العشرتين يعني اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة او سبعة او نحوهما
فلا يثبت بذلك رجحانا وجوزنا ان يكون المراد باحدى العشرتين حقيقة العشرة وبالاخرى الستة
في مقابلتها واستوضح الشيخ معنى الرجحان بقوله فان ضد الترجيح التطفيف وذلك نقصان في
الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض **قوله** وكذلك معنى الترجيح
اي كما بيناه لغة هو في الشرع كذلك والمعنى اللغوي مراعى في الشرعي واستوضح كون المعنى الشرعي
كاللغوي بقوله الا ترى انا نجوز فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله صلى الله عليه وسلم
اشترى سراويل بدرهم وقال للوزان وهو بلال رضي الله عنه زن وارجح فانا معاشر الانبياء
هكذا نزن ولم يجعل الفضل هبة يمنع الجواز لان ذلك الرجحان زيادة تقوم وصفا بالموزون
لا قصدا فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان مما يقع
به التعارض بصفة التطفيف حتى يكون قصدا في مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطفيف
صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا لم يكن متميزا لهبة المشاع وكان ادخال صفقة في صفقة فان
فيه ادخال صفقة الهبة في صفقة قضاء الدين لانه مما يقوم به المماثلة حيث يكون مقصودا بالوزن
فلا بد ان يجعل مقصودا في التمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بمثلها فتبين
ان بالرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف كزيادة الجودة وما يكون مقصودا بالوزن
يفوت به المماثلة ولا يكون من الرجحان في شيء **قال** رحمه الله ولهذا قلنا ان الترجيح
لا يقع بما يصلح ان يكون علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده لرجل اقام
شاهدين بكل عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضم الى مثلها ولا يصلح وصفا وانما
يقع الترجيح بوصف مؤكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه
لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر ولا الحديث بحديث
اخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار
الحديث المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام
وكذلك اذا جرح رجل جراحة وجرحه اخر جراحات فمات منها وذلك خطأ ان الدية تجب
نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل يجرح قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح
وصفا يقع به الترجيح وكذلك قلنا في الشفيعين في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين انهما
في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء
وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره وقد وافقنا الشافعي على هذا لانه لم يرجح صاحب
الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك فكان
هذا اشد غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء
في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد منهما علة بانفراده
وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما
بالتعصيب خلافا لابن مسعود رضي الله عنه ولم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادها
لا تصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جعلت وصفا للاخوة لاب لان
هذه الجهة تابعة والمراد واحد فالواجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد
وما جرى مجراها اي ولان الرجحان عبارة عن فضل لا يقع به التعارض قلنا ان الترجيح لا يقع بما
يصلح علة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده وعليه عامة الاصوليين
وقال بعض اهل النظر من اصحاب الشافعي يقع الترجيح بكثرة الادلة واستدل على ذلك بان
الدليل الواحد لا يقاوم الا واحدا من جنسه فيبقى الدليل الاخر سالما

عن المعارض

عن المعارض فصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين وذلك
حاصل بالدليل الذي عاضده دليل اخر مثله واستدل الجمهور بانا قد اتفقنا على ان من اقام
شاهدين على عين واقام اخر اربعة لم يترجح لان ذلك علة انضمت الى مثلها فلا يصلح وصفا
والترجيح لا يقع الا بوصف مؤكد لمعنى الركن فان الشيء يتقوى بصفة توجد فيه لا بانضمام مثله
اليه كما في المحسوسات اذ الوصف يوجد تبعا لغيره ولا قيام له بنفسه فيتقوى به الموصوف
بخلاف الدليل المستبد بنفسه فانه لا يكون تبعا لغيره كذلك اي ولكون الترجيح لا يكون الا وصفا
مؤكدا لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة اذ قيام شاهد ثالث
بالشاهدين لا يتقوى ولا يتصور زيادة القوة والشاهد الثالث من جنس ما يقوم به الحجة
فلا يجوز الترجيح به فان قيل لا نسلم انه من جنس ما يقوم به الحجة واجيب بان شهادة امراة
واحدة مقبولة في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال
وذكر في الايضاح تقبل شهادة رجل واحد على الولادة فدل على ان الشاهد الواحد من جنس ما يقوم
به الحجة ولهذا اي ولان الترجيح لا يقع بما يصلح حجة بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر
ولا حديث بحديث اخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص اخر وانما يترجح النص بقوة فيه
على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب يعني الذي دون المشهور
من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم وعن بعض مشايخنا
ان احد النصين لا يترجح بنص اخر ولكن يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة
الوصف الذي يقوم به فيصلح مرجحا ورده شمس الائمة لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة
الوصف لكن القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحا لانه
من جنس ما يصلح حجة بنفسه وان لم يكن في هذا الموضع وكذلك اي كما لا يترجح القياس بقياس اخر
ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة لمن جرح رجلا جراحة وجرحه اخر
جراحات فمات منها وذلك خطأ ان الدية تجب نصفين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده
قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح وقيد بكونه خطأ وان كان
الحكم لا يتفاوت في العمد لتجب القصاص عليهما ليتبين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح ليساوي
صاحب الجراحة الواحدة في الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتبار تقسيم الدية عليه
وتحمل الدية عنهما العاقلة ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل من حز رقبته لا لا
لزيادة قوة في فعله وهو انه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله** وكذلك الخ
قلنا اي كما قلنا في مسئلة الجراحات بالمساواة قلنا في الشفيعين في الشقص وهو الجزء الشائع
المبيع بسهمين متفاوتين كالثمن والسبعة الاثمان مثلا انهما سواء في استحقاقه اي استحقاق المبيع
بالشفعة وحينئذ لا رجحان لاحدهما على الاخر لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت
المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره لصلاحيته ان يكون علة والتساوي في سبب
الاستحقاق يوجب التساوي فيه ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وقد وافقنا الشافعي رحمه الله
على هذا اي على عدم الترجيح بالكثرة فانه لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا لكنه جعل
حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمرة والولد فجعله منقسما على قدر الملك وكان
هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا منه لانه جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة
وهو ملك الشفيع الذي يشفع به ومنقسما على اجزائها فكان باطلا لان الحكم يثبت بايجاب الله تعالى مقارنا
للعلة لا بطريق التولد ولذلك الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة
علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام نصب للشرع بالراي

وذلك لا يجوز • واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة ان التعصيب لا يترجح فيه بالزوجية بل يعتبر كل واحد
منهما علة بانفراده • وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسئلة
اخوان لاب وام لكل واحد منهما ابن فمات احدهما وترك امراة هي امرأته فتزوج اخوه بامراته فولدت
منه ابنا ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول فانه قد ترك ابني عم احدهما اخ لام فللذي هو اخوه لام السدس
بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة • وقال ابن مسعود
رضي الله عنه المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع
عصبتان استويا في قرابة الاب وتفردت احدهما بقرابة الام فترجح على الاخرى كاخوين احدهما
لاب وام والاخر لاب لان العلة تترجح من جنسها اذا كانت لا تصلح بنفسها اذا انفردت والاخوة لام من
جنس العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لا تصلح علة للتعصيب فتصلح علة مرجحة لقرابة
العصوبة وقالت العامة اجتمع فيه سببان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد ولا يقع
احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وكل واحد يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجيح كما في الشهادات
والجراحات والاخوة تصلح علة بانفرادها وليست من جنس العمومة لانها اقرب من العمومة فلا تصلح
مرجحة كالزوجية بخلاف الاخ حيث ترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد والاخوة لام في معنى
زيادة وصف في الاخوة لاب ولا يلزم على اخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ لاب وام بل يرث
الاخ لام بالفرض والاخر بالتعصيب مع ان المنزل واحد لان ذلك اسم لعينين احدهما ان قرابة الاخوة
لا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه • والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض والاخر بالعصوبة فلم يكن بينهما
مزاحمة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح **قوله** وما يجري مجراها اي مجرى العدالة وفي بعض
النسخ مجراه اي مجرى المذكور لفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وكالتأثير في القياس
والجواب عن استدلال الشافعي انا لا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع
الف قياس وعارضها خبر واحد يرجح على الجميع وبان الدليل الواحد يصلح معارضا لكل ما يوجب
الحكم بخلافه يؤيده عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق وترجيحها بالعدالة والله اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته
على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان
الاثر معنى الحجة فمهما قوي كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في معارضة
القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيده قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي
واتقانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود
على عدالة بعض لانه ليس بذي حد ولا متنوع بل هو المعنوي لا وقوف على حدوده مسئلة
ما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق
ماءه على غنية وذلك حرام على كل حر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز
لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع المهر بما يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من شئت
فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق
من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر
الرق ويتسع حله فلا وهذا الاثر ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل في احوال البشر الا ترى
انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع او الى ما يتناهى لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقته
لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولى وضعيف باحواله
فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن القسم الثاني وهو وجوه الترجيح الصحيح منها
اربعة الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح

بالعدم

بالعدم عند عدم الوصف وهو العكس المساوي • واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح
الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية
على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة مندرج فيها •
واقتصر في الفاسدة ايضا على اربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف
ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فكان الاشتغال بتفاصيلها تطويل
الجدوى فكان تركها اولى اما الاول اي الترجيح بقوة الاثر يعني ان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا
من الاخر فيترجح لان الاثر بمعنى الحجة اي معنى به يصير الوصف حجة ومعنى الحجة مهما كان اقوى كان
القياس افضل وارجح لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس والاثر في
الاستحسان اقوى فانه يرجح على القياس كما في سؤر سباع الطير وهو اي القياس في ترجيحه بقوة الاثر
مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او نعود الضمير الى الترجيح فان الخبر لما صار حجة بالاتصال بالرسول
عليه السلام ازداد قوة بما يزيد قوة في الاتصال به من الشهادة والاشتهار وثقة الراوي وحسن
ضبطه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره في باب اقسام السنة • فان قيل كان الوصف
صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال كذلك الشهادة صارت حجة بالعدالة ثم الشهادة لا ترجح •
عند التعارض بقوة العدالة فكذا القياس • اجيب بانا لا نسلم ان الشهادة صارت حجة
بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس فيها سواسية وانما شرطت العدالة لظهور
الصدق حتى وجب على القاضي القضاء بها ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة ولئن سلم •
فالجواب ما ذكره الشيخ بقوله لانه اي الفضل في العدالة على تاويل المذكور ليس بذي
حد يمكن معرفة ترجح البعض بزيادة قوة عند المقابلة بالبعض وليست متنوعة بل هي •
اي العدالة على تاويل المذكور عبارة عن التقوى والانزجار عن ارتكاب المحرم ولا وقوف
على حدوده فان معرفة حقيقته متعذرة لكونه امرا باطنا بخلاف تاثير العلة فان قوة
الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكارها ان تاثيرها يثبت بادلة معلومة فيعرف
الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها • ومثاله اي مثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول
الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة انه اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة • **وقال**
الشافعي رحمه الله يمنع لانه يرق ماءه على غنية وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر نكاح
الامة مع طول الحرة حرام • اما الاولى فلان الولد يتبع الام في الحرية والرق واذا كان له طول
الحرة فهو مستغن عن ذلك • واما الثانية فلان الارقاق اهلاك من وجه فان الرق اثر
الكفر والكفر موت حكما والارقاق عقوبة الكفر اي موجبه القتل ولهذا كان الامام في الكافر
المقهور مخيرا بين القتل والارقاق فلا يكون جائزا الا الذي تحته حرة وقيد بالحر لان العبد يجوز له
ذلك بالاتفاق وهذا اي الارقاق كالاهلاك وصف بين الاثر • ونوقض بما لو تزوج حرة
على امة فان نكاح الامة يبقى صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد مع الغنية • **واجيب** بانا قلنا السبب هو
العقد فيقام مقام حقيقة الارقاق والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء على الرق فانه يبقى
بعد الاسلام • واعترض ايضا باباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد • **واجيب** بان فيه
تضييع الولد والامتناع من تحصيله فكان دون السبب لاهلاك الولد الموجود وقلنا انه
جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع المهر بما يصلح للحرة والامة جميعا وقال تزوج من
شئت وكل ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر فهذا النكاح يملكه الحر اما الاولى فبالاتفاق •
واما الثانية فبالقياس على سائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية
من صفات الكمال واسباب الكرامة وما كان كذلك لا يجوز ان يكون سببا للنقص فالحرية لا تجوز

الادي

ان يكون سببا للنقص في النكاح اما الاولى فلان الحرية اهل للولايات وتملك الاشيا واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر واما الثانية فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول وان الرق من اسباب نصف الحل وما كان كذلك لا يضاف اليه توسيعه اما الاولى فبالاتفاق فان العبد لا يملك الانكاح امر ابنى لنقصان حاله بالرق • واما الثانية فلئلا يؤدي الى فساد الوضع واذا ثبت هذا ان العابس يجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل اعني في الشروط لان الاختلاف في كمية الحل لا غير الا ترى انه مثل الحر في التنصيف في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغير على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد ايضا • ولكان الرق الذي هو من اسباب النقصان موثرا في التضييق وذلك عكس المعقول ونقض الاصول وهذا الذي ذكرنا ان الحرية من صفات الكمال الى اخره اثر ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل وزادا وضوحا بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت لزيادة الكرامة يزداد بزيادة الشرف الا يرى انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع من النسا او ما لا يتناهى على ما روت عايشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له من النسا ما شا وما كان ذلك الا لشرفه عليه السلام فثبت ان ما كان سببه الكرامة يزداد بالكرامات فالاحرى ان تكون الحرية التي يتم بها الحل فان قيل لا نسلم ان الاحرى ان تكون باثر الحرية في الاطلاق مشروطا بعدم الارقاق فيه بتوقي الاطلاق لان انتفا الشرط يستلزم انتفا المشروط لا محالة ما الجواب ▬ بان ذلك اشتراط الحرمة لم تشترط به الرق وهو التضييق المتقدم امتناعه فاما ما ذكره ثانيا فهي من الانواع ان كان من الاثر لكنه ضعيف حقيقته يعني في نفسه لان الارقاق دون التضييع فان في الارقاق تفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه يرجى زواله بالعتق وبالتضييع تفوت اصل الولد بحيث لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل باذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه اتلاف حقيقة هو جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز • فان قيل ان العزل امتناع من اكتساب وجوده اما الوارد مباشرة سببه فينبغي ان يباشر على وجه لا يفضي الى الهلاك • اجيب ▬ بان الهلاك الحكمي اذا كان ممتنعا مع كونه جائز الانتفا وحصول ضده بالعتق فلان يكون الاهلاك الحقيقي الذي لا يتصور زواله ممتنعا بالطريق الاولى وقيل هذا الترجيح امتناع ايضا عن ايجاد صفة الحرية للولد اذ الحال ليس بولد ولا يوصف بالرق والحرية الا بطريق التبع فقبل الانفصال له حكم العدم وانما يصير ولدا بالانفصال بماء ✓ واما اختلاط مزج ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيخلق الولد رقيقا ابتدا فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاقا الحر يعني العقوبة والاهلاك في الارقاق ونحن من التكليف ما لا نجي وما ذكره من الاثر ضعيف باحواله ايضا فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية او ام ولد مع انه يستغني عن هذا النكاح وارقاق الحر فان ولد يماجر الاصل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فيفسد العلة هو بفوات الاطراد الذي هو شرط الصحة قيل فيه نظر لان جواز نكاح الامة لمن يملك سرية انما هو على مذهبنا فاما على مذهب الخصم كما هو مذكور في التهذيب فلا يجوز فلا يصح الاحتجاج عليه لانه رد المختلف على مثله وهو غير حجة على الخصم والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش وحصنها لطلب ولدها فعلية من السر وهو الجماع والله اعلم قال ▬ رحمه الله ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع ولذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر الغليظ ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا حر لا باس به لانه دين يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما قيل في الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح

المراة

المراة في نفسه شفعا بلا بالرجال ليس يتعدد فلا يحتمل التنصيف لكن ذو احوال متعددة من التقدم والتاخر والمقارنة يصح متقدما ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا الا انه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلث والاقرا ▬ صارت بتنصيف الرق لما قلنا هذا وصف قوي اثره وكذلك قلنا في الحر اذا تزوج الامة على الامة انه صحيح كالعبد اذا فعله وضعف اثر وصفه لان الرق ليس من اسباب التحريم لكن من اسباب التنصيف كرقا الرجال لم يحرم على الرجل شيا حل للحر لكن اثر في التنصيف وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل وهذا عكس المعقول ونقض الاصول ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم ايضا وان ربما يختلف ايضا فلا يصلح ان يجعلا علة واحدة وغير مسلم انه ان يكون نكاح الامة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق ▬ قيل اي ومن الترجيح بالاثر قول اصحاب الشافعي واعترض بان الواجب ان يقول ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة الا انه تسامح في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال ما ترجح فيه قولنا بقوة الاثر وهذا انما يستقيم ان لو فسروا من ذلك بما فسر اما اذا فسر بان ذلك من مثال ما صار مرجوحا بقوة الاثر قولهم كذا فلا تسامح فيه لان ما تقدم كان مثالا لما هو مرجوح بقوة اثره قالوا نكاح الامة الكتابية عند فوات طول الحرة لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع يعني ان له تاثيرا في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة ولذلك الكفر يعني انه من الموانع في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة ايضا ولم يجز للمسلم تزوج كافرة غير كتابية فاذا اجتمعا تايد احدهما بالاخر فالحق المجموع ▬ بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب في المنع من النكاح ولان نكاح الامة ضروري لما مر من ارقاق الجزء والضرورة قد انقضت باحلال الامة المسلمة فالحاجة الى الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة مسلم غايب لم تحل له الميتة لان الذبيحة اطهر وان كان حراما بلا اذن المالك في غير حالة الضرورة وقلنا لا باس به اي بنكاح الامة الكتابية مطلقا وان كان تركه اولى عند وجود الطول لانه اي دين الكتابي والموجب مطوي لانه يفهم من قوله الكتابية يعني دين الكتابي دين يصح معه نكاح الحرة يصح معه نكاح الامة ودين الكتابي يصح معه نكاح الامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على دين الاسلام وهذا القياس يعارض القياس الاول قوله ▬ وهو اي نكاح الامة الكتابية نكاح يملكه العبد فيملكه الحر في مقابلة القياس الثاني له ▬ وهذا اي ما ذكر اثر ظهرت قوته بيان لتاثير قياسنا الاول فانه قد تبين في المسئلة الاولى ان الرق لا يوثر في تحريم اصل النكاح بل في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم وحد الزنا والقذف وقيد بذلك احترازا عن حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة فانها لا تقبل ذلك فلم يوثر الرق فيها فصار اثر الرق في التنصيف والتنصيف يختص بما يقبل العدد والتجزية من الاحكام ونكاح المراة في نفسه شفعا بلا بالرجال ليس يتعدد اذ لا تحل المراة الواحدة للرجلين فلم يكن للرق فيه اثر فلا يحتمل التنصيف بخلاف جانب الرجل فان فيه تعددا حيث يجوز له التزوج بالاربع نسوة فيوثر الرق فيه فيحتمل التنصيف لكن ذا الكن نكاح المراة استدراك من قوله لا يحتمل التنصيف يعني انه وان لم يحتمل التنصيف لكن ذو احوال متعددة من التقدم والتاخر والمقارنة فصح متقدما على الحرة ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا الا انه لا يحتمل التنصيف وقد اجتمع فيه معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم يقتضي الحل والحاقها بحالة التاخر يقتضي الحرمة فغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلث والاقرا فان الرق لما اوجب تنصيفهما والطلاق المتوسط والقرء المتوسط لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيهما جهة الثبوت والسقوط رجحنا جانب الثبوت احتياطا وجوز ان يقال ان نكاح الامة حالة الانفراد

عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة اوالتاخر ولا اثر في احدى الحالتين قيل
لا نسلم ان رق المراة يوثر في تنصيف حلها الاترى انه يفتح عليها بابا من الحل حتى تحل على ملك اليمين
والنكاح وقبل الاسترقاق لا تحل الا بالنكاح فعلم ان بالرق ثبت حل جديد فكيف يوثر في تنصيف
حلها واجيب بان الحل في حقها كرامة كما في حق الرجل لان النكاح نعمة من الجانبين وحله ينقص
نكاحها حل الامة واما قوله يفتح بابا من الحل فالجواب عنه ان حل ملك اليمين بطريق العقوبة
ولهذا لا يتعلق به الوطي ولا يستحق عليه الاستمتاع كالاستمتاع لسائر الاموال واذا ثبت ان
النكاح ثبت كرامة من الجانبين فلهذا ينتقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق واذا ثبت ان اثر
الرق في التنصيف لا في التغيير يجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية مطلقا لهذا اي قولنا
دون الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي اثره لما بينا ان حل الحلية
لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا ان الحال لا يتغير بالرق بعينه كالامة المسلمة
وكالحرة في اصل العقد ولذلك اي ولان اثر الرق في تنصيف ما يقبله لا غير اولان ما يملكه
العبد من الانكحة يملكه الحر قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة يصح خلافا للشافعي رحمه الله
كما اذا فعل العبد ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا غير ولانه نكاح الامة يملكه العبد فكذا
الحر وضعف اثر وصف الشافعي بانه جعل رق المراة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو
من اسباب التنصيف كرق الرجل فانه لم يحرم على الرجل شيا حل للحر لكنه اثر في التنصيف
وقد جعل الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان حاله من الانكحة ما لم يبح
للحر مع شرفه وهذا اي جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل نعمة تستحق
بالفضل والعقل يابى ان يكون الحر الشريف انقص حالا من العبد الخسيس في نقص الاصوات
وهو ان يكون الحر اوسع حالا من العبد وان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان يكون الحر اعلى
درجة من العبد في استحقاق الكرامة قوله ودين الكتابي جواب عن قوله ولذلك الكفر
وتقريره لا نسلم ان دين الكتابي سبب للتحريم كالرق لصحة نكاحه ابتداء وبقاء فانضمام الرق اليه
لا يوجب تغليظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تاثيرهما في التحريم ولئن سلم انهما من الموانع فلا نسلم
امكان الجمع بينهما ليصير بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق باعتبار نقصان الحال
ومنع الكفر باعتبار خبث الاعتقاد وخبث الكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر بل
الرقيق ربما يكون اتقى من الحر فيكون اطهر شرعا فلا يمكن ان يجعلا علة واحدة قوله وعن
مسالة اي الشافعي جواب عن قوله لان الضرورة انقضت وتقريره لا نسلم ان نكاح الامة ضروري
في حق الجواز فانا قد بينا ان اثر الرق في التنصيف وفي النصف الباقي لها هي كالحرة بدليل
انه لو تزوج حرة على امة لا يبطل نكاح الامة فلو كان جواز نكاحها ضروريا لما بقي عند ما زالت
الضرورة لان البقاء اسهل من الابتداء فلهذا لم يبطل لانها ترجع الى المحل والابتداء والبقاء
فيه سواء كالمحرمية في النكاح فان قيل القدرة على الاصل لا تبطل حكم البدل بعد حصول
المقصود وههنا حصل المقصود حتى جاز عقدها قلنا لا نسلم ان المقصود حصل فان النكاح
عقد العمر وحصول المقصود منه بانقضاء العمر فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكن نكاح الامة
في حق عدم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية في عدمه فلا يستحب نكاح الامة مع طول الحرة
كما لا يستحب نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة وقوله لما قلنا دليل عدم ضرورته
في حق الجواز لما بينا ان حرمة الارقاق ساقطة فانتفى كونه ضروريا بالانتفاء دليله والله اعلم
قال رحمه الله ومثاله ايضا ما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين انه من اسباب
الفرقة عند انقضا العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر

لايخفي

لا يخفى على احد وقلنا نحن ان الاسلام ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة وبقا الاخر على
ما كان ليس من اسبابه ايضا بالاجماع فوجب اثبات الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات
اغراض النكاح مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام حقا للذي اسلم وهو سبب ظاهر
الاثر كما في اللعان والايلاء والجب والعنة واما الردة فلمنافية لانها من اسباب زوال العصمة
وذلك امر بين اي ومثال ما هو مرجوح بقوة اثره ايضا ما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين
قال اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولم يكن بقا النكاح بينهما بان اسلمت المراة
او اسلم وهي وثنية او مجوسية وكذا لو ارتد احدهما وقعت الفرقة بينهما في الحال في الفصلين
اذا كان قبل الدخول واما اذا كان بعده يتوقف الفرقة على انقضا العدة في الفصلين ايضا
وعندنا لا يقع الفرقة بنفس الاسلام بل يجب العرض على الاخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى
فرق القاضي بينهما سوا كان قبل الدخول وبعده ولو ارتد احدهما وقع الفرقة بنفس الردة
قبل الدخول وبعده قال انه اي اسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضا العدة
لا بنفسه وكذلك الردة لان كل واحد منهما طارئ على النكاح غير مناف لحكمه لان النكاح باق
الى العرض والابا عندكم والى انقضا العدة عندي ولذلك اذا ارتدا معا عندكم لم يفترقا
كالطلاق الطارئ على النكاح فوجب ان يتعجل في غير الملموسة ويتاجل في الملموسة الى انقضا
العدة قياسا على الطلاق قال الشيخ سوى بينهما اي بين الاسلام والردة ولم يذكر وجه
ذلك في الكتاب وضعفه بقوله وهذا اي التسوية وصف ضعيف الاثر وجعل ضعفه كالبديهي
فقال لا يخفى على احد ان الردة لا تكون كالاسلام وقلنا ان الاسلام من اسباب العصمة وكل ما كان
من اسباب العصمة لا يضاف اليه ما كان ازالة للنعمة والفرقة ازالتها فلا يضاف الى الاسلام
اما الاولى فلقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا
مني دماءهم واموالهم واما الثانية فلافضائه الى فساد الوضع ولهذا بان فساده وكذلك بقا
الاخر على ما كان ليس من اسباب الفرقة بالاجماع فان كفره كان موجودا والنكاح معه كان صحيحا
ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يضاف اليه الفرقة فان سلمنا ان كل واحد منهما على انفراده لا يكون سببا
لكن لم لا يجوز ان يكون مجموعهما سببا فانه به يحدث اختلاف الدينين وهو قاطع بدليل انه مانع
ومحرم للوطي واجيب بان صيرورته مانعا ومحرما بهذا الحال لا تدل على صيرورته قاطعا فان
كثيرا من الاشيا يمنع ولا يقطع كقيام العدة وعدم الشهود والاستغنا عن نكاح الامة كل ذلك مانع
ابتدا النكاح وليس بمانع للبقا ولما لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا الكفر الباقي لم يصلح اختلاف
الدينين لانه ناش منهما وليس لكل واحد اثر في الفرقة فكذا اذا اجتمعا ورد بانه لا يلزم من
عدم صلاحية كل واحد عدم صلاحية المجموع فهو كالاول والصواب ان يقال كلامنا في ان
كل واحد منهما بانفراده لا يصلح سببا ولا نزاع للخصم في ذلك وانما نزاعه في ان المجموع لم لا يجوز ان
يكون سببا فنقول المجموع لا يخلو اما ان يكون باعتبار زايد على الامرين اولا وعلى الثاني يكون العلة
ذات وصفين متنافيين وفي مثل ذلك يضاف الى الاخر وهو الاسلام فيما مر وقد بان فساده
وعلى الاول يكون العلة امرا متجددا ناشيا منهما وهو المطلوب فبقي الكلام في ان ذلك الامر هو
اختلاف الدينين على وجه لا يمكن ابقا النكاح بينهما كما هو او فوات اغراض النكاح فقلنا هو فوات
اغراض النكاح لانه معلول اختلاف الدينين فبقي اختلاف الدينين كالعلة البعيدة للفرقة وفوات
اغراض النكاح علة قريبة ولا شك في وجوب الاضافة الى العلة عند صلاحيتها لها دون علة العلة
واشار الشيخ الى هذا بقوله مضافا الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام وخص جانب الامتناع
وان كان الاسلام الاخر مدخل لان زوال الامتناع باسلام الاخر يبقي النكاح بالاجماع واما زوال

اسلام الاخر والعياذ بالله لا يبقى فكان كالجزء الاخر فاضيف اليه **قوله** حقا للذي اسلم اي رعاية
لحق المسلم فهو مفعول له لوجب ويجوز ان يكون حالا اي وجب اثبات الحكم مضافا الى الاخر لكون
الاثبات حقا للذي اسلم ويجوز ان يكون مصدرا اي حق حقا للذي اسلم فان المسلم لو كان هو الزوج
وجبت عليه النفقة بلا استمتاع وان كانت هي المراة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح
من حل الوطي واللمس والقبلة مع بقائه وكلاهما ظلم والامساك بالمعروف اذا فات صارت
الفرقة مضافا الى القاضي لانه نصب لازالة الظلم عن الناس وهو اي كون فوت الاغراض
سببا للفرقة ظاهر الاثر فان الاسباب تراعي لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغاء
كما في اللعان والايلاء والجب والعنة اما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن وفات
الغرض من النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بقيت هي معلقة مظلومة فوجب دفع الظلم
عنها بالتفريق وكذلك في الايلاء فانه ظلم بمنع حقها في المدة فجوزي بزوال نعمة النكاح
عند مضي المدة واما في الجب والعنة فظاهر ولا يلزم الحرمة بسبب الاحرام والعدة والحيض
والنفاس لانها حرمة لا تدوم فلا تؤدي الى تفويت غرضه فلا يتحقق الظلم واما الردة فمنافية
لا عاصمة لانها من اسباب زوال العصمة وهي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لا على انها
موضوعة لها وكونها منافية امر ظاهر لا خفاء فيه فانها تؤثر في زوال العصمة النفس والاملاك
بالاجماع فيوجب بطلان عصمة ملك النكاح والنص بطلان العصمة يلحق بالاموات والجمادات
وكلاهما ليس باهل لملك النكاح فثبتت الفرقة من غير توقف على انقضاء العدة وقضاء القاضي
كما في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة لان الشي لا يبقى مع منافيه **قال** رحمه الله ولا يلزم
اذا ارتدا معا لانا اثبتنا حكمه بنص اخر وهو اجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في معارضة
الاجماع ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية اليه في تضاد حكمين وضعف
اثر قوله ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح
والاتفاق على الكفر لا يمنع هذا جواب دخل تقريره لو كانت الردة منافية لذلك النكاح لزم
ان يبطل بارتدادهما كما لو ارتد احدهما كما لو اعترض الرضاع والنسب وتقرير الجواب
ان القياس يقتضي ذلك وهو قول زفر لكنا اثبتنا حكمه بنص اخر وهو اجماع الصحابة فان العرب
ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة
فحل محل الاجماع وارتداد العرب محقق ولم يعرف التاريخ فجعل كانهم ارتدوا معا كما في الحرقى
والغرقى واذا ثبت ذلك بالنص اي بالاجماع الذي هو كالنص في الافادة ترك القياس لانه ليس بحجة
في معارضة الاجماع فان قيل فليلحق ارتداد احدهما بارتدادهما بالدلالة لا بالقياس اجاب
الشيخ بان حال الاتفاق دون حال الاختلاف لان في حال الاختلاف الكافر منهما غير معصوم في حق
المسلم فلانقطاع العصمة بينهما بطل النكاح وهذا لا يوجد حال الاتفاق فلم يصح تعدية حكم الاتفاق
الى الاختلاف في تضاد الحكمين اي مع تضاد حكم الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي
الحل وبقاء النكاح والاختلاف يقتضي الحرمة والفرقة بخلاف الاتفاق في اقتضاء الحرمة دون
حالة الاختلاف فالحق الادنى بالاعلى والادنى يجوز ان يكون دون بمعنى غير اي حالة الاتفاق
غير حالة الاختلاف وفسر الغير بالتضاد فالحق الخافة به لان بالدلالة لا يلحق احد الضدين
المتضادين بالاخر **قوله** وضعف اثر قوله اي قول الشافعي ان الردة غير منافية بدلالة
ارتدادهما معطوف على قوله فلم يصح التعدية يعني اذا ثبت التغاير والتضاد بين ارتدادهما
وارتداد احدهما لم يصح التعدية وضعف الحاق ردة احدهما بارتدادهما في كونه غير مناف
وقوله لانا وجدنا دليله اي لانا وجدنا الاختلاف الديني في الحرمة والمنع عن ابتداء النكاح

تاثيرا لم نجده لاتفاقهما حتى جاز نكاح المجوسيين ولو اسلم احدهما لم يجز فثبت ان الاتفاق ليس كالاختلاف
فلا يجوز الحاق احدهما بالاخر **قال** رحمه الله ومثاله قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء
وهذا ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار ولا تختص به فقد يسن تكرار المضمضة
واثر المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه قوي لا ضعف فيه وهذا اكثر من ان يحصى اي مثال قول
الشافعي رحمه الله في ان الردة غير منافية في الضعف قول اصحاب الشافعي ويجوز ان يكون معناه
ومثال ما صار مرجوحا بالاثر القوي قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تكراره كالغسل
ولكن من توجيه قياسه وهذا اي وصف الركنية ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار ولا
تختص به اما انها لا تؤثر في التكرار فلان غايتها ان يكون مامورا بها والامر لا يدل على التكرار
ولا يشكل بغسل الوجه لانا لا نسلم ان تكراره لكونه ركنا واما انها لا تختص بالتكرار فلانه مسنون
في المضمضة والاستنشاق وليسا بركنين فالركن قد يوجد بلا تكرار كاركان الصلوة والحج
والتكرار يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق فلا يكون مطردا ولا منعكسا فان
قيل النزاع في ركنية الوضوء لان الركنية المطلقة فلا ترد اركان الصلوة اجيب بان هذا بيان
ان الركنية على الاطلاق غير مؤثرة في التكرار والمسح على الاطلاق يؤثر في التخفيف فيكون اوسع
وفيه نظر لانه يرجح بعموم الوصف وهو غير جائر كما سنذكره والاولى ان يقال فان سلم انها ثم ان
لو كان تكرار الغسل في الوجه لكونه ركنا وهو في حيز المنع كما مر انفا واما المسح فان اثره في
التخفيف بين لا شبهة فيه لان الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ليس الا للتخفيف وكذا تادي الفرض
ببعض المحل مع امكان الاستيعاب قوي لا ضعف فيه لان سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة
والتيمم للتخفيف وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا كثير جدا **قال** رحمه الله
واما الثاني فهو قوة ثباته على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة
والاجماع فاذا ازداد ثباتا ازداد قوة بفضل معناه وذلك في قولنا في مسح الراس انه مسح فهذا
اثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار الا ترى ان الركن وصف عام في الوضوء
وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان من قضية الركنية اكماله بالاطالة
في الركوع والسجود لا بتكراره ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو المضمضة والاستنشاق
واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف ومسح
الجبيرة ومسح الجوارب وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه وقولهم صوم فرض
لان الفرض لا يوجب الا الاشتغال به ولا التعيين لا محالة وذلك وصف خاص في الباب
فاما التعيين فلازم حتى يتعدى الى الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد وعقد الايمان
ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف لسقوط ضمان العدوان
بالاحراز على الفعل اولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر واثبات
المثل تقريبا وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي واهدار على المظلوم ولانه اهدار
وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى لان التقييد بالمثل واجب في كل باب كما في الاموال
كلها والصيام والصلوات وغيرها ووضع الضمان عن المعصوم امر جائز من مثل العادل يتلف
مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان قل
فانه حكم شرعي ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطة ونسبة الجور الى العدل بلا واسطة
تجعل العقد باطلا وان لا يقبل يضاف الى عجزنا عن الدرك وذلك سائغ حسن ولان الوصف
وان قل فانه اصل بلا بدل والاصل وان عظم فانه الضمان في دار الجزاء كان تاخيرا والاول
ابطالا والتاخير اهون من الابطال وهذا كذلك في عامة الاحكام فاما ضمان العقد فباب

خاص وكان ما قلنا اولى • واما الثالث وهو كثرة الاصول فهي من جنس الاشتهار في السنن وهو قريب
من القسم الثاني من هذا الباب • واما صحة الوجه الثاني من الترجيح وهو قوة ثبات الوصف على
الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا اي مؤثرا لرجوعه الى الكتاب والسنة او الاجماع فاذا
ازداد ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه اي الذي صار الوصف به حجة وهو رجوعه
الى هذه الادلة وذلك اي الترجيح بقوة ثبات الوصف في قولنا في مسح الراس انه ركن مسح فلا
يسن تثليثه وهذا الوصف اعني كونه مسحا اثبت على دلالة التخفيف من قولهم على دلالة
التكرار واستوضح الشيخ ببيان عدم الاطراد والانعكاس المار ذكره وبينه ببيان واضح
بقوله ان الركن وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان
من قضية الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا تكراره فدل على ان الركنية لا تستلزم التكرار
ووجدنا في الباب يعني باب الوضوء ما ليس بركن وهو يتكرر وهو المضمضة والاستنشاق
فدل انه اي الركن غير منعكسة واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا يفارقه لا محالة في كل ما لا
يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف والجبيرة ومسح الجوارب وقيد بقوله فيما لا يعقل تطهيرا
احترازا عن مسح الاستنجاء وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كالنفل
اولى من قولهم صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت على الحكم المشهود به مما
ذكروا لان الفرضية لا توجب الا الامتثال بحلاف التعين لا محالة فان الحج فرض ويجوز بمطلق النية
وبنية النفل على اصل الخصم وايضا الفرض وصف خاص في الباب اي باب الصوم او باب
العبادة يعني لو افادت ما ذكرتم فانما يفيده في هذا الباب لا غير فاما التعين فلازم اي ثابت في كل
عين والمراد بالتعين التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب حتى يتعدى اي يثبت في رد الودائع
والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد الى البائع وعقد الايمان بكسر الهمزة لتعين المحل سواء علم
صاحب الحق اولا ولو ادى الدين يشترط فيه النية لعدم التعين ولا يشترط فيه التعين في الايمان
بالله بان تعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي جهة ياتي به يقع عن الفرض
لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهمزة حتى لو حلف
على فعل معين يفعل في الملك الفعل لا غير قصد الزوايع عن البر ومعناه اذا وجد الذي هو شرط الحنث
حنث على اي حال وجد عمدا كان او سهوا كرها كان او خطاء وقوله ونحوها يعني كصدق
النصاب على الفقير لانه زكوة تسقط الزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحجة يتادى
الفرض به لتعين جهة الاسلام بدلالة الحال ولذا السيف المحلى اذا بيع بجنس الحلية واذى بعض
ثمن السيف في المجلس ثم افترقا يتعين بعينه المؤدى للحلية سواء اطلق او عين او قال من ثمنهما
لتعين ثمن الحلية بالقبض ولذلك قولنا في المسافر يعني انه ارجح واقوى لقوة ثباته على الحكم
انه لا ينقص بالاتلاف لا حاجة الى مراعاة شرط الضمان احترازا عن الفضل وان شرط الضمان المماثلة
صورة ومعنى او معنى • قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والجا
الزيادة على المثل حرام ولا مماثلة بين العين والمنفعة كما بينا فيما تقدم وحينئذ لا يجوز ايجاب
ما هو فوق المتلف في صفة المالية كما لا يمكن ايجاب الجيد مكان الردي وهو معنى قوله احترازا
عن الفضل **وقوله** اولى هو خبر قولنا اي قولنا اولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالا
عقد كالجزء واما تا المثل تقريبا اذ المنفعة مال بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا •
عنها والناس يتفاوتون في تمولها فالتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية محصور بكثرة
الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر اكثر اجزاء من الدرهم الواحد عند المقابلة فيجبر الزيادة
فاستوى فيه لعدد ذلك التفاوت وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث الجيادة

واللون

٤٠٧

واللون وغيرهما فيما اتلف حنطة واتى بمثلها والحاصل ان ايجاب الضمان بقدر الامكان اذا لم
يمكن الا بادنى تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تسند
بالظن والحزر وان كان في ايجابه فضل لان احد الامرين لازم اما ايجاب الفضل على المتعدي
او اهدار حق المظلوم والاول اولى لان فيه الحاق الخسران بالظالم ودفع الظلم وسد باب
العدوان وقيل يجوز ان يكون معنى قوله فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم ان الفضل ان
اعتبر فهو فضل واجب على المتعدي وليس ذلك بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر فيه
اهدار جهة الفضل على المظلوم تخفيفا لا ايجاب المثل دفعا لحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة
في باب الربوا تحقيقا للمساواة وفيه نظر يعلم من جواب الشيخ ولانه اي الثابت في هذه المسئلة
اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو العينية الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب الضمان او
اهدار اصل اي اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم الايجاب فكان الاول اولى لتحمل الادنى
الضررين دفعا للاعلاهما ولا يجوز رجوع الضمير الى ما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفساد
المعنى حينئذ لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا
بد ان يكون في مثل هذا التركيب المحكوم عليه واحدا **قوله** لان التقييد بالمثل واجب
في باب الضمانات كلها مالية او بدنية فان ضمان الصلوة والصيام والحج والاعتكاف مقيد بالمثل
عند الامكان اجماعا فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا **قوله** ووضع الضمان عن المعصوم
جواب عن النكتة الاولى وهو قولهم لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم والاول اولى
وتقريره ان سقوط الضمان عن المتلف المعصوم جائز في الشرع كما ان ارتكابه كالعادل اذا
اتلف مال الباغي فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما لا يباح لغير العادل اتلافه
ولا يجوز لاحد استغنامه وتملكه وذكر في التقويم كما اتلف الباغي مالنا او نفسنا حال
المنعة قيل وهو اظهر وكان وجه ذلك ان مال العادل في كونه معصوما اظهر من مال الباغي
لبغيه ولعل الامر بالعكس فانه مال الباغي معصوم في زعمنا وزعمهم واما مال العادل فهو وان
كان معصوما في زعمنا فقد لا يكون في زعمهم كذلك فلهذا اختاره الشيخ وكذلك الحربي اذا اتلف
مال المسلم فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما واما ايجاب الفضل على المتعدي فغير مشروع
اصلا فانه لم يوجد تعد يوجب زيادة على المثل بعذر من الاعذار في الدنيا والاخرة وهذا
اي سبب هذا يعني جواز سقوط الضمان عن المعصوم دون جواز الفضل في الشرع لانه اي الفضل
وان كان قليلا فان ايجابه حكم شرعي مضاف الى صاحب الشرع لان وجوب الضمان انما هو بالقضاء
والقاضي نائب عن الشرع فيكون ايجابه اضافة الظلم الى الشرع لغير واسطة فعل العبد فان فعله
الجناية على المثل لا على الزائد وذلك باطل واما عدم وجوب الضمان وسقوطه فانه مضاف
الى عجزنا عن ادراك مثل الواجب في هذا الموضع فانا نعلم وجوب ضمان ما اتلفه ونعلم ان ايجاب المثل
هو العدل ولكن عجزنا عن معرفة المثل فسقط للعجز وذلك اي عدم وجوب الضمان للعجز سائغ
حسن كسقوط وجوب المثل صورة عند العجز في الاشياء القيمي وسقوط فضل الوقت في ضمان
الصلوة والصوم وسقوط سجدة التلاوة اذا لم يسجدها في الصلوة وتكبير التشريق اذا فات
عن ايامه قيل قوله بدون واسطة فعل العبد مستدرك لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بالواسطة
جائزة وليس كذلك لان كل ما نسب اليه سواء كان بواسطة فعل العبد او لا ليس بجور • قال في التقويم
وحكم الله مصون عن الجور وفيه نظر لانه يفضي الى القول بعدم خلق افعال العباد وذلك
مذهب المعتزلة باطل وايضا فان اضافة الجور اليه بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة
والتقدير والمشية دون الرضا والامر به **قوله** ولان الوصف جواب عن النكتة الثانية

للخصم وتقريره انا لا نسلم ان اهدار الوصف فيما نحن فيه اولى من اهدار الاصل لان الوصف وهو عدم
العينية وان قل فقد فات اصلا لا بدلا الا انه لم يبق للمتلف فيه حق لا في الدنيا ولا في الاخرة لكونه
واجبا بحكم الشرع والاصل وهو حق المظلوم وان عظم فقد فات على سبيل عدم انجاب الضمان في الدنيا
الى ضمان في دار الجزا فكان عدم الانجاب تاخيرا لا ابطالا وكان الاول ابطالا والتاخير اهون في الضرر
من الابطال فكان اولى وهذا اي اشتراط المماثلة ههنا مثل اشتراطها في عامة الاحكام يعني
ما اعتبرناه من شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل عام ثابت في عامة الاحكام واما ضمان العقد
فباب خاص لكونه ثابتا بخلاف القياس مختصا بالعقد فلا يكون اثباته على الحكم مثل ثبات ما ذكرنا
فكان ما ذكرنا ارجح واما اعتبار المنافع بضمان العقد فهو غير صحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب
زيادة بالفتوى ونسبة الجور الى الشرع فان لكل عين متقومة قيمة على الحقيقة عند الله وربما يوصل
اليه باتفاق الحال وهي الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفا وذلك يبتني على الوسع
قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت القيمة لانه لا يمكن التحرز عنه فاما ههنا ان
فالتفاوت في اصل الواجب لا في الاستيفا ولا يلزم عليه ما ذكرنا انه لو وجب ضمن العقد
وله فضل على الدين لانه اذا اتلف دينا يتعين بالقبض فليس فيه ايجاب فضل وقال القايل ان قول
الترجيح بقوة الثبات على الحكم ترجيح بالعموم على ما ذكره الشيخ لانه صرح فيما تقدم من الصور بما يدل
على ذلك حيث قال واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا محالة في كل ما يعقل تطهيرا وذلك وصف
خاص في الباب واما التعيين فلازم حتى يتعدى الى الودايع وقال لان التقييد بالمثل واجب
في كل باب كما في الاموال كلها وذلك كله دليل على العموم كما ترى • والجواب ان الترجيح بالعموم
باعتبار النظر الى قلة ما تناوله الوصف وكثرته كما سيجي والترجيح بقوة ثباته ليس بذلك الاعتبار
بل باعتبار النظر الى لزومه في محال تعديته والنظر الى تناوله الى غير النظر الى لزومه وسنذكر
بعد هذا ان العموم صورة وقوة الاثر معنى والقسم الثالث من وجوه الترجيح الترجيح بكثرة الاصول
بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور واختاره
الشيخ وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الترجيح به غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس ككثرة
الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل
اصل بمنزلة علة على حدة وحجة الجمهور ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب
زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من قوة التاثير والثبات على الحكم
فيحدث به قوة في الوصف فيصلح للترجيح بها اي بكثرة الاصول في بعض النسخ وهو اي الوجه الثالث
من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة غير مرجحة بل الخبر حجة ولكن يحدث بكثرة الرواة زيادة
اتصال وقوة في الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيرجح على غيره فعلم انه في الحقيقة ترجيح الوصف
القوي لا ترجيح الاصول على اصل وهو اي الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح
بقوة الثبات من هذا الباب اي باب الترجيح • قال القاضي في التقويم وشمس الايمة في اصوله ما من
نوع من هذه الانواع اذا قرنته في مسئلة الا ويمكن ان يكون تقرير النوعين الاخرين فيه اذ الاقسام
الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتتعدد باعتبار
الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة
الاصول بالنظر الى الاصل والله اعلم • قال رحمه الله واما الرابع وهو العكس الذي ذكرناه وهو
اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك
اوضح لصحته فصلح ان يدخل في اقسام الترجيح وذلك مثل قولنا في مسح الراس انه مسح وهو ينعكس بما
ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس لان المضمضة تكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة

محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع الزكوة في صاحبه لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام
وقولهم لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام
بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مال لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم
ربوا الفضل لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم لانه دين بدين ولا ينعكس تعليله لان
بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن الكالي بالكالي • الوجه
الرابع من وجوه الترجيح العكس وهو عدم الحكم عند عدم الوصف • قال بعض المتاخرين لا عبرة
به لان العدم لا يتعلق به حكم عدما كان او وجودا لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا • وقال عامة
الاصوليين وهو مختار الشيخ انه يصلح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص
الحكم وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي
هو ليس بشيء ويظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح اخر كان مقدما عليه وذلك
اي الترجيح بالعكس مثل قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم
انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ان ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن
تكراره وقولهم لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يسن تكرارهما وليسا بركنين وكذلك
قولنا في الاخوة يعني اذا ملك الشخص اخاه او اخته يعتق لان الاخوة قرابة محرمة للنكاح فتوجب
العتق كقرابة الولاد احق من قولهم هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر فلا توجب العتق
كقرابة بني العم لان ما قلنا ينعكس الى ان القرابة الغير المحرمة للنكاح لا توجب العتق كبني
العم فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان جواز وضع
الزكوة عدم في الكافر الاجنبي ولم يجب العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه ولذلك قولنا
في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مال لو قوبل كل واحد
منهما بجنسه حرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة لانه لا
ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم لان كل واحد منهما دين بدين ومعناه ان العينية عدمت
في هذين العقدين بعدم الحكم وهو عدم اشتراط التقابض لان الصرف انما يكون في النقود
وهي لا تتعين في العقود فكانا دينا بدين فيشترط فيهما القبض لنهي النبي عليه السلام عن الكالي
بالكالي واما تعليل الخصم فلا ينعكس لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا واموال يجوز ان يكون
مرفوعا فاعلا لم يشمل وضمير المفعول محذوف اي لم يشمله ويجوز ان يكون منصوبا مفعول
لم يشمل يعني الاول معناه ان اموال الربوا الست شاملة لجميع انواع بيع السلم لجواز ان يكون
راس مال السلم ثوبا وعلى الثاني بيع السلم لم يشمل اي لم يقتصر على اموال الربوا فان راس
المال قد يكون ثوبا ومع ذلك اي مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض احترازا
عن الكالي بالكالي فثبت عدم انعكاس تعليلهم لبقاء الحكم عند عدم الوصف • فان قيل ما ذكرنا
مطرود لانه لم ينعكس وما ذكرتم غير مطرد فان بيع انا فضة او ذهب يوجب القبض في
المجلس وان كانا متعينين لذا اذا كان راس مال السلم ثوبا يشترط قبضه وان كان عينا فكان
ما قلنا اولى لتاييده بموافقة النص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد
اي قبض بقبض وفي بعض الروايات قبض بقبض • وقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد • اجيب بان الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين
وربما يقع على غير دين فيتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم الصرف
والسلم مقام الدين بالدين في تعلق وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس في التي اذا اقيم مقام غيره
فالمنظور نفسه كالسفر اقيم مقام المشقة فالمنظور نفسه والمراد من قوله عليه السلام يدا بيد

عين يعني يقال البيع ما ليس بعينه بعينه بدينه اذا لم يكن آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض ولذلك القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعتبر باليد والبدعة فيحمل عليه كيلا يزيد على الكتاب وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا • فان قيل وقد روعي اشتراط العينية على الكتاب بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الكالي بالكالي فرددوا القبض بهذا النص ليندفع التحكم • اجيب بان زيادة العينية ليست بالخبر فقط بل قد انضم الاجماع اليه فيجوز الزيادة ولم يوجد في جنس القبض ذلك وفيه نظر لان الزيادة نسخ وكلاهما خبر الواحد لم يجز بالاجماع لان الاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والاولى ان يقال انه تشكل في الجمع عليه فلا يكون مسوغا والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده وتقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما في الذات والثاني في الحال على مضاده الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لوجهين • احدهما ان الذات اسبق من الحال فيصير كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل الفسخ بغيره ولان الحال قائمة بالذات فلو اعتبرنا على مضادة الاول كان ناسخا للاول مبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو معذور في مزال القدم والمصيب في مراكز الزلل ماجور • القسم الثالث من الاقسام بالقسمة الاولى هو بيان المخلص عند تعارض الترجيحين والشروع في ذلك يقتضي تمهيد اصل ذكره الشيخ بقوله فان الاصل في ذلك اي في بيان المخلص ان كل موجود مما يحتمل الحدوث يعني الممكن واحترز به عن الله تعالى فانه يطلق عليه الموجود ولا يحتمل الحدوث ومعناه ان كل موجود وجد فانما وجد بصورته يعني التي تميزه عن الغير في الخارج ومعناه الذي هو حقيقته وجوده يعني الماهية التي في الذهن المجردة العوارض العارضة لها واذا تقرر هذا فاذا تعارض هذا امر بان ترجح احدهما في الذات اي بمعنى راجع الى الذات والثاني في الحال اي بوصف قائم في الذات على مضادة الاول اي على مخالفته وقيد بذلك لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال لوجهين • احدهما ان الذات اسبق من الحال لانه مبدأه وتقدم المبدأ استقر في الاذهان لا يحتاج الى تنبيه فضلا عن البرهان فيصير كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ بغيره حتى لو حكم بشهادة مستور من لم يتغير بعد ذلك بشهادة العدلين كذا قاله شمس الائمة ووجه التشبيه في سبق احدهما ولونه اكد من الاخر اما في الاجتهاد فباعتبار الحكم واما في مسئلتنا فلكونه راجعا الى الذات • فان قيل الذات اسبق من حال نفسها لا ذاتهم لا من حال غيرها وترجيح الخصم قد يقع بما هو حال ذات اخرى فليس الذات اقدم اليها مثلا وتبيان • اجيب بان المنظور كون الذات اسبق في نفس الامر وفيه نظر لانه غير دافع لان كون الذات اسبق في نفس الامر اما ان يكون اسبق من حال نفسه او حال غيره والاول مسلم وترجيح الخصم ليس بذلك كما ذكر في السوال والثاني ممنوع والاولى ان يقال الراجح الى الذات الشي ذاتي له والراجح الى وصفه العارض ليس كذلك فمرجح الاول لا يفارقه بخلاف الثاني فيما كان المرجح معه غير متصور الانفكاك او لما يتصور انفكاك مرجحه عنه والثاني ان الحال قائمة بالذات ومعناه ان الحال قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه فكان الترجيح به اولى والسوال المذكور ههنا ايضا بان يقال الحال قائمة بالذات الموصوفة بها او بغيرها والاول مسلم وقد يقع ترجيح الخصم بحال ذات اخرى والثاني ممنوع والجواب هو الجواب قوله فلو اعتبرنا على مضادة الاول يعني لما صار الدليل

راجحا

٢٠٩

راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بما هو تبع لغيره وما هو تبع لغيره سواء كان ذلك الغير هو الموصوف به او غيره لا يصلح مبطلا لحاله وحاصله ان الترجيح بالامر الراجع الى الذات اولى من الترجيح بالامر الراجع الى الحال سواء كانا في شيء واحد كما قلنا في مسئلة تبييت النية في الصوم فانه يرجح جانب الصوم بمقارنتها للاكثر عندنا لكون الكثرة راجحة الى الذات او في شيئين كما سنذكر لان الذات مستقلة بالبقاء لا يحتاج الى شيء يقوم به والصفة ليست كذلك والتمييز بين الوجهين بان احدهما بالنظر الى سبق الذات والاخر بالنظر الى قيامها بنفسها والشافعي رحمه الله وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل لكن خفي عليه هذا الحد اي الاصل في بعض المسائل وهو معذور في مزل القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفا كان معذورا والماخوذ عليه انما هو الخطا في موضع الظهور والمصيب في مراكز الزلل ماجور يعني الذي يصيب في موضع يزل فيه اقدام الافكار ماجور اراد به ابا حنيفة واصحابه فانهم امعنوا النظر في طلب الحق ولم يزل اقدامهم عن الصواب قال رحمه الله وبيانه فيما هو موضع الاجماع في ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا راجح في ذات القرابة والعم راجح بحاله ولذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها راجحة في ذات القرابة والخال راجح بحاله وابن الاخ لاب وام احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في الذات فيترجح بالحال وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات ومثله كثير • اي بيان هذا النوع من الترجيح في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا اي ابن الاخ راجح في ذات القرابة والعم راجح بحاله وقد سبق ان ما يرجع الى الذات اولى من الراجع الى الحال اما بيان الاول فلان قرابة ابن الاخ قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق ولان الاخ مجاور في الصلب فكان الرجحان في ذات القرابة وان العم مجاور ابيه لكن قرابته راجحة بحاله وهو زيادة القرب لانه متصل بالميت بواسطة واحدة وهو الاب وابن الاخ بواسطتين ولذلك العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين والثلث للخال لانها اي العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها الى الميت بالاب والخال راجح بحاله وهي الذكورة وقوة القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة من جانب واحد واما ابن الاخ لاب وام فهو احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة فان الكل قرابة اخوة فيترجح الاول بالحال وهي زيادة الاتصال باحدهما وهذه المسئلة ليست مما نحن فيه بل البيان ان الحال ليس مما لا يمكن الترجيح به اصلا • بل الترجيح به جائز اذا تعارض جهتا الترجيح وحصل في احد الجانبين ترجيح بالحال كما في هذه المسئلة وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني وان استويا في قرابة الاخوة لكن لابن الاخ لاب معنى مرجح في ذاته وهو القرب فانه اقرب الى الميت بواسطة وللاخر معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال بجهة فكان الاول احق بالعصوبة ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير كان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا والله اعلم قال رحمه الله وعلى هذا قول اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصباغة والطبخ والشي ونحوها انه ينقطع حق المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين واما العين فهالكة من كل وجه وهي من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب فصارت الصنعة راجحة في الوجود • وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له والجواب عنه ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا كان الوجود احق من البقاء • اي علل ان الترجيح بالذات احق • قال اصحابنا رحمهم الله في مسئلة صنعة الغاصب

باحداثه في المغصوب منفعة متقومة يزداد به قيمة العين كالخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها لان
وقوله في الخياطة بدل من قوله في مسائل صنعة الغاصب ليكون التمثيل في ذلك بان غصب
ثوبا فقطعه وخاطه او غصب نقرة فصاغها حليا او صفرا فجعله دراهم او غصب شاة فذبحها
وطبخها او شواها او غصب ساجة او لبنة فادخلها في بنائه او حديدا فضربه سيفا انه ينقطع
حق المالك من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا وهذا الجواب في الصياغة على قولهما اما على قول
ابي حنيفة رحمه الله فلا ينقطع حقه من العين واعلم ان في كل واحد من الصور المذكورة تعارض
حق المالك والغاصب وتعذر التوفيق واحتيج الى الترجيح فتعارض جهتا الترجيح فاحتيج الى ترجيح
احد المرجحين على الاخر فرجحنا احدهما ورجح الشافعي رحمه الله الاخر • اما التعارض فلان الاصل
مال متقوم محترم حقا لمالكه والصنعة ايضا متقومة وهذا ليس للمالك ان ياخذه مجانا واما تعذر
التوفيق فلان التمييز بينهما غير ممكن اما في الشي والطبخ فظاهر واما في الخياطة فلانها لا تتميز الا بنقض
حق الغاصب وحق محترم لا يجوز ابطاله لحق المالك لان الظالم لا يظلم ولا سبيل الى اثبات الشركة
بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالاخر بالقيمة وليس احدهما من الاخر اولى الا
بالترجيح ولكل من المالك والغاصب وجه ترجيح فرجح الشافعي رحمه الله جهة المالك لان فعل الغاصب
وهو الصنعة تابع ورجحنا جهة الغاصب لان فعله موجود من كل وجه دون الاصل وهذا لان
صنعة الغاصب قائمة بذاتها من كل وجه غير مضاف حدوثها الى صاحب العين والعين هالكة
من وجه وباقية من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب وكل ما هو موجود من كل وجه فهو
مرجح على الذي يكون موجودا من وجه دون وجه اما ان صنعة الغاصب قائمة بذاتها اي بوجود
من كل وجه فليس قيامها على الوجه الذي حدث عليه بلا تغيير وهو المراد بقوله قائمة بذاتها
لا القيام الذي يكون في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما ان
حدوثها لا يضاف الى صاحب العين فلانها حدثت بفعل الغاصب لا غير واحترز به عن الزوائد
المتولدة من العين كما لو هبت الريح على حنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها او القتها
في ارض الغاصب فنبتت حيث لا ينقطع حق المالك لان الصنعة غير مضافة الى فعل الغاصب وفيه
نظر فان الصنعة ههنا وان لم تكن مضافة الى فعل الغاصب فليست بمضافة الى صاحب
العين ايضا فلا يصلح للاحتراز عن ذلك فيجوز ان يكون تاكيدا فانه اعون لاثبات انقطاع حق المالك
فانه حيث لم يضف الصنعة اليه لم يتصور له بها تعلق وتتايد بما ذكره في جانب العين من اضافة
ذلك الوجه الى صنعة الغاصب بيانا لزيادة تعلقه بالعين واما ان العين هالكة من وجه
فلان الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا على وجه خاص وقد بطل ذلك بالقطع
وبعض المنافع القائمة به زال وحدث بالخياطة والطبخ والشي ما لم يكن فكانت هالكة من
وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة واما ان العين من الوجه
الذي صارت هالكة مضافة الى صنعة الغاصب فلان الصنعة اذا اوجبت تبديل الحال من
جميع الوجوه كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او بيضا فحضنها تحت دجاجة حتى افرخت
صار مضافا الى فعله فاذا تغير من وجه يكون مضافا الى فعله من ذلك الوجه اعتبارا للجزء بالكل
واذا تقرر ذلك ظهر ان الصنعة موجودة من كل وجه والعين من وجه دون وجه ولا شك
في رجحان الاول على الثاني • وقال الشافعي رحمه الله الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له ولا خفا
في ترجيح الاصل على التابع • والجواب ان قيام الصنعة بالعين في بقائه به حال بعد الوجود
فاذا تعارضا اي البقا والوجود كان الوجود احق بالترجيح به من البقا لان الوجود راجع الى الذات
والبقا الى الحال ولا يلزم عليه ما لو صبغ احمر او صفر او قطعه قبا ولم يخطه او ذبح الشاة م

زادها ولم يشوها حيث لم ينقطع حق المالك في هذه الصور مع وجود صنعة الغاصب وتغير
المغصوب لان العين قائمة من كل وجه اذ الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس
ما اعتادوا الانتفاع به الا بجهة مخصوصة واما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل
ولما كان الكل في احديهما فانما ترجح الاصل على الوصف وفي الذبح والقطع بلا خياطة وشي وجد
الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل حق المالك
لكنه يخير بين التضمين والاخذ ولا يلزم على مسئلة الصياغة على قول ابي حنيفة رحمه الله حيث لم
ينقطع بها حق المالك لان الصنعة قائمة من وجه فانية فانه صورة لا معنى اذ الجودة بانفرادها
لا قيمة لها في مال الربوا فصارت الصنعة والاصل سوا فرجح الاصل بخلاف الصفر والحديد
فانه يخرج بالصنعة من كونه مال الربوا وانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه
متقومة فافترقا • قال رحمه الله وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين
انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لانه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا بالكثرة • وقال الشافعي رحمه الله بل يرجح الفساد احتياطا
في العبادة والجواب عنه ان هذا يؤدي الى نسخ الذات بالحال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه
الله في رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم ثم تم حول
الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضمها الى الالف التي عنده لكن يستانف الحول فان
وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى لانها اقرب فان تصرف في ثمن الابل يرجح الفاضل الربح
الى اصله وان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما قلنا ان الالف الربح
متصل باصله ذاتا متصل بالالف الاخرى حالا والذات اولى من الحال وانما ذكرنا من هذه
الاقسام امثلة معدودة ليكون اصلا لغيرها من الفروع • اي وكذلك على هذا الاصل قلنا في
صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم الكل اي ركنه
واحد تعلق جوازه بالعزيمة اي النية فاذا وجدت النية في البعض دون البعض تعارضا اي
البعض الذي وجدت فيه النية والبعض الذي لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة وعدمها
فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يقتضي الفساد فرجحنا البعض الذي وجدت فيه العزيمة
بالكثرة وحكمنا بالصحة لكونها راجعة الى الذات • وقال الشافعي رحمه الله اذا تعارضا رجحنا
الفساد احتياطا في العبادة والجواب عنه ان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ الذات بالحال
فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز وترجيح الفساد يبطل ذلك فيكون فيه نسخ الذات بالحال اي
ازالتها بها لا النسخ المصطلح • فان قيل لا نسلم ان ذلك نسخ الذات بالحال بل هو نسخ الحال
بالحال لان القلة والكثرة من الاوصاف كالجواز والفساد • اجيب بان الكثرة وان كانت من
الاوصاف لكنها راجعة الى الذات لانها تحصل بانضمام الاجزاء فيكثر الذات بكثرتها ويصغر
بقلتها والفساد انما هو حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى • وعلى هذا اي على
الاصل المذكور قال ابو حنيفة رحمه الله في رجل له خمس من الابل السائمة مضى من حولها عشرة اشهر
ثم ملك الف درهم ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم لانه لا يضم الالف التي هي ثمن الابل
الى الالف التي عنده لكنه يستانف الحول فان وهبت له الف ضمها الى الالف الاولى اي المملوكة
قبل بيع الابل لانها اي الالف المملوكة اقرب الى الحول وهذا لان الضم بمعنى المجانسة فلا يتحقق
عليه وترددت الالف الموهوبة بين ان تضم الى المملوكة والى ثمن الابل فتعارضا فرجح الالف
المملوكة بالقرب الى الحول احتياطا في العبادة كعروض التجارة تقوم بما هو الانفع للفقرا احيانا
فان تصرف الرجل في ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يعتبر

الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان تضم الالف المملوكة للقرب الى الحول وهذا هو محل الاشتباه ولما
قلنا ان الالف الربح متصل باصله ذاتا فان لون الشيء متفرعا على الشيء يرجع الى ذاته لكونه لا يجز
منه متصل بالالف الاخرى ذاتا لا ان القرب الى الحول حال زائدة والذات اولى من الحال
كالعروض المشتراة باحد النقدين يقوم به في حق الزكوة وان كان التقويم بالنقد الاخر انفع للفقراء
لحصول ذاتها به واعتذر الشيخ عن ذكر الامثلة بقوله لبلوغها اصلا لكثرتها من الفروع كالو
احرم مكي لعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج فانه يرفض احرام العمرة عندهما لكونها ايسر
نقضا وهذا ترجيح بالحال وعند ابي حنيفة رحمه الله يرفض احرام الحج لان العمرة راجحة في ذاتها
لوجود جميع اركانها بخلاف الحج والله اعلم قال رحمه الله واما الرابع فعلى اربعة
اوجه ترجيح قياس بقياس اخر وما جرى مجراه على ما قلنا • والثاني الترجيح بعلة الاشباه مثل
قولهم ان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع
الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان هذا
اولى وهذا باطل لان كل شبهة تصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس اخر • والثالث
الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير وهذا باطل لان الوصف فرع النص
والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق من
الذي هو فرعه ولان التعدي غير مقصود عندكم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه
لا بصورته والعموم صورة • والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من
ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز
والاختصار والنص الذي اشبع بيانه سواء واما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي
مر ذكرها فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم تعتبر ذلك في الذي جعل نظمه حجة
ففي هذا اولى • القسم الرابع من اقسام اول الباب وهو الفاسد من وجوه الترجيح اربعة
اقسام الاول ترجيح قياس بقياس اخر وقد مر وما جرى مجراه كترجيح احد القياسين بالخبر
لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته واما المصير الى الترجيح بعد التعارض
ولذلك يرجح الخبر بالكتاب • والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد
الاصلين شبه واحد وبالاصل الاخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا • وقال عامة
اصحاب الشافعي بصحته ونقل القواطع عن الشافعي ان الشيء اذا اشبه اصلين ينظر ان اشبه
احدهما في خصلتين والاخر في خصلة الحق بالذي اشبه به في خصلتين واحتجوا على ذلك بان
القياس لم يجعل حجة الا لافادة الظن ولا شك ان الظن يزداد عند كثرة الاصول وقلنا
الاشباه اوصاف تجعل علة وكثرة العلة لا توجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولانها
من اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا كذا
اذا كانت من اصل واحد وهذا خلاف الترجيح بكثرة الاصول لان هناك الوصف واحد وكل
اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف
متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة • مثال ذلك قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه
لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه اي بباقي الوجوه
غير المحرمية مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا اولى فهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح
قياس بقياس اخر • والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف
الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل وهو

الحفنة

الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم
حكم النص فكل ما كان اعم كان اوفق للمقصود وقلنا هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص
العام والخاص سواء عندنا كما تقدم وعندكم الخاص يقضي على العام اي يترجح فكيف صار
العام احق من الخاص الذي هو اي العام فرعه اي دونه في الرتبة ويجوز ان يكون معناه
كيف صار العام من الوصف اقوى من النص الذي هو فرعه اي دونه حيث لم يترجح العام
من النص على الخاص منه ويترجح العام من الوصف على الخاص منه ولان التعدي غير مقصود
عندكم حيث جوزتم التعليل بالعلة القاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل سواء
لصحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدية وعندنا العلة
انما صارت علة بالتاثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل العموم صورة كما تقدم ولا اعتبار
لها في العلل والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل
واحد بكثرة فروعه والثاني باعتبار اصل واحد تقويه اصول كثيرة • والرابع الترجيح
بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي الطعم على الكيل والجنس بالوحدة •
اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير قالوا العلة التي هي ذات وصف احق لكونها
اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف والكيل والجنس علة ذات وصفين لعدم توقف الثاني
على شيء اخر • وذهب بعضهم الى ان ما كان اكثر وصفا كان احق لكونه اكثر شبها بالاصل
وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الايجاز والاختصار
والنص الذي اشبع بيانه يعني الذي يكون فيه اطناب سواء والايجاز والاختصار قيل •
هما مترادفان وهو الصحيح على ما اختاره الشيخ في اول الكتاب من جعل واسئل القرية من
قبيل الحذف اختصارا وقيل ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان الاختصار هو حذف
جملة او جملتين من البين بشرط ان يكون في الكلام ما يدل عليه فان كان مع هذا الحذف اقل
من متعارف الاوساط كان ايجازا ايضا والا فلا فيجوز ان يجتمعا في كلام البليغ ويجوز
ان يوجد احدهما بدون الاخر وتمام ذلك يعرف في شروح المفتاح واما الترجيح في هذا الباب
بالمعاني التي مر ذكرها من الوجوه فاما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة فلم تعتبر ذلك
اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاشباع فيه مع كونه
اصلا ففي هذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا تحقق فيه الاختصار والاشباع اولى
ان لا يعتبر قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل الطردية وهو
القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف فهو
احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالتزام
ما يلزمه المعلل بتعليله وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل
قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تثليثه
لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل ما يجاوزه الى استيعابه فيثلث
وزيادة اذ ليس يقتضي التثليث اتحاد المحل لا محالة الا يرى ان من دخل بيت دور كان ثلاث
دخلات بمنزلة في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تثليثا
وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم يسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل
غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن
بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود وذلك الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار
خلفا عن الاصل والاصل ههنا متعذر عليه في مسح الراس لا يستوعب محله فبطل الخلف فظهر بهذا

فقه المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلاً كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لا محالة
الا يرى ان مسح الراس شاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح
فله اثر في التخفيف لا محالة لانه لا يؤدي لطهر معقول فلما كان كذلك كانت الاطالة فيه سنة
لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا
واما الغسل فقد شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول
بموجب العلة الى الممانعة وهذا كله بنا على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الراس لا محالة وذلك
عن مسلم على مذهبهم بل الفرض يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك
كالقراءة عندكم وان طالت كان فرضا وقد يتأدى باية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمنا شيء
من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد بينا
في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداءً
بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل
بدعة بالاجماع الوجوه التي يستعمل لدفع القسم الثاني من باب دفع العلل وهو العلل الطردية
اربعة بالاستقرا القول بالموجب والممانعة وبيان فساد الوضع والمناقضة وما قال في
وجه الحصر ان السائل اما ان يقر بما علل به المعلل او لا فيقول حكمه او ينكر فان اقر فهو القول
بالموجب وان انكر فلا يخلو اما ان يظهر وجه الانكار او لا فان لم يظهر فهو الممانعة
وان اظهر فلا يخلو من ان يكون ذلك لعدم مطابقة الوصف الحكم او لفساد الوصف والاول
فساد الوضع والثاني المناقضة فليس بشيء وذلك ظاهر اما القول بموجب العلة وهو التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله فصواحق بالتقديم لانه يرفع الخلاف عما اوجبه عليه المستدل لا عن
الحكم المقصود والمصير الى النزاع مع امكان الوفاق اشتغال بما لا يفيد وفيه نظر لان النزاع
لما لم يرتفع عن الحكم المقصود كان الاشتغال به اشتغالا بما لا يفيد ويمكن ان يجاب عنه بان الخلاص
الناشي عما اوجبه المعلل بتعليله مفيد في المناظرة وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني
الفقهية ليتخلص عن هذا الاعتراض وذلك اي القول بموجب العلة مثل قولهم في مسح الراس انه
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه وتقريره انه ركن في الوضوء وكل ما هو ركن في الوضوء
يسن تثليثه فمسح الراس يسن تثليثه اما الاول فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم واما الثاني
فقياسا على الوجه وغيره فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتأدى بمقدار الربع عندنا
وعندكم باقل منه فما جاوزه اي المقدار الى استيعابه تثليث وزيادة وهذا لان التثليث
عبارة عن جعل الشيء اثلاثا ثلاثة وليس مقتضاه اتحاد المحل بالضرورة الا يرى ان من دخل
ثلث دور كان بلا ثلث دخلات بمنزلتها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض
امثاله فكان تثليثا وزيادة وللقائل ان يقول السنة التثليث والزيادة ليست بسنة
كالنقصان فلا يكون ما ذكرتم مفيدا ويمكن ان يجاب عنه بان التثليث الحقيقي يؤدي الى
الحرج البين والحرج مدفوع لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج والزيادة للتكميل مشروعة
كما في الغسل فان عبر العبارة يعني لو قال اعني من التثليث التكرار ثلث مرات فهو ممنوع
في الاصل وهو غسل الوجه بان يقال لا نسلم ان التكرار في الغسل مسنون قصدا بل المسنون
تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محله ان امكن عن ان اطالة القيام
والركوع والسجود وذلك الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل
والاصل وهو الاطالة في مسح الراس مقدور عليه لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكرار
فبطل الخلف وهو التكرار فقوله في مسح الراس بدل من قوله ههنا وظهر بهذا اي بالقول

بموجب

بموجب العلة فقه المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة فان
الركنية موجودة فيها ولم يشرع التكرار لا فرضا ولا سنة ولذلك لا اثر لها في التكميل لا محالة
اي بالاختصاص فقد يكون التكميل مشروعا ولا ركنية ثمه كمسح الخف فان تكميله بالاستيعاب
اي المد الى الساق التي هي منتهى محل المسح سنة وهو رخصة لا ركن لانه لو نزع خفيه وغسل
رجليه جاز بل كان افضل ولو كان ركنا لما تأدى الوضوء بدونه كمسح الراس وظهر من هذا ان
التعليل بالركنية غير مطرد ولا منعكس وكذلك المضمضة ليست بركن والتكرار فيها مشروع
كغسل الوجه واما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة اي ثبت اختصاصه به وتحقيق هذا
ان المسح لا يؤدي لطهر معقول اي ليس يعقل فيه التطهير وهو الغسل بتسييل الماء كغسل
النجاسة الحقيقية من البدن والثوب بل ربما تزداد النجاسة به عند تحققها في العضو واذا كان
كذلك كان السنة فيه الاطالة لا التكميل بالتكرار فانه ربما لحقه بالمحظور وهو الغسل
فلا يصلح تكميلا بخلاف الغسل فانه شرع لطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا
وللقائل ان يقول لا نسلم ان التكرار ربما يلحقه بالمحظور غاية ما في الباب ان ينتهي الى
الغسل ولا نسلم انه محظور فان الوضوء مسحا حتى في الماء مرارا جعلناه متوضيا
ولو كان ذلك محظورا لم يكن متوضيا ويمكن ان يجاب عنه بان الوضوء يحصل بملاقاة سطح الماء
سطح جلد راسه اولا والزيادة على ذلك من بعد لا مدخل له فيه بخلاف ما نحن فيه فان سنة المسح
لا تحصل الا بالتكرار عندكم قوله فقد ادى القول بموجب العلة الى الممانعة يعني به قوله
لا نسلم ذلك في الاصل لان جواب الخصم في التعليل الاول القول بموجب العلة وفي الثاني
جوابه بطريق المنع وهذا كله اي ما ذكرنا من الاستيعاب تثليث وزيادة والكماله سنة
يحصل بالاطالة لا بالتكرار بناء على ان الفرض في المسح يتأدى بكله ولكن الشرع رخص في الحط
الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندنا فانها وان طالت كان فرضا وقد يتأدى باية واحدة
وكذا الركوع والسجود والجواب عنه ان هذا اي جعل مسح كل الراس فرضا خلاف الكتاب
قال الله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد بينا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص
فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه تكميلا للفرض
والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب
في المسح قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا
بتعيين النية فقلنا بموجبه لان هذا الوصف يوجب التعيين لكنه لا يمنع وجود ما يعينه
فكان اطلاقه تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه باطلاق النية على انه
تعيين اي ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا
بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب
التعيين انما كان فكان وصف وجوب التعيين ذا ابراء وصف الفرضية فقلنا بموجبه يعني
نقول نلتزم موجب تعليلك لان هذا اي وصف الفرض يوجب التعيين لكن اي هذا الوصف
لا يمنع وجود ما يعينه فكان اطلاقه تعيينا وفي ظاهر كلام الشيخ تسامح لان ما يوجب شيئا لا يتصور
ان يمنعه فلا يكون الاستدراك في محله ولا يعني قوله يوجب التعيين يوجب تعيين الصوم
او تعيين وصف الفرضية والثاني يؤول وصفه الى ان وصف الفرضية يوجب تعيين وصف
الفرضية فيلزم كون الشيء موجبا لنفسه وهو محال والاول تقديره وصف الفرضية يوجب تعيين
الصوم او وصف الفرض وهو مثل الاول ولكن يمكن توجيه كلامه بان قوله يوجب التعيين معناه
وصف الفرضية من حيث هو يوجب تعيين وصف الفرضية من جهة خاصة لكون الصوم

بعض الراس لا محالة يعني كل
كان مسحوا استوعب او
اقتصر على مقدار الفرض
وذلك غير مسلم على
مذهبهم بل
الفرض يتأدى
ح

رمضان اداءً او قضاءً او كفارةً او غير ذلك وحينئذ يكون قوله لكن الى اخره كلاما مبتدأ لا ان معناه وصف الفرضية من حيث هو يوجب تعيينه من حيث جهة خاصة والجهات الخاصة متعددة والمطلق لا ينافي شيئا من خصوصياته واذا لم يكن منافيا يحتمل الطلاقه في الشهر تعيينا لصلاحيته لذلك بانفراده بالشهر وعدم المزاحم فيه اذا اخذ الخصم التعيين من حيث جهة من الجهات الخاصة المتعددة فاما اذا قال ان وصف الفرضية يوجب تعيينه من حيث انه رمضان اداء فيكون الدفع بالممانعة وهذا الطريق يشير الى سقوط التعيين من جهة العباد لتعيينه من جهة الشارع وقد ذكر الشيخ طريقا اخر تقريره ونحن نلتزم بموجب تعليلك لانه لا يصح صوم رمضان عندنا الا بتعيين النية لانا انما نجوزه بالاطلاق على انه تعيين فنحن لا نجوزه الا بالتعيين وهذا الطريق يشير الى ان التعيين لا بد منه وليس ذلك محل النزاع وانما محل النزاع ان الاطلاق تعيين اولا فعندنا يصلح ان يكون تعيينا لما ذكرنا كما قلنا في المسح ان التثليث غير محل النزاع بل النزاع في ان الاستيعاب تثليث اولا والله اعلم قال رحمه الله ومن ذلك قولهم باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد كما قيل في الوضوء فقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا افسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء لكن بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا تضمن وانما تضمن بوصف انه تلزم بالنذر وذلك مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف الادمية وهذا كلام حسن الا ترى ان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف اي ومما يأتي فيه القول بموجب العلة قول بعض اصحاب الشافعي في الصوم النفل والصلوة النافلة في ان الشروع غير ملزم باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالافساد كما في الوضوء فانه قربة لا يمضي في فاسدها ولا يلزمه القضاء بالافساد وقيد بقوله لا يمضي في فاسدها احترازا عن الحج فانه يمضي في فاسدها فيلزم القضاء بالافساد قلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى لو افسد لا باختيار منه بان شرع في الصلوة النافلة بالتيمم ناسيا للماء في رحله فتذكر انه تفسد الصلوة وانما يلزمه بالشروع فانه به يصير مضمونا وفوات المضمون في ضمانه يوجب المثل ولقائل ان يقول سلمنا ان فوات المضمون في ضمانه يوجب المثل ولكن لا نسلم ان النفل مضمون في ضمانه ويمكن ان يجاب عنه بانه في ضمانه بعدما شرع فيه ولم يؤده لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتحقق عدم البطلان الا بالاتمام او بالقضاء فان عجز العبارة وقال وجب ان لا يجب القضاء لا بالشروع ولا بالافساد كما قلنا في الوضوء قلنا عندنا القربة بهذا الوصف يعني بالشروع المضاف الى العبادة لا يمضي في فسادها لا يضمن وانما تضمن بالشروع في عبادة تلزم بالنذر فلا بد من اضافة الى وصف يصلح علة وهو انه مما يلزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف لا يمنع اللزوم باعتبار وصف اخر وحينئذ يضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وهو ليس بنظير النذر في كونه ملزما فيظهر فقه المسئلة وذلك اي قولهم في هذه المسئلة كقولهم في العبد وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطأ وجب على القاتل قيمته ولا يزاد على دية الحر بل ينقص منها فقالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة قلنا عندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف يعني المالية ولكن لا يمنع وجود وصف اخر يتقدر بدله وهو الادمية فان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف بدية الحر وانما ينقص ديته عن دية الحر تنحيا

بيانه في العوارض وهذا اي الزام السائل بما ذكره المعلل بناء على الوصف الذي ذكره واثبات مقصوده بوصف اخر طريق حسن لان الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعضها رديا فجاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهو انه تلزم بالنذر غير مضمونة ببقية الاوصاف وهي كونه قربة لا يمضي في فاسدها وغير واجبة بالامر الى غير ذلك والله اعلم قال رحمه الله ومن ذلك قولهم اسلم مذروعا في مذروع فجاز ونحن نقول بهذا الوصف لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا اقترن به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح اي ومما يأتي فيه القول بموجب العلة قولهم اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كما لو اسلم مرويا في مروي وقلنا بموجبه وهو ان اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد ولكنه لا يمنع الفساد بوجه اخر يوجبه الا ترى انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او اقترن به شرط فاسد بان اسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بعلة الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرمة للنسية كالوصف الاخر وهو الكيل فحينئذ يضطر المعلل الى بيان ان الجنسية لا تصلح علة للفساد ان امكنه وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح وكل من كانت منقطعة النكاح لا يلحقها الطلاق اما الاولى فلان الخلع طلاق باين واما الثانية فبالقياس على منقضية العدة ونحن نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح وببقائها يبقى ملك الزوج حتى كان له منعها من الخروج وقوله صحيح احتراز عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست محلا للطلاق لانها في حال عدم العدة غير محل له ففي العدة اولى والله اعلم قال رحمه الله ومن ذلك قولهم تحرير في تكفير فلا يتأدى به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول بهذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق كالدين يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اذن فيوجب الضمان قلنا نحن نقول به لكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالابراء وكذلك استيفاء الحد اي مما يأتي القول فيه بالموجب قولهم في اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم تحرير في تكفير والتحرير للتكفير لا يقع مجزيا الا بايمان المحرر فلا يتأدى به التكفير الا بايمان المحرر بفتح الراء ونحن نقول نلتزم بان هذا الوصف وهو التحرير في التكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع اعتراض ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع بقوله فتحرير رقبة كالدين فان قيامه في الذمة يوجب الاداء ولكن لا يمنع وجود ما يسقطه كابراء صاحبه فحينئذ يضطر المعلل الى فقه المسئلة وهو ان الاسلام لا يحصل بتحرير الكافرة كما في القتل اذ المطلق محمول على المقيد ومثل قولهم في الكافرة قولهم في السرقة في عدم سقوط الضمان بالقطع قالوا السرقة اخذ مال الغير بلا اذن اي اعتقاد اباحة وتأويل في الاخذ وكل ما كان كذلك فهو موجب للضمان كالغصب فالسرقة بعد القطع موجبة للضمان وقيد بقوله بلا اذن احترازا عن اخذ الحربي مال المسلم والباغي مال العادل حيث لا يوجب الضمان لانه اخذ باذن فان الحربي يعتقد اباحته والباغي ياخذ بتأويل فيسقط الضمان عند وجود المنعة وقلنا سلمنا ان اخذ مال الغير بلا اذن يوجب الضمان ولكن لا يمنع اعتراض ما يسقطه كابراء المسروق منه وكذلك استيفاء الحد عندنا فيؤول الكلام حينئذ الى ان الاستيفاء هل يسقط الضمان ام لا فيظهر فقه المسئلة واعلم ان الناس قد اختلفوا في ان السائل بعدما رد ماخذ المعلل هل يجب عليه بيان ماخذه صيانة للكلام عن الخبط والعنا

وقيل لا يجب لانه مما قبل معتدين وهو اعرف بماخذ نفسه والظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه
فوجب تصديقه فلو وجب عليه بيانه فان امكن المعلل الاعتراض عليه انقلب سائلا وفيه
من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابدائه لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه
فان قيل القول بالموجب تخصيص العلة لان فيه ان علة المعلل توجب الحكم لكن المانع يمنعه
والشيخ ينكره فكيف يستقيم منه القول بالموجب • اجيب بانه غير التخصيص معنى وان اسوته
انه منه فان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس في القول بالموجب
مقصود السائل تخصيص علة المعلل بل مقصوده الجام المعلل وابطال كلامه معنى فلهذا صح عند
الشيخ والله اعلم قال رحمه الله الفصل الثاني وهو الممانعة وهي اربعة اوجه
ممانعة في نفس الوصف والثاني في صلاحه للحكم والثالث في نفس الحكم والرابع في نسبة الحكم
الى الوصف اما الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا وهذا
غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون الجماع • الممانعة امتناع السائل
عن قبول ما اوجبه المعلل بلا دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على امثال الخصومات
في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي على السائل والسائل مدعى عليه فسبيله الانكار
فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيره الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لانه
لما لم يسلم ما ذكره بلا دليل لا بد له من دليل ولا دليل له سوى بيان الاثر فاضطر الى اثباته
ووجه الحصر على الاربعة استقرائي وقد قيل عليه دليل الحصر وهو ان المنع لا يخلو اما ان يكون
في المفرد او في المركب والمنع في المفرد على ثلثة اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف مفردا
او في صلاح الوصف مفردا او في الحكم كذلك والمنع في المركب منع نسبة الحكم الى الوصف
وهو واحد فلم يتجاوز الاربعة عقلا الحصر فيه وهو ضعيف لعدم دورانه بين النفي والاثبات
اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قولهم اي قول اصحاب الشافعي في كفارة
افطار رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره كالاكل والشرب كحد الزنا وهذا
اي كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كمل جناية بدليل انه لو جامع
ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر شرعا وان كان الوطي زنا ولو جامع ذاكرا يفسد صومه
وان كان حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالحاصل بها كما في الجرح
فان القصاص يجب بموت المجروح حتى يجب القصاص في الاحراق بالنار وان لم توجد تلك الآلة
المماثلة في الفعل فان قيل الكلام في الجماع قصدا لا مطلقا والحكم قد يتعلق بالآلة فان
القتل بالمثقل يخالف القتل بالمحدد عند ابي حنيفة رحمه الله ولا خفاء ان الفطر بالجماع فوق
الفطر بالاكل والشرب في الجناية قلنا الجماع وان كان قصدا ليس بفطر بذاته
لانه فعل حسي لكن الفطر يحصل به مع كونه قصدا وقيد القصد غير مذكور في كلام الخصم والحكم
لا يتعلق بالآلة بل بافعال المكلف باتفاق الائمة والآلة غير داخلة في التكاليف ولكن الفعل
الحاصل بآلة قد يتعلق به حكم لا يتعلق بما حصل بآلة اخرى للتفاوت في نفس الفعل باعتبار
كالقتل بالمحدد والمثقل عنده وقوله لا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل ممنوع
بل هما سيان في كونهما جناية على الصوم بل الاكل والشرب اقوى في كونهما جناية من
الجماع على ما مر قيل ايراد هذا المثال غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل يمنع
نسبة الحكم الى الجماع وينسبه الى وصف آخر وهو الفطر واجيب بانه ممانعة الوصف
من حيث ان المعلل جعل الكفارة متعلقة بالجماع والسائل يمنع كونه علة فيصح ايراده ههنا
من هذا الوجه والله اعلم قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة

انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذات او وصف
فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورته ام بمعياره فلا بد من القول بالمعيار
لان المطعوم بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة لي الى هذا لم يسلم
له المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل
الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار • اي ومما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف
قول بعض اصحاب الشافعي في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيكون
باطلا كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة ترجع الى ذات البدلين او مجازفة ترجع الى وصفهما هو
كالرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات لان القول بالمجازفة في الوصف ساقط الاعتبار
في الاموال الربوية لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فيكون في حيز المنع فاذا قال
اردت المجازفة الذاتية نقول ماذا تعني مجازفة في الذات بصورته اي بصورة المبيع او
بصورة الذات على تأويل المذكور ام بمعياره لا يسع له ان يقول بصورته لان بيع المطعوم
بالمطعوم كيلا بكيل جائز مع وجود المجازفة صورة فيهما بكون احدهما اكبر حباتا من
الآخر فلا بد من القول بالمعيار فان قال المعلل عند الاستفسار لا حاجة لي الى هذا
التفصيل بل مطلق المجازفة مما يمنع صحة البيع قلنا لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من الصحة
فان من المجازفة ما لا يمنع بالاجماع كما ذكرنا وقوله مع ان الكيل الذي يظهر به
الجواز الى آخره يمكن ان يكون سند المنع وتقديره لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع والحال
ان الخلاص الذي يحصل بالكيل لا يعدم الا الفضل على المعيار لا مطلق الفضل فيضطر الى اثبات
ان الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس يعني ان العلة للحرمة هو الطعم والجنسية شرط
والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة وجدت العلة والشرط ولم يوجد
المخلص لعدم الكيل فثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين ويجوز ان
يكون قوله مع ان الكيل متصلا بقوله ان الطعم علة يعني لا اجعل الطعم علة وهو يقتضي
الحرمة في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي التساوي في الكيل
الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يقتضي الا الاحتراز عن الفضل
على المعيار كان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف
مقتضى النص فلا يصح ويكون ابطالا لكلامه فيضطر الى اثبات ما قام الدليل على خلافه
وهو في اصطلاح اهل الجدل ممانعة اضافة الحكم الى المشترك وادعاء اضافته الى
المختص والله اعلم قال رحمه الله ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها
ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة لانا نقول براي حاضر ام براي
مستحدث فاما الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في الاصل فان قال
لا حاجة لي الى هذا قلنا له عندنا لا تنكح الا برأيها الا ان رأي الولي رأيها فان قال بانها
كان ينتقض بالمجنونة لان رأيها ليس مستحدثا لان الجنون يحتمل الزوال لا محالة فيظهر به فقه
المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا يمنعها الا رأي قائم فاما المعدوم قبل الوجود فلا
يحتمل ان يكون شرطا مانعا او دليلا قاطعا وهذا الذي ذكرنا امثلة ما يدخل في الفرع
وفيه قسم آخر وهو ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن تثليثه
كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر
الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به
التخفيف وهو المسح وهما في طرفي نقيض التكرار في احدهما يحقق غرضه وفي الثاني يفسده

وتلحقه بالمحظور وهذا اكثر من ان يحصى • اي ومما يتحقق فيه الممانعة في نفس الوصف ما قال الشافعي ان الولي لا يملك تزويج الثيب الصغيرة لزوال ولايته بالثيابة فاذا بلغت يزوجها بمشورتها واستدل على ذلك بقوله انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة واحترز بقوله ترجى مشورتها عن المجنونة فانها لا ترجى مشورتها غالبا وقلنا ما اذا عنيت من الراي الحاضر او المستحدث فان كان مرادك الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الثيب الصغيرة اذ ليس لها راي في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق ولهذا لا ينفصل المجوز لها بين ان يكون العقد برايها وبين ان لا يكون وكذا من لم يجوز وان كان الثاني فلا نسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل الشرط رايها على الاطلاق قلنا بموجب العلة بانها عندنا لا تنكح الا برايها لان راي الولي راي لها كما في عامة التصرفات • فان قال المعلل انما كان يعني لو اريد باطلاق الراي راي الغير بل اريد راي نفسها فاما ان او مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان رايها مرجوا اذ المجنون يحتمل الزوال لا محالة وان فرق بينهما بان الثيب الصغيرة قد تصير من اهل الاذن لان لبلوغها وقتا منتظرا وليس لافاقة المجنون كذلك قلنا الفرق باطل لما مر فيظهر بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا ينقطع الا براي قايم وهو راي البالغة فاما الراي المعدوم وهو الراي الذي سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولي او دليلا قاطعا لولايته بعد الثبوت • قيل ان الشافعي رحمه الله جعل الراي المستحدث غالبا دليلا قاطعا لاستبداد ولاية الولي وفي لسانه جعل مانعا فالشيخ بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار الى المعنيين • فان قيل الحديث وهو قوله عليه السلام الثيب تشاور يويد قوله فالجواب عنه اجيب بان المراد بالثيب هي البالغة لان المشاورة لا تتحقق الا بعد البلوغ ولو كان المراد الثيب الصغيرة فالمراد بالمشورة المشورة على سبيل الندب لا الوجوب كما امرنا باستيمار امهات البنات حيث قال عليه السلام واستامروا النساء في ابضاع بناتها وهذا الذي ذكره امثلة ما يدخل ممانعة الوصف في الفرع فان الحكم في الاصل كما ذكره الخصم ان الكفارة تتعلق بالجماع وفي الفرع وهو كفارة الفطر خلاف فانها عنده متعلقة بالجماع وعندنا بالفطر ولذلك في غيره فان المجازفة في بيع الصبرة بالصبرة سلمة ولكنها في بيع التفاحة ممنوعة ومنع رجا المشاورة في البالغة مسلم وفي الفرع اي الثيب الصغيرة ممنوع وقد يستفاد من الوجهين الاخيرين ان الممانعة في نفس الوصف لا يلزم ان يكون ابدا بل قد يكون بعد الاستفسار قوله وفيه اي في هذا الوجه وهو الممانعة في نفس الوصف ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجا قلنا لا نسلم ان الاستنجا طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل بالما افضل ولو خرج الريح ولم يخرج نجاسة لم يسن المسح فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو معرفة معنى الغسل المتعلق به التكرار ومعرفة المسح المتعلق به التخفيف والغسل والمسح في اقتضا التكرار على طرفي نقيض لا يمكن الجمع بينهما اذا التكرار في الغسل يحقق عزيمته وهو التنظيف والتطهير فان الغسل وضع له وفي المسح يفسده ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لما مر ان الغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار قال رحمه الله واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول

ان غسل

ان غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل التكميل ههنا ولكن • التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في هذا فلان المشروع في الاصل الطالته لا تكراره كما في غيره من الاركان لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا • الوجه الثالث من الممانعة هي الممانعة في الحكم وهي كما في قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نسلم ان غسل الوجه يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد اتمام الفرض بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو التلاوة وكذا في الركوع والسجود وقد • حصل التكميل في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه قوله ولكن التكرار استدراك من قوله لا يسن تثليثه وكانه جواب عما يقال اذا لم يكن التثليث سنة فما وجه التكرار فقال التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى وهو استغراق المحل بالفرض معدوم في مسح الراس • لان الاستيعاب ليس بفرض فيه فلا يحتاج الى التكرار للتكميل فان قيل فوكم السنة اكمال الفرض بالزيادة على مقدار الفرض في محله من جنسه منقوض بمسح الاذن فانه شرع لاكمال مسح الراس وان لم يكن في محل الفرض ولهذا لا يتادى مسح الراس به فالجواب انا لا نسلم انهما ليسا من الراس فان النبي عليه السلام قال الاذنان من الراس فصار مسحه الا لا سنة مسح الراس ولهذا قلنا لا يا خذ لهما ماء جديدا وانما لم يتادى فرض مسح الراس به • لان مسح الراس ثابت بالكتاب فلا يتادى بما هو ثابت بالسنة كما قلنا في الطواف من • دخول الحطيم فيه وعدم جواز الاستقبال في الصلوة اليه • قوله ولان المشروع في غسل الوجه وهو الاصل الاطالة • نكتة اخرى والفرق بينهما ان الاول لبيان ان • مشروعية نفس التكميل في الاصل لا التثليث والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فان الاطالة سبب التكميل بها يحصل كما في اركان الصلوة والله اعلم قال رحمه الله ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فيقال له بعد التعيين او قبله فان قال بعده لم نجده في الاصل فتصح الممانعة وان قال قبله لم نجده في الفرع فتصح الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا له عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين اي ومما يدخل فيه الممانعة في الحكم قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين • النية فنقول ماذا اردت من التعيين تعيينا بعد التعيين او قبله وايهما اراد صحت الممانعة اما اذا اراد الاول فلانا لم نجده في الاصل لان التعيين في صوم القضا والكفارة بعد التعيين غير شرط بل هو باطل لكونه تحصيل الحاصل واما اذا اراد الثاني فلانا لم نجده في الفرع وهو صوم رمضان اذ التعيين فيه حاصل بالشرع فتصحت الممانعة على كلتا الحالتين • فان قال المعلل لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل التعيين واجب مطلقا عدنا الى القول بالموجب فقلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين لما مر فيضطر الى فقه المسئلة وهو ان • نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان او لا يسقط والله اعلم قال رحمه الله ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة • فيحرم كالصبرة بالصبرة فيقال له تحرم حرمة موقتة او مطلقة فان قال موقتة لم نجدها في الفرع لعدم المخلص وان قال مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية موقتة فتصح الممانعة ومثله ما قلنا في قوله ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برايها فيقال له • ما معنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رايها فيقال له في الاصل عدم الراي عنها لم يكن الراي

٤٠

القايم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر اي ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع القاحة
بالقاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كبيع الصبرة بالصبرة فيقال للمعلل حرمة
حرمة موقتة تنتفي بوجود التساوي او مطلقة واياما كان يمنع الممانعة فان قال موقتة منعنا
منعنا وجودها في الفرع لعدم المخلص اذ ليس للقاحة حالة مساواة تجوز البيع فيها عند
الخصم لعدم دخولها تحت الكيل وان قال مطلقة منعنا وجودها في الاصل وهو بيع الصبرة
بالصبرة لان الحرمة فيها متناهية بالمساواة لدخولها تحت الكيل وان قال مطلقة لا حاجة
الى هذا التفصيل قلنا لابد من ذلك لان الموقتة غير المطلقة والتعليل لابد ان يقع على
حكم معلوم في الاصل والفرع فيظهر فقه المسألة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة
لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا بمحل قابل للمفاضلة والمساواة **قوله** ومثاله يعني في
توجه الاستفسار بانه قال لا يجب تزويج منكوحتها فلا تنكح كرها كالثيب البالغة فيقال
له ما معنى الكره اي ما تعني بقولك كرها فلابد من ان يقول المراد به عدم رضاها اذ ليس
هناك اكراه حقيقي فيقال له لا نسلم ان عدم الراي في الاصل اي البالغة مانع عن النكاح
بل المانع الراي القايم المعتبر ولا نسلم وجود ذلك في الفرع فان الصغيرة ليس لها راي معتبر
ويظهر فقه المسألة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية الصغر دون البكارة عندنا وعلى
العكس عنده وحقيقة المعنى ان النكاح من المضار في جانبها وضعا لانه اثبات الملك عليها
وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه وانما تحمل ذلك لمصلحة حاجتها الى قضاء الشهوة
كما تحمل قطع اليد الاكلة ولا حاجة الى ذلك قبل البلوغ فينبغي ان لا يثبت قبله الا انه في حق
البكر ثبت ذلك بدليل قام على ان اجبارها على النكاح جائز ولا معنى للتوقيف على حال البلوغ
اذ لم يعتبر اذنها لعدم ذي الراي التوقيف مفيد فتوجر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت
الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن والازدواج
والولد وقضاء الشهوة وكلها من المصالح فكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة وهي عاجزة عن تحصيل
لصغرها فاقيم الولي مقامها كما في البكر والله اعلم **قال** رحمه الله ومثاله قولهم
ما يثبت مهرا اذ يثبت سلما كالمقدر فيقال للآتي معلوما بوصفه ام بقيمته فان قال
بوصفه لم يسلم في الفرع وفي الاصل وان قال بقيمته لم يسلم في الفرع وان قال لا حاجة لي
الى هذا فللسائل الحاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت ومما يختلفان احدهما يحتمل جهالة
الوصف والثاني لا يحتمله عندنا اي ومثل ما مضى قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت
مهرا اذ يثبت سلما كالمقدر المنصوب حالا لان من صيغة اي ما يثبت حال كونه مهرا وهو دين
يثبت سلما كالمقدر اي المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة لكون كل واحد
منهما يثبت دينا في الذمة فيقال له تثبت دينا في الذمة معلوما بوصفه اي بسبب وصفه
او بقيمته والممانعة على كلا الحالين صحيحة فان قال بوصفه منعناه في الفرع وهو السلم
وفي الاصل وهو المهر فقلنا لا نسلم ان الحيوان يصير معلوما بالوصف في الفرع والاصل
بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر لا السلم لان مبنى النكاح على المسامحة
ومبنى البيع على المضايقة فيحترز فيه عن جهالة تفضي الى المنازعة وان قال بقيمته منعناه
في الفرع اذ الحيوان بعد ذكر اوصافه متفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته
معلومة بذكر الوصف وخص الفرع لان في الاصل وهو المهر الحيوان معلوم بالقيمة فانه لو
تزوجها على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة حتى لو اتاها بالقيمة تجبر على
القبول وان كان لا حاجة لي الى تعيين انه يصير معلوما بالوصف او بالقيمة قلنا للسائل

حاجة

حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت فان التسوية بين الاصل والفرع في طريق الثبوت
لصحة القياس ضرورية وقد اعتبر احدهما بالاخر ولا يصح ما لم يثبت انهما نظيران ولا
طريق لثبوت ذلك سوى الاتحاد في الطريق ومما اي الاصل والفرع في طريق الثبوت يختلفان
احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت حتى لو قال تزوجتك على عبد او فرس او شاة
من غير ذكر وصف يثبت مهرا والثاني وهو السلم لا يحتمله اي الجهل بالوصف وهذا الاختلاف
بين المهر والسلم في احتمال جهالة الوصف مذهبنا فان عند الشافعي هما سيان اذ المهر
لا يحتمل الوصف عنده حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده فيصح
اعتبار احدهما بالاخر الا ان هذا استدلال بالمختلف على المختلف فلا يصح ملزما على الخصم
فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة
فانه متى ذكر البعير امتاز عن غيره ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواعه ومتى قال جذع
وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن سائر اسنانه وصفاته فلا يبقى بعد الا جهالة لم يمكن
العبارة عنها فسقط اعتبارها كالثوب وان استقصى في وصفه يبقى فيه ضرب جهالة
حتى لو استهلكه يجب قيمته لا مثله فكذا في الحيوان وقلنا بعد ذكر هذه الاشياء يتفاوت
فاحش فيبقى الجهالة المفضية الى النزاع فانا نرى بعيرين متساويين في هذه الاوصاف مع ان
بينهما تفاوتا عظيما في المالية فيمتنع جواز السلم بخلاف الثياب فانها بعد ما وصفت
لا يبقى التفاوت الفاحش لانها صنع العبد واذا اتحد الآلة والصانع يحصل المصنوع متفقا
فاما ما يحدث باحداث الله فيتفاوت لانه من غرائبه اليه اشير في الاسرار **قال** رحمه الله
ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط لما قلنا كالايمان لان عندنا الشرط في
الايمان التعيين لا القبض ومثل قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن الكفارة ان العتق
صار كالميراث فيقال لهم ما حكم العلة فان قال وجب ان لا يجزئ عن الكفارة قيل له ما ذا
لا يجزئ وانما سوى ذكر العتق في الاب وذلك لا يجزئ عندنا فان قال وجب ان لا يجزئ عتقه
قلنا به وان قال اعتاقه لم يجز في الاصل ولم يقل به في الفرع ويظهر به فقه المسألة
واما اصلاح الوصف فما سوى ذكره في انه لا يصح الا معناه وهو الاثر فكل ما لم يظهر
اثره معناه من ان يكون دليلا فان قال عندي الاثر ليس بشرط لم يقبل منه الاحتجاج بما لم
يكن حجة على الخصم كذا لو اقام بينة كافرا على مسلم لم يقبل لما قلنا اي ومما يرد عليه
منع الحكم قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب الترجيح
انهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بالاخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كالاثمان
ثمنا بثمن وذلك لانا نقول لا نسلم ان القبض شرط في بيع الثمن بالثمن بل الشرط عندنا
عندنا التعيين لازالة صفة الدينية الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل ما لم يقبض
فشرط القبض فيهما لحصول التعيين لا لذاته وفيما عداه التعيين يحصل بالاشارة بلا قبض
فلا يشترط القبض فيضطر المعلل الى بيان فقه المسألة وهو ان اشتراط القبض في الصرف
ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا كالمساواة في القدر وكذلك مما يرد
عليه منع الحكم قولهم فيمن اشترى اباه ينوي عن الكفارة فانه يعتق ولا يخرج عن عهدة التكفير
وقال زفر والشافعي يعتق الاب ولا يخرج عن عهدة التكفير وكذا في سائر المحارم الا ان
الشيخ وضع المسألة في الاب ليترتب عليه خلاف الشافعي استدلال زفر والشافعي
على ذلك بقولهم ان العتق اي موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كالميراث في انه لم
لا يقع عن الكفارة ونحن نقول ما حكم هذه العلة وهي قولكم ان العتق فان قال المعلل

وجب ان لا يجزى عن الكفارة قلنا اى بنى لا يجزى فانه ما سبق في الكلام الا ذكر العتق والاب وعندنا
ان العتق لا يجزى عن الكفارة ولا الاب فان قال المعلل وجب ان لا يجزى عتقه قلنا به اى
سلمنا ان عتقه لا يجزى عن الكفارة وان قال لا يجزى اعتاقه اى اعتاق المكفر للاب عن الكفارة
قلنا لا نسلم وجوده في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث بل يثبت جبرا فلا
يصير معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم يعقل المعلل به في الفرع ويظهر بما ذكرنا
من السؤال والممانعة فقه المسئلة وهو ان الشرا ليس باعتاق عند الخصم حقيقة لانه
لاثبات الملك لا لازالته والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون المثبت للشي مزيلا له وانما
المؤثر في العتق القرابة الموجبة للصلة والملك شرط له ولا تاثير للشرط في اثبات العتق
ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمى المشترى معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر البير
فاذا كان العتق مستحقا بالقرابة بشرط الملك فلا يتادى به الكفارة اذ لا بد فيها من
الاعتاق كالعبد المحلوف بشرائه ونحن نقول شرا القريب اعتاق فانطوى انه سم علة العتق
اذ العتق عندنا مضاف الى القرابة والملك جميعا اذ كل منهما مؤثر في ايجاب الصلة على
ما سيجى ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا وهو الملك ههنا
فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشرا بواسطة فينقلب الشرا اعتاقا بواسطة
الملك وقد اقترنت به نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك
شرط لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم يقترن بها نية الكفارة
حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط ● والمراد من صلاح الوصف في هذا الموضع غير
صلاح الوصف المذكور في باب القياس لانه هنا عبارة عن الموافقة للعلل المنقولة
من السلف واهل الطرد يتفقون معنا في ذلك واما ههنا فان الشيخ فسره بما سبق
ذكره في باب ركن القياس من انه لا يصح الوصف الا بمعناه وهو الاثر وهذا تفسير العدالة
فيما تقدم ولم يشترط ذلك اهل الطرد فما لم يظهر اثره لا يصلح ان يكون دليلا فان قال
المعلل ليس الاثر عندي بشرط بل مجرد الاطراد كاف لم يقبل منه هذا القول لانه في صدد
الالزام على الخصم والوصف بلا اثر ليس بحجة عنده وما ليس بحجة لا يصح به الالزام فلا يصح
الاحتجاج عليه ● مثاله قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة بعدم
ممارستها وجهلها بامر النكاح لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات هذا الحكم وهو
اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع سوى محل النزاع واذا لم يكن صالحا لا يكون
ملزما ويكون كمثل كافر اقام بينة كافرا على مسلم فانه لم يقبل منه لما قلنا من عدم صلاحية
الالزام بقول الكافر والكاف في قوله كمثل كافر زائدة كما في قوله تعالى ليس كمثله شي والله اعلم
قال رحمه الله واما نسبة الحكم الى الوصف فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع
وذلك مثل قولهم في النكاح انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية لان حكم الاصل لم يثبت لعدم
البعضية وكذلك لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان الحد
عندنا لا يثبت بها لا لان ذلك ليس بمال ولذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا
الاعتراض لان العدم لا يصلح وصفا موجبا ونفس الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون شرط
الصلاح فلا بد من اقامة الدليل على نسبة الحكم اليه ● واما صحة نسبة الحكم الى الوصف
فقد يكون في حيز المنع ايضا وهو القسم الرابع وذلك لان نفس وجود الوصف لا يكفي ونفس
وجود الوصف لا يصلح حجة فبعضنا لا يكفي لا يصلح حجة وبه ينقض الطرد اما بيان الاول
فلما بينه الشيخ بالاجماع فان اهل الطرد يشترطون الاطراد وجودا وعدما لان الوجود

عند الوجود

عند الوجود قد يكون بطريق الاتفاق في المنصوص عليه ولا يكون مناطا للحكم ولذلك العدم عند
العدم على ما مر واما بيان الثانية فلما بينه الشيخ ايضا بقوله لانهم يسلمون شرط صلاح
الوصف للحجية بالمعنى الذي ذكر في باب ركن القياس لا بالمعنى الذي ذكر ههنا مع ان الوجود
عند الوجود يتحقق بدونه واذا لم يكن كافيا فلا بد من اقامة الدليل على نسبة الحكم الى الوصف
فان اضاف المعلل الحكم الى الوصف بلا دليل صحت ممانعته اياه في نسبة الحكم اليه كما صح القول
بالموجب فانه في التحقيق منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور وهذه الممانعة اعني التي في
النسبة تختص بالاصل وذلك كما في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا اشتراه لعدم
البعضية كما في ابن العم فانا نمنع ان الحكم اعني العتق في الاصل وهو ابن العم لم يثبت لعدم
البعضية فان العدم لا يجوز موجبا للحكم بل المعنى اخر وهو بعد القرابة ولذلك في تعليلهم في
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد نقول لا نسلم ان الحكم وهو عدم
الثبوت في الاصل وهو الحد بوصف كونه ليس بمال الا ان النفي لا يصلح علة للايجاب بل امتناع
الثبوت بشهادتهن لزيادة شبهة يدرء بها الحدود وهي شبهة البدلية في شهادتهن
وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض والنفي والعدم هنا قيل مترادفان
ومثل النفي يعرض لجانب المعلل والعدم يعرض لجانب الوصف فان قال لا اعرف في الاصل
معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا جهلك لا يصلح حجة على الغير على انه لو سلم انه ليس فيه معنى اخر
لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالنص او بالاجماع ثم المعلل ان كان مجتهدا يجب
عليه العمل بما ظهر عنده صوابا كان او لا اذا عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه هو
ان يقول هذا ما عندي فان شاركتني لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك البيان
حتى انظر فيه صحة وسقما فان قال ذلك لا يلزمني ولا اظهره وان عرفته فهو عناد محرم
صاحبه كاذب او فاسق لكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره وذلك جدل حرام ●
قال رحمه الله النوع الثالث وهو فساد الوضع وهذا ينقض القاعدة اصلا
وهو فوق المناقضة لانها تحتمل التجلس على الاحتراز عنه في مجلس اخر واما فساد الوضع في
نفسه القاعدة اصلا ● مثاله تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولانفساخ
النكاح مع ارتداد احدهما انه في الوضع فاسد لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة
لا تصلح عفوا ● فساد الوضع عبارة عن جعل قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب
الادلة او كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ينط به وانما قلنا جعل قياس لان
الفساد ليس عين القياس فسموه به مجازا او انما قلنا على خلاف مقتضى ترتيب الادلة ولم
نقل خلاف ما يقتضي الادلة لان القياس قد يعمل بخلاف مقتضى النص كالتخصيص بالقياس بعد
الخصوص ولا يجوز ان يكون مخالفا في ترتيبه لان النص مرجح على القياس والمراد من المخالفة وقوعه
معارضا للكتاب او السنة او يطلب به الجمع بين شيئين فرق الشارع بينهما او بالعكس من ذلك
ذلك كله اوليست بالتي يفسد بها الحد لانه لفساد الطرد دون الجمع قال شمس الائمة فساد الوضع
في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه متقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد
صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد
الاداء فلا يصار الى تعديله لانه غير مفيد ثم تاثير فساد الوضع اكثر من تاثير النقض لان بعد ●
ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فهو محتمل التجلس على الاحتراز
عنه في مجلس اخر لان العلة ان كانت طردية يزاد عليها وصف اخر وان كانت مؤثرة فذلك
ليس بنقض في الحقيقة لما عرف انها لا تحتمل المناقضة فهذا اقدم على المناقضة مثال فساد الوضع

تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما
فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين ان كان قبل الدخول يقع الفرقة بينهما من غير قضا ولا انقضا
عدة لان الاسلام احدهما يوجب اختلاف الدين من غير نا لدا النكاح فيوجب الفرقة وان كان
بعد الدخول تتاخر الفرقة الى انقضا العدة واذا ارتد احدهما ان كان قبل الدخول يقع الفرقة من
غير قضا وانقضا العدة وان كان بعده تتاخر الى الانقضا لان هذه فرقة حادثة تستبطاري
على النكاح وتاكد بالوطي فيتاجل الى انقضا العدة كالطلاق وقلنا انه اي تعليلهم في
المسئلتين فاسد في وضعه لان الاختلاف في المسئلة الاولى حصل باسلام احدهما وبقا
الاخر على الكفر وفي الثانية بردة احدهما وبقا الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث
والى اخر الوصفين وجودا والحادث في المسئلة الاولى الاسلام وكذا اخر الوصفين فيها
هو فلو اوجبنا الفرقة لوجبت اضافتها اليه لان الاختلاف حدث به وذلك لا يجوز لان
الاسلام جعل عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها فكان الوصف مشعرا بخلاف ما نيط به
من الحكم وفي الثانية الحادث واخر الوصفين الارتداد فوجب اضافة الفرقة اليه وهو
مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال والنكاح مبني على العصمة فكان التعليل لابقا
النكاح الى انقضا العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه وهذا معنى قول الشيخ لان
الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا الاثر في نهاية القبح قال
رحمه الله ومسالة قولهم في صوم رمضان اذا اخرج بنية النفل انه جاز عن الفرض لانه يتادى باطلاق النية
فكذلك بنية النفل وهذا فاسد في الوضع لان العلما انما اختلفوا في حمل المطلق على المقيد
واعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع
ومسالة التعليل بالطعم لتحريم الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع لان الطعم يقع به القوام
فلا يصلح للتحريم الا بعارض الضرورة • وهو من لم يحج حجة الاسلام اذا حج بنية النفل جاز عن
حجة الفرض عند اصحاب الشافعي وعندنا يقع عما نوى قالوا لان الحج يتادى بمطلق النية
فكذا بنية النفل وهذا اي اعتبار نية النفل بمطلق النية فاسد في وضعه لان العلما
في حمل المطلق على المقيد مختلفون مع توهم استلزام المقيد له وهذا حمل المقيد على المطلق
واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع لاستلزامه المناقضة زايدة منصوص عليها
بالدليل • فان قيل يشكل هذا بصوم رمضان فانه يتادى بنية النفل عندكم وفيه حمل المقيد
على المطلق • اجيب بان الغاء وصف النفلية فيه ليس بالدليل لا بطريق الحمل فان
الحمل على عكسه غير جائز عندنا فضلا عن هذا بل باعتبار تعينه شرعا ولهذا لو نذر ان يصوم
رمضان فصامه بنية النذر وقع عن الفرض لتعينه بخلاف الحج اذ هو غير متعين شرعا
ولهذا لو نذر ان يحج في هذه السنة مثلا وحج بنية النذر لا يقع عن الفرض بل عن النذر فان
قيل هذا اعتبار المقيد بالمطلق بالوصف الجامع وهو قياس لا حمل • اجيب بان هذا الاعتبار
يستلزم الغا القيد ولا معنى للحمل سوى هذا ورد بانا لا نسلم الغا القيد بل يقولون انه
جائز بنية النفل لانه يصير المراد منه المطلق حتى يلزم الالغا والاولى ان يقال قد ذكرنا
في الاستدلالات الفاسدة ان المطلق والمقيد متضادان وحينئذ لا يصح قياس احد الضدين
بالاخر قوله ومثل التعليل بالطعم علل اصحاب الشافعي تحريم الربوا بالطعم قالوا لما
تعلق بالمطعوم بقا النفس شرط فيه شرط زايد وهو المساواة في المعيار اظهارا للخطره
كالنكاح لما تعلق به بقا النوع شرط فيه شرط زايد وهو الشهود وقلنا هذا فاسد في
المطعوم لان الطعم يقع به القوام وما تعلق به قوام النفس فالسبيل فيه الاطلاق اما الاولى

بالاتفاق

بالاتفاق واما الثانية فلانه يدل على شدة الحاجة اليه وما تشتد اليه الحاجة يتوسع كاباحة
الميتة في المخمصة والما والعلف والهوا فلا يصلح للتحريم بخلاف النكاح فانه يرد على الحرة
والحرية تنبي عن الخلوص يقال هو حر اي خالص • قال الله تعالى اني نذرت لك ما في بطني
محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل
فيه التحريم وثبت الحل بعارض الحاجة الى بقا النوع وما ثبت بالعارض يجوز ان يتوقف على اسبا
لما فيه من مخالفة الاصل الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشي اكله قال رحمه الله ومثله
قولهم في الجنون انه لما نافى تكليف الادا نافى تكليف القضا وهو فاسد لان الوجوب في كل
الشرايع بطريق الجبر والادا بطريق الاختيار كما قيل في النايم والمغمى عليه والقضا الذي
هو بدل يعتمد انعقاد السبب للادا على الاحتمال فصار هذا التعليل مخالفا للاصول •
الجنون ان زاد على يوم وليلة في الصلوات وعلى شهر في الصوم يكون مسقطا للادا والقضا
وان كان اقل لا يسقط القضا عندنا • وقال الشافعي رحمه الله يسقط القضا في مدة جنونه •
قليلة كانت او كثيرة لان الجنون ينافي التكليف بالادا وما ينافي التكليف بالادا ينافي التكليف
بالقضا اما الاولى فلانه بالخطاب والخطاب عنه ساقط بالاتفاق • واما الثانية فلان
وجوب القضا يبتني على وجوب الادا فما لم يجب الادا لم يجب القضا وقلنا هو اي اعتبارهم
انتفا القضا بانتفا الادا فاسد في الوضع لان نفس الوجوب في كل الشرايع اي المشروعات
ثابت جبرا بلا اختيار العبد وهو في حق المجنون ثابت لانه يعتمد انعقاد السبب وقيام
الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لانها بالذمة كما سنذكر والادا اي وجوب الادا •
بطريق الاختيار يعني يثبت جبرا في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهي حال القدرة •
وهو ثابت في حق المجنون كما في النايم والمغمى عليه لان ثبوتها حقيقة ليس بشرط بل الشرط
توهمها وهو قايم في حقه بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النايم والمغمى عليه والقضا •
الذي هو بدل الادا يعتمد انعقاد السبب على الاحتمال اي على وجه يحتمل ان يفضي الى الادا
كما في الحلف على مس السما فكان التعليل لانتفا القضا بانتفا الادا مخالفا لهذه الاصول فكان
فاسدا قال القاضي ابو زيد اثر الجنون في تاخر لزوم الفعل حتى لا ياثم بتاخيره دون اصل
الايجاب كالنايم والمغمى عليه فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب
حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلاة او
الحديث وبالاجماع اتفاق العلما على وجوب القضا على النايم ويمكن رد هذا التعليل بطريق
الممانعة ايضا وهو ان يقال قولكم وجوب القضا يبتني على وجوب الادا اما المراد منه
وجوب الادا حقيقة او على الاحتمال والاول ممنوع فانه منتف في حق النايم والمغمى عليه •
والقضا واجب بالاجماع والثاني هو المطلوب ولا يمنع وجوب القضا • فان قيل هذا البناء
مبني على مغايرة نفس الوجوب لوجوب الادا والشافعي لم يقل به فالجواب ان الاصول
تدلت على مغايرتهما فانه محجوج بالنايم والمغمى عليه فلاجل هذا قلنا فاسد في الوضع وقيل
انه رد المختلف على المختلف ورد بانه لا يكون فيه فساد الوضع والجواب بالمنع فان رد
المختلف على المختلف في غير الاستدلال فاسد في الوضع لان فيه اسناد الحكم وهو الالزام •
الى غير مقتضيه وهو رد المختلف على المختلف قال رحمه الله وكذلك قولهم يسقط
القضا اذا استغرق شهر رمضان منع تقديرها يوجد هذا فاسدا ايضا في الوضع لان الفصل
بين اليسر والحرج في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع كالحيض يسقط الصلوة دون
الصوم والسفر اثر في الطهر دون الفجر وكالحيض اذا تخلل في كفارة القتل لا يوجب الاستقبال •

البيع في التعيين فاسد لان التعيين في الثمن ان كان واجبا لزم ان لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق
وان كان جائزا فليس في الاصل كذلك فانه فيه واجب فلا يكون الحكم مضافا الى المشترك • فان
قيل النزاع ليس في مطلق التعيين بل هو فيما اذا ادعى العاقدان وحينئذ يقول بوجوبه •
فالجواب انه عن الاول لان التعيين بصفة الاختصاص بصورة ما المعين موجود في الاصل فيكون
القياس فاسدا وعن الثاني ان جهة التعيين يستلزم جهة الوجود لا محالة فكان الجمع من حيث
التفرقة والجمع بينهما من حيث المالية والتقوم ليس اشتراطا بالقياس بل لان ركن البيع مبادلة
المال بالمال فيما لم يكونا لا يتحقق البيع الصحيح واما في المسئلة الثانية فلان القدرة على تسليم
المبيع شرط جواز العقد لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وذلك للعجز
عن التسليم والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط له بالاتفاق واذا كان كذلك كان العجز عن
تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه ولا
كذلك الثمن وهذا لان عدم المبيع يفضي الى مخالفة اعتبار الشارع حيث شرط وجوده لصحة
البيع وعدم الثمن لا يفضي الى مخالفته حيث لم يعتبر وجوده حتى يكون عدمه مخالفا يؤيده جواز
اسقاط حق قبض الثمن بالابراء وعدم جوازه في المبيع المعين قبل القبض فانه لو وهبه للبائع وقبله
كان فسخا للبيع فاثبات حق الفسخ بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في
موجبه فاسد في الوضع ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك
عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة ملك المولى البدل بعد حلول الاجل بالاداء اذ المولى
لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا يصح الكفالة به فعرف ان الملك هنا لا يسبق الاداء وبالعجز
عنه تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد **قوله** لما عرف اي في هذا الكتاب في باب
شروط القياس او في موضع آخر اشارة الى ما ذكرنا من التفرقة بين البدلين في المسئلتين فان مبناها
لما كان واحدا وهو التفرقة بين البدلين ذكرها الشيخ هنا واشار اليهما دفعة • **قوله**
والمبايعات تخالف التبرعات اشارة الى الجواب عما اعتبرنا في النقود في المبايعات
بالتبرعات قال هذه اي التبرعات للايثار بالعين لا لايجاب شيء في الذمة وهذه اي المبايعات
لايجاب بدل في الذمة فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة بما هو مشروع لنقل
الملك او اليد في العين من شخص الى شخص آخر في صحة التعيين فاسدا في الوضع واستدل الشيخ على
ذلك ان المبايعات لالتزام البدل في الذمة بقوله تعالى اذا تداينتم بدين في تفسيره بقوله
اذا تبايعتم بنسيئة ووجه الاستدلال ان الله تعالى ذكر الدين في المبايعة فدل على ان
الدينية معتبرة فيها ولا يخلو اما ان يكون في الجانبين او في جانب المبيع او في جانب الثمن ولا
سبيل الى الاول لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكالي بالكالي لا يقال قوله تداينتم يقتضي
المداينة من الجانبين والحديث لا يعارضه لانه من الآحاد لان قوله بدين ينفي ذلك فان البا انما
تدخل في الثمن فيكون تداينتم بمعنى تبايعتم كما ذكره الشيخ واطلق الدين بطريق المشاكلة ولا الى
الثاني لما ذكرنا ان البا تدخل في الاثمان وجواز السلم بطريق الرخصة بالاجماع فبقي ان الثمن
وللقائل ان يقول الآية دلت على ان نوعا من المبايعات يستحب فيه الكتابة ولا ينفي جواز بيع
العين بالعين من غير تعيين لا ينافي الدينية من وجه لجواز استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة
يتأدى باي نقد كان فيجوز ان يثبت بقوله واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز استبداله بغيره فصار
منافيا للدين من كل وجه فاعتباره يكون منافيا للنص بالقياس وذلك فاسد في الوضع لكونه على
خلاف مقتضى ترتيب الادلة **قوله** فبطلت وجوه المقايسة في ذلك جملة معناه اذا ثبت
ما ذكرنا بطلت وجوه المقايسة اي القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردي في الاحالة والمؤثر

بذلك

في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود واي بما ذكرنا ظهر فساد الوضع وما كان فاسد الوضع لا يتأتى فيه
هذه الاقيسة لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع ظهور الفساد لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان
المراد به انواع المقاييس فيما ذكر فيما تقدم من الامثلة والمقاييس جمع مقياس من اوزان الآلة هو
فالمعنى ان المعاني التي هي آلات الاقيسة في هذه المسائل باطلة او المراد بالمقاييس نفس القياس
والضمير في شرحه راجع الى البطلان وفي موضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتب المطولة
كالمبسوط والاسرار وغيرهما والله اعلم **قال** رحمه الله واما النوع الرابع وهو المناقضة
يلجئ الى القول بالاثر ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف
افترقا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء وفي
قدر الوظيفة وفي نفس الفعل وان قال وجب ان يستويا في النية انتقض ذلك بغسل الثوب والبدن
عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة
فكان التيمم في شرط النية لتحقق التعبد بخلاف غسل النجس ونحن نقول في هذا الباب غاسل بطبعه
وكان القياس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير موصوف بالحدث وانما البدن موصوف به
فوجب غسل كله الا ان الشرع اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن في انها
في هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم
الحيض والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا ثابتا بالنص الذي لا يعقل
وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل القائم بالماء
لا الوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا
عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا ومسح الرأس
ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله اليه لضرب من الحرج فثبت ان النية لا تشترط للتطهير
ولا يجوز ان تشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط لكن لا نسلم انه لم يشرع الا قربة
بل يشرع بوصف القربة وبوصف التطهير ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني في ذلك
عن وصف القربة وانما يحتاج في ذلك الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض
ومن توضأ للفرض صلى به غيره • النوع الرابع من اقسام اول الباب المناقضة وقد مر تفسيرها
وهي ايضا تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة اذ الخلاص منها ببيان
الفرق ودفع ورود النقض ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان ان المعنى
لم يجعل ذلك انقطاعا فاما اذا عد انقطاعا كما هو مذهب البعض فلا ينفع في ذلك بيان التأثير
وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله وهو نكتة مشهورة عنه في الوضوء والتيمم انهما طهارتان
يعني للصلوة فكيف افترقا وهو استفهام للانكار وانكار التفرقة يوجب التسوية فيقال
ان اراد انه وجب التساوي بينهما مطلقا كان باطلا لافتراقهما في عدد الاعضاء فان
التيمم يؤدى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء مسنون وفي
التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب في التيمم شرط
بالاجماع وانما الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي رواية الحسن ليس بشرط ايضا وفي ظاهر
الرواية شرط ويمكن ان يكون مراده ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه من مذهب الاوزاعي
وابي بكر الاعمش ان التيمم الى الرسغ يكون من قبيل الالزام على مذهب الخصم وفي نفس الفعل فان
الواجب في احدهما الغسل وفي الآخر المسح وهما مفترقان وان اراد وجوب التساوي في
النية انتقض بغسل الثوب النجس والبدن اذا تنجس فانهما طهارتان للصلوة وليست النية
شرطا فيهما فيضطر المجيب عند النقض الى بيان فقه المسئلة اي التأثير الذي يندفع به هو

النقص في تطهير العرق وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي وما كان كذلك يكون القصد شرطا فيه
اما انه تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة يعني ليس في محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه
الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما حتى لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته فيكون امرا تعبديا
وما كان تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة لانه معقول المعنى اذ المقصود
فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا يتوقف على النية وحينئذ نقول بطريق المنع
لا نسلم ان الوضوء تطهير حكمي فان الماء في باب الغسل عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل
ومنق بطبعه وما كان عاملا بالطبع لا يحتاج الى القصد اما انه عامل بطبعه فلانه خلق طهورا
قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره لذا
سيبويه اغلب من ايمة اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في الغير
لان الطهارة غير متعدية على افراده بالتشكيك واما اذا كان عاملا في شيء بطبعه لا يحتاج الى القصد
فكما في الارواء والازالة المحسوسة قوله وكان القياس يمكن ان يكون سندا اخر للمنع وتقريره
لا نسلم ان الوضوء تطهير حكمي والحال ان القياس غسل كل البدن وذلك لان مخرج النجاسة غير
موصوف بالحدث وحده اذ لا يقال ذكر محدث وفرج حائض فلا يشترط غسله ولو كان هو
الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل بل البدن كله موصوف به شرعا وعرفا
وحقيقة اما شرعا فلان يغسل المخرج وحده لا يجوز اداء الصلوة واما عرفا فلانه يقال رجل
محدث كما يقال رجل عالم مع ان العلم قائم بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال
هو ليس بمحدث بل فرجه محدث بل يكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير للحدث واجب
فكان الواجب غسل كل البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكميا لكن الشرع اقتصر على اطراف
البدن الاربعة التي هي مثل حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي الطول وباليدين العرض
وهي مثل امهات البدن اي اصوله في الغسل لانها مواقع النظر ومواضع اصابة الغبار
تيسيرا لما يكثر وقوعه ويعتاد تكراره وهو الحدث الخفيف لان غسل هذه الاعضاء ايسر
من غيرها وابقي على القياس وهو غسل كل البدن فيما لا حرج فيه لقلة وقوعه وعدم اعتياد
تكراره وهو الحدث الغليظ لخروج المني على وجه مخصوص ودم الحيض والنفاس وعلى
هذا لم يكن التعدي اي تعدي الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة
بل الى جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث الا ان الاقتصار مع
المقتضي لغسل جميعه بخلاف القياس وذلك لا يجعل الغسل في هذه الاعضاء مخالفا للقياس
بل عدم غسل غيرها خلاف القياس وفيه نظر فان الشيخ قال وانما تعين بالنص الذي
لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث وهو بصدد ان يبين ما هو المعقول وما هو
غير المعقول في هذا الباب واتى بكلمة انما الدالة على تاكيد الاثبات فيكون نصا على
ان غير المعقول هو هذا والجواب انه اشار الى ذلك بقوله وابقي على القياس فيما اخر
فيه وذلك يشير الى ان الاقتصار ليس بغير على القياس فان قيل على هذا قد علم من
كلامه ان الوضوء معقول وانما الاقتصار غير معقول وبذلك تم غرضه فما فائدة قوله
وانما تعين بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل الى اخره فالجواب ان فائدته
اشارة الى جواب سؤال وتمهيد اشارة الجواب ما بقي الى ان تطهير هذه الاعضاء لما
كان معقول المعنى وجب ان يجوز بسائر المايعات الطاهرة على اصلهما كازالة النجاسة العينية
فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تعبدي وانما التعين بالنص على خلاف القياس محل الغسل
من الطهارة الى الحدث لان محل الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا وحقيقة لكنه غير

ثابت

ثابت حقا بل ثبت ضرورة للامر بالتطهير او بدلالة من ثبوت الخبث في المحل ليكون الغسل ازالة فكان
اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول المعنى والشرع اثبته في حق الماء فيبقى النجاسة عدما في حق
سائر المايعات وتمهيد لجعل غسل الاعضاء في الوضوء مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف
المحل بالخبث تعبدي وان الماء مزيل بطبعه لا تعبد في ذلك والنية انما احتيج اليها فكان تعبديا
ووصف المحل بالخبث لا يحتاج اليه لثبوته فيه قطعا ولهذا كان الشرط عند الخصم رفع الحدث
لا اثباته فلم يبق الا ان يكون النية لاجل الفعل القائم بالماء وهو التطهير فلو كانت شرطا لذلك
لكانت شرطا في غسل النجس وهو باطل بالاتفاق بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا لانه بحسب
طبعه ملوث وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا يستغني
عن النية ايضا قوله ومسح الراس ملحق بالغسل جواب سوال تقريره المسح شرع في الوضوء
مطهرا غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في
التيمم تقرير الجواب انه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه
الغسل لسراية الحدث اليه لسرايته الى سائر الاعضاء لكن نقل الى المسح لما في الغسل ضرب
حرج فان في غسل الراس كل يوم لا سيما في الشتاء لمن كان له شعر لشعر جانبيا وكيفية فساد البناء
والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه
واستغنى عن النية قوله ثبت ان النية لا تشترط للتطهير هو حاصل ما لزم من
الجواب وقوله ولا يجوز ان يشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى للشافعي في هذه المسئلة
وهي قوله الوضوء عبادة والعبادة لا تتادى بدون النية فالوضوء لا يتادى بدونها اما انه
عبادة فلانها ما يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فيه واما
ان العبادة لا تتادى بدون النية فذلك من المسلمات لتمايز العادة عن العبادة فقال
لا يجوز ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط ولكن ليس كلام الشافعي في ذلك
وانما كلامنا في ان الوضوء هل شرع منحصرا في كونه قربة او شرع يوصف كونه تطهيرا ايضا
كغسل الثوب والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة تستغني في ذلك اي في كون الوضوء
من شرائطها عن وصف القربة لان النصوص التي اوجبت اشتراطه للصلوة لا تدل على تعلق
جوازها بوصف القربة وانما تحتاج للصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرطها الى صفة
التطهير ليصير العبد اهلا للقيام اليه اشار بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وما ذلك
الا لتطهير البدن للصلوة لتي كتطهير الثوب والمكان والصلوة لا تحتاج اليهما بوصف كونهما
قربة وكذا الى الوضوء ويدل على ان من توضأ للنفل يجوز له ان يصلي به الفرائض ومن توضأ
للفرض يصلي به غيره فهي كالسعي الى الجمعة والجهاد في ان المقصود اقامة الواجب فباي وجه
كان سقط الامر فكذلك الوضوء على اي وجه حصل به تطهير البدن يتأتى به الواجب
وهذا في غاية الوضوح حينئذ بالنسبة الى الامور الغير المقصودة بالذات والله اعلم بالصواب
قال رحمه الله ومثاله قولنا في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء
وهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى الفقه وهو ان يقول شهادة
النساء حجة ضرورية فكانت حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة بخلاف النكاح فيظهر
به فقه المسئلة لانا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل هي اصلية ثبت بشهادة الرجال مع النساء ولو
كانت ضرورية لاختصت باثبات حكم خاص كما في شهادة القابلة وحيث عمت احكامها عرفنا ان
شهادة الرجال مع النساء اصل وليست بضرورية الا ان فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك اصلية
لان عامة حقوق الشرع تظهر بهذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح اي من جنس ما يثبت بالشبهات

فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا يرى انه يثبت مع
الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى ● اي ومثل قوله في الوضوء
قوله في النكاح في الاستقاض ● قال الشافعي رحمه الله النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال
لان النكاح ليس بمال ولا يثبت بشهادة النساء وهو اي التعليل بعد كونه باطلا لكونه تعليلا
بالعدم كالعدم باطل اي منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء
فان شهادتهن مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المعلل ويرد النقض الى الفقه اي المعنى الذي
بنى الشافعي حكمه عليه وهو ان يقول شهادتهن سواء كانت منفردة او منضمة الى الرجال حجة ضرورية
لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان وذلك لنقصان عقلهن وقلة ضبطهن والخلل ولا يتهن في الامارات
وعرف ذلك بخلله لما هو في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بانفرادها في موضع
الضرورة كالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يبتذل عادة وهو
الاموال لانها مبتذلة والتجارة دائمة فلو لم تقبل شهادتهن فيها لضاق الامر فقبلت توسعة
ودفعا للضرورة بخلاف النكاح فانه عقد على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيها والاباحة فكانت
اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص بشرط الشهود فظهر بهذا ان شهادتهن حجة ضرورية
فهذه المسئلة لاصحابنا لا باحتياج يحتاج الى منع ضروريتها وبيان مستندها وبناها على بيان المعنى
فيظهر الفقه من جانبنا بان نقول لا نسلم ان شهادتهن ضرورية بل هي اصلية كشهادة الرجال اذ الانسان
يصير اهلا للشهادة بالولاية ومبناها الحرية والعقل والنساء فيها مثل الرجال اما ان مبناها
الحرية والعقل فظاهر واما ان النساء فيها كالرجال الا ان الكلام في شهادة الحراير وعقلهن
معتبر في التكاليف بالاجماع والعقل المعتبر هو ما يكون مناطها لان الاطلاع على عاقبته عن يمكن
او هو منفسر كما سنذكره والقبول يبتني على العدالة وانتفاء التهمة وهي عدالة مثل الرجال ولهذا
قبلت منهن رواية الاخبار الا ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية ظاهر الاصيغة فان
شهادتهن مقبولة مع وجود الرجال بالاجماع وهي لا تخرجها عن كونها اصلا لان عامة حجج حقوق
البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال
كذب وسهو وغلط وان ترجح جانب الصدق فكما انها باحتمال الشبهة لا تخرج عن كونها اصلية فكذا
هذا وعلى هذا كان الواجب قبول شهادتهن منفردة الا ان الشرع لم يقبل على خلاف القياس ●
والحاصل ان شهادتهن عندكم مخصوص بالاموال على خلاف القياس فكانت ضرورية فالاصل عدم
القبول عندكم وعندنا الاصل القبول وعدمه على خلاف القياس وهو الحق لان عدم القبول انما
يكون اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها ولم يدل على ذلك دليل بل قد قام الدليل على
ما بينا ان ما هو الركن موجود كاملا فيكون القبول اصلا والعدم على خلاف القياس ●
فثبت انها اصل ولكن فيها نوع شبهة فما يسقط بالشبهات لا يكون حجة فيه وما يثبت
بها يكون حجة فيها والنكاح مما يثبت بالشبهات فانه يثبت بالهزل والكره والشروط ●
الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امرأة الغير ودخل بها وثبت له شبهة
النكاح حتى سقط الحد بالشبهة وجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية
فكان النكاح فوق ما لا يسقط بالشبهات وهو المال في اصل الوضع فبطل القياس به ●
اي بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه فانه لما كان مما يثبت بالشبهات لا يكون
له شبهة بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق ما يسقط اي النكاح الثابت بالشبهة فوق الحد
الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة لثبوته م

وقوله الا يرى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات لانه اذا ثبت مع الهزل
الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى والله تعالى اعلم قال رحمه الله ●
واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهذا باب
وجوه الانتقال وهو اربعة اوجه ● الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى والثاني
الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى ● والثالث الانتقال الى حكم اخر والى علة اخرى لاثبات
الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا
ومن الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجه الاول فانما صح لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة
فما دام يسعى في اثبات تلك العلة لم يكن منقطعا وذلك مثل من علل بوصف ممنوع نحو ان يقول في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلو انكر الخصم احتاج الى
اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى حكما بوصف فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا لان
غرضه اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فلم يكن به باس فاذا امكن اثبات حكم اخر بتلك العلة
كان ذلك اية كمال الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع فان قال عندي لا يمنع هذا العقد قيل له وجب ان لا يوجبه
في الرق نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة او لا يستحق ما يمنع واذا علل بوصف اخر لحكم
اخر لم يكن به باس لما ذكرنا ان ما ادعاه صار مسلما فلم يكن به باس لكن مثل ذلك لا يخلو عن ضرب
غفلة ● واما الرابع فمن الناس من استحسنه واحتج بقصة ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين
فانه انتقل الى دليل اخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله تعالى عنه بقوله تعالى فان الله
يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والصحيح ان مثل هذا يعد انقطاعا
لان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة واذا لزمه النقض لم يقبل منه
الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدأ اولى فاما قصة ابراهيم عليه السلام
فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا يرى انه عارض بامر باطل وهو قوله تعالى
قال انا احيي واميت واذا كان كذلك كان اللعين منقطعا الا ان ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه
لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل دفعا للاشتباه الى ما هو خال عما يوجب لبسا
وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه ● اذا دفع السائل علل المعلل بما ذكرنا من الوجوه
كانت غاية دفعه ان يلجئ الى الانتقال وهو ما يوجب الكلال ما اراد المعلل تعليله وهو اربعة
اوجه لان الانتقال من شيء الى شيء يقتضي منتقلا منه واليه وليس فيما نحن فيه الا الحكم والعلة فالانتقال
اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون لاثبات العلة
الاولى او لاثبات الحكم الاول والاول هو القسم الاول ● والثاني هو الرابع وان كان الثاني
فاما ان يكون بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني والثاني هو الثالث والوجوه كلها
صحيحة الا الرابع والقسم الاول يتحقق في الممانعة لان السائل الممانع وصف المعلل عن كونه
علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام ●
يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة عن حالة تعتري المناظر بالعجز عما
رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم وقال في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة انه لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم
لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته وهذا يعني اثبات ما ادعى حجة بدليل اخر بلا اعراض
عن الدليل الاول هو الفقه الكامل الموصل الى درج الاستدلال ● قال شمس الائمة وعلى

فهذا لو اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف باثبات
الاصل كما لو علل بقياس فقال الخصم القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي
فقال الخصم قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال الخصم هو ليس
بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رامه يكون طريقا مستقيما
والقسم الثاني والثالث يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المعلل
على الوصف وادعى النزاع في حكم اخر لزم مرام المعلل فينتقل الى اثبات المتنازع فيه
بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى ولم يكن انقطاعا بل كان ذلك اية كمال الفقه
وصحة الوصف حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة وامكن اجراؤه في
الفروع مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالاجارة والبيع يريد به اذا لم يؤد شيئا من بدل الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير
فانه لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله كالاجارة
والبيع معناه كما اذا اجره او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة فانه جائز بالاجماع
وقيل مراده ان البيع تصرف لا يخرج الرقيق عن صلاحيته للصرف اليها لاحتماله الفسخ حتى لو
اعتقه المشتري عن كفارته او عاد الى ملك البائع بالاقالة او بالرد بالعيب او الشرا
له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان قال السائل عندي لا يمنع هذا العقد بل
لو قال بالموجب وهو ان عقد الكتابة لا يمنع ولكن المانع عندي نقصان يمكن فيه بسبب
هذا العقد لان عتقه مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيقال وجب ان لا يوجب
في الرق نقصانا مانعا من الصرف لانه لو تمكن لما احتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق
بثبوت جهة الحرية والحرية لا تحتمل الفسخ بجميع الوجوه فكذا ثبوت جهته فهذا اثبات الحكم
الثاني بالعلة الاولى قوله او لا يتضمن ما يصح جوابا بتغيير المدعى بان يقال
لا ندعي النقصان على التعيين بل المدعى اما ذلك واما ضمنه وتقريره ما قال الشيخ يجب
ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر
لم يثبت به الاستحقاق فكذا هذا بل اولى لان التعليق بسائر الشروط لا يحتمل الفسخ وبهذا
الشرط يحتمله قوله واذا علل بوصف لحكم اخر هو القسم الثالث ولم يكن به باس
لان ما ادعاه قد سلم له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ذلك ولا يعد انقطاعا كما
لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف بهذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها
وهذا الحكم غير الحكم الذي اشتغل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه
الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يجر المعلل البحث في الابتداء • واما
الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لاثبات الحكم الاول فصحيح مستحسن عند بعض اهل النظر
احتجاجا بقصة ابراهيم صلوات الله وسلامه في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان ابراهيم
عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
الى قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا كان انتقالا منه عليه
السلام الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد قص الله تعالى على سبيل المدح له عليه السلام
فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال لا يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لبيان
الحق فان تيسرها النظر من الجانبين في النسبة بين النسبتين اظهر الصواب وانما يجوز
الا بانه اذا كان الدليل متناهيا والمعلل اذا لزمه النقض لو يقبل الاحتراز عنه بوصف
زائد ولكن لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى واما قصة ابراهيم عليه الصلوة والسلام فليس

من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت ملزمة لانه صلى الله عليه وسلم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة
الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الاخر اماتة
فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الحيوة وعلى القتل الممات بطريق التشبيه مجازا وهو ابلغ
من الحقيقة فكيف سماه الشيخ باطلا قلنا الجواب من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم التشبيه
بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك لان الاحياء عبارة عن خلق الحيوة التي هي قوة هي
تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا احياء في
عدم وصف لازم لهذا المعنى مشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا لا يقال لو سمي ابقاء الشيء
على ما كان باسمه وذلك نوع من المجاز لا محالة لان الكلام في الاحياء لا في ابقاء الحيوة حيوة
على انه يكون مجازا حينئذ في الجملة وذلك يستلزم الدوران على ما عرف وليس بموجود
والثاني ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين
منقطعا الا ان ابراهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم المتعنتين
لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على احد ومثل هذا حسن عند قيام الحجة وخوف
الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى
ظاهر يدركه القوم • واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل
لما ذكرنا من تفسيره وانه على اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى
عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة فان جحده
مثله يدل على عجزه عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا يحمله
على المنع بعد التسليم الا العجز • والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل الى اخرى على
ما ذكرنا وهذا النوع منه يختص بالمعلل فان السائل اذا انتقل من دليل الى دليل الا من جهة
لانه يعارض المعلل فما دام يسعى في المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله اعلم

قال رحمه الله باب معرفة اقسام الاسباب والعلل

والشروط جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيئان الاحكام المشروعة
والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة
فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل • جميع ما يثبت بالحجج
التي سبق ذكرها من السوق سابقا على باب القياس وقيد بذلك لان كون هذه الاشياء
لا يجوز اثباته بالقياس عند الشيخ كما مر في باب حكم العلة شيئان الاحكام المشروعة وما
يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة الاحكام والمتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما تقدم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا
اي الحقنا بابها بهذا الباب ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل وكان
القياس يقتضي ان يذكر هذه الاشياء قبل القياس لانها وسيلة اليه وهي مما يتقرب به الى الغرض
فكانه مقدمة للمقاصد وشانها التقديم لكن ذلك يقتضي الى التفرقة بين انواع الحجج فان
القياس اصل من اصول الشرع على ما عرف فاخر ذكرها الى الفراغ من بيانه قيل لم يذكر الشيخ
في تقليب الباب الاحكام وذكرها فيه لان الغرض من هذا الباب بيان ما يتعلق بها لا نفسها
قال رحمه الله اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله عز وجل خالصة وحقوق العباد
خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب • والرابع ما اجتمعا وحق العبد فيه
غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة
وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها

شبهة العقوبة وحق قائم بنفسه • الاحكام المشروعة تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله
خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمعا فيه وحق العبد
غالب وهذه قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما واحدا من الاقسام وهو ما اجتمعا فيه على السواء
لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لاحتياجه فصار كانه غالب الى القسم الاخير فلم يذكر •
ثم حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق
دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤونة ومؤونة فيها معنى العبادة ومؤونة فيها شبهة
العقوبة وحق قائم بنفسه واعلم ان بعض من صنف هذا الفن قال الحق هو الموجود من كل
وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وحق الله ما يتعلق به
النفع للعالم فلا يختص باحد وينسب الى الله تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة
الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف من بين
العشائر بسبب التنازع بين الزناة وفيه نظر فان المراد من الحق هنا لو كان هو الموجود من كل •
وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه واللازم باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد
اصلا فيؤدي الى انتفاء القسمين وايضا فان العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع
للعالم فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشيء اذا ثبت
والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المتوجه الى العالم قد يكون خاصا بالنسبة
الى امر الآخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها عامة النفع لكل من يأتي بها من اهل العالم
الصالح للخطاب وهذا لان الله تعالى متعال عن الانتفاع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا
الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل فيه سواء فتعين ان يكون نعني بما نقول حق الله تعالى مشروع
يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والتنكير ليتناول ما لنا وما علينا وقولنا على الاطلاق
لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق به نفع العالم بالتخصيص كحرمة مال الغير فانها حق •
العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا لا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا
باباحة اهلها وفيه بحث لان حرمة مال الغير احتياج العالم اليها في سلامة الانسان وارتفاع
السيف من بين العشائر بسبب التنازع بين الناس كحرمة الزنا في ذلك بل الاشد لان الاحتياج
الى المال يرجع الى بقاء نفس الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج الى النكاح يرجع
الى بقاء النوع والشاهد على بقاء الشخص اقوى واكثر منه على بقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله
والآخر حق العبد تحكم ولانه يفضي الى استحالة الجمع بين الحقين لان الشيء المطلق الانواع ولا بد
لكل نوع مما يخصصه ويميزه عن غيره بالضرورة وذلك ينافي اجتماع حق الله وحق العبد •
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لان الزنا حرام لعينه وضعا
وشرعا وهو من الكبائر لانه في معنى قتل النفس قال الله تعالى ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون وهذا لم يحل في دين من الاديان بخلاف حرمة مال الغير فانها
حرام لغيره ولا نسلم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع لان مبناه على بقاء النوع والاصل اقوى
من الفرع • وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان العلماء وجدوا في المشروعات
جهات صحيحة الاعتبار فاعتبروا كل جهة جهة وسموها باعتبارها وعلى نحو ان يعتبر جهة •
بانفرادها ويجعل قسما ويعتبر اخرى ويجعل قسما ويعتبر الجهات جميعا ويجعل قسما آخر والتنافي
بينهما انما هو اذا كان الجمع من جهة واحدة وان الفاصل بين الحقين تعلق النفع ويجوز ان يتعلق •
بالمشروع نفع بعض اهل العالم على جهة خصوصة تعلق بعضه به على جهة العموم وبعضه
هذا ذكر الانواع في حقوق الله تعالى فانه لم يبين فيها الا مجرد تقسيم باعتبار جهات قال رحمه الله

والعبادات

والعبادات نوعان الايمان بالله وفروعه وهي تلك انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل
فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال لعذر الاكراه وبغيره من الاعذار ولا
يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل •
دليل على التصديق وانقلب ركنا في احكام الدنيا والآخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا حتى
اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه اذا آمن بناء على وجود احد الركنين بخلاف الردة لان الاداء
في الردة دليل محض لا ركن • العبادات تنقسم بالقسمة الاولية الى الايمان وفروعه وبالقسمة
الثانية الى ثلاثة اقسام اصل وملحق به وزوائد لا يقال كلامه يشتمل على تقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان الايمان اصل العبادات لا محالة فتقسيمه الى اصل وغيره باطل لكن اصل العبادات
لابتنائها عليه وهو يشتمل على امرين احدهما يبتني على الآخر فجهة كونه اصلا للعبادات
غير جهة اشتماله على اصل وفرع وانما قسم الى ثلاثة لان بعضها لا يخلو من ان يتعلق ببعض اولا
والاول يشتمل على متعلق به ومتعلق والاول هو الاصل والثاني هو الملحق والثاني هو
الزوائد ثم فصل ما اجمله بقوله اما الاصل اي الاصل في العبادات ما ذكره فالتصديق •
في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الكره وغيره كاعتقال اللسان ولا يبقى مع التبديل
بضده بحال لا بعذر الكره ولا بغيره والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق فصار
ملحقا بالتصديق وقد عبر عنه بالركن الزائد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل التصديق •
فلان الله تعالى لما خلق الانسان مدنيا بالطبع ضعيفا لا يستقل بامر معاشه محتاجا الى
التعاضد والتعارض والتعاوض والتعاون ولا يتيسر ذلك الا بتعريف ما في نفسه من المقاصد
والحاجات لصاحبه بطريق كاشارة او امثلة او كتابة او الفاظ يكون علامات للمقاصد
الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطرق لانها اصوات مقطعة هي كيفيات مسموعة حادثة
من خروج النفس الضروري الممتد من آلة النفس دون تكلف اختياري تحدث عند الحاجة
وتعدم عند عدمها وافيدها لانها يعبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول
والشاهد والغائب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة الى المعدوم والمعقول
والغائب وليس لكل شيء مثال فانعم الله تعالى بحكمته على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات
اللغوية بان وضع الالفاظ بازاء المعاني ووقفهم عليها او باحداث قدرتهم بان وقفهم لذلك
على اختلاف الرأيين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم وكان اصل الايمان هو التصديق •
القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان دليلا على ذلك واما صيرورته ركنا
ملحقا بالتصديق فلما رتب الله تعالى من مصالح العباد كالارث والتزويج والابتداء بالسلام •
ورده وحقن الدماء والاموال وغير ذلك على وجوده فصار كالتصديق وانقلب ركنا في احكام
الدنيا والآخرة حتى لو آمن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شيء مما ذكر من
الاحكام ولم يكن مؤمنا بينه وبين الله تعالى عند الفقهاء والمحدثين خلافا لبعض المتكلمين وقد
ذكرنا ذلك في شرح الوصية وهو اي الاقرار اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره على الايمان •
فآمن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار باللسان بخلاف الردة فانه اذا اكره المؤمن
على اجراء كلمة الكفر على لسانه فتكلم لا يصير مرتدا ما لم يتبدل اعتقاده لان الاداء في الردة
دليل محض يعني هو باق على كونه دليلا على ما في الضمير لم ينقلب ركنا كما انقلب في الايمان •
واذا كان باقيا على كونه دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض وقيام
السيف معارض لا سيما عند اداء ذلك معرة الاسلام واذا انقلب ركنا فركن الشيء ما يقوم به
ذلك الشيء فاذا وجد ركن الشيء وجد ذلك الشيء لا محالة اذا لم يكن مانع ولا مانع لانه لو كان لكان •

الدين الذي كان فيه باختياره وليس كذلك وهنا الاقرار اعتباره دليلا في حق الايمان وركنا في حق
الردة سعي في اثبات الكفر اما الاول فلانه لو كان دليلا في حق الايمان لبقي المكره على الايمان لا نعلم
بايمانه لمعارضة ما يدينه اختيارا منه واما الثاني فلانه لو جعلناه ركنا في حق الردة لحكمنا
بكفر من اكره على الردة لزوال ركن الايمان واللوازم منتفية فالملزومات كذلك والذلك حمل
دينه الاول انما سعي في اثبات الكفر فلا يكون معتبرا لجعل الاقرار في الايمان ركنا وفي الردة
باقيا على كونه دليلا احتياطا لاتصاف الشارع بالرافة بعباده لا يقال ان في كلام الشيخ تكرارا
لانه لما قال فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة صار اصلا في احكام الدنيا كالتصديق فوقع
قوله وهو اصل في احكام الدنيا ايضا تكرارا لانا نقول لا انقلابه ركنا لا يستلزم الاصالة بل يستلزم
الجزئية على ما اشرنا اليه ومعنى الاصالة الاستقلال فيصير بعد كونه جزءا في احكام الدنيا بحيث
لا يترتب على التصديق المجرد شي من الاحكام عند التمكن منه اصلا في ترتيب الاحكام عليه عند الاكراه
ويلوح الى هذا قوله ولكن لا بد من ملاحظة نكتة وهي ان الاصالة لا تكون الا في صورة الاكراه اعلا
للاسلام واما الركنية ففي عند التمكن منه حال الطواعية ولم يذكر الزوائد في الايمان اما لانه
جعل العبادات من شعب فهي على ثلثة اقسام ولا يلزم ذلك في كل فرد واما لانه تركها لظهورها
وهي تكرار الشهادات او ثمراته على ما هو المشهور حمل الاصحاب زيادة على الايمان على
احدهما والله اعلم قال رحمه الله والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين
الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه شرعت شكرا لنعمة البدن الا انها انما صارت اصلا
بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكوة التي تعلقت باحد
ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت
قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق
في الصرف ثم الصوم قربة تتعلق بنعمة البدن ملحقة بالاصل لانه وسيلة الى الاصل لا يصير
قربة الا بواسطة النفس فهي دون الواسطتين الاولين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة
وسفر لا يتادى الا بافعال تقوم ببقاع معظمة فكانت دون الصوم لانه وسيلة اليه والعمرة
سنة ولحقه تابعة للحج ثم الجهاد شرع لاعلاء الدين فرض في الاصل لكن الواسطة فيها هي المقصودة
فصارت من فروض الكفاية الا يرى ان الواسطة كفر الكافر وذلك جنايته قائمة بالكافر مقصودة
بالرد والمحو والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك
اختص بالمساجد لما فرغ من اصل الايمان والملحق به شرع فيما هو اصل في الفروع وملحق به
وابتدا بالصلوة اما كونها فرعا للايمان فظاهر واما اصلا لابتناء التكليف بها على التكليف
بالايمان وكذلك عن غيرها من الفروع واما بعديتها فلما اشار اليه بقوله وهي عماد الدين قال
صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين
ووصف العماد بقوله الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه لانها تشتمل على جميع ظاهر البدن من
القيام والركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور القلب
وهذا لانها عبادة بدنية شرعت شكرا لنعمة البدن ونعمة البدن ظاهره كالاعضاء السليمة
وما يحصل بها من القلب من حالة الى حالة وباطنه كالقوى النفسانية المدركة للمعاني فشكر
كل شي بما يناسبه قوله الا انها استثنا منقطع اي لكن الصلوة لما صارت اصلا بواسطة
الكعبة كانت دون الايمان لكونه قربة بدونها ولعله جواب سوال تقريره ان لما كانت
الصلوة عبادة تشمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعا للايمان وهذا وجه عام في
فرعيتها خلاف ما ذكرنا فانه تختص بطريقة اصحابنا ثم بعد الصلوة الزكوة يعني انها من فروع

الايمان

الايمان وهي في المرتبة بعد الصلوة لانها تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال اذ الصلوة تعلقت
بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولان الصلوة صارت
قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا تستحق شيا وما كان كذلك فهو اقرب الى الاهدار فجعلت
كان لم يكن فصارت حسنا لمعنى في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير
الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه وما كان كذلك صار له جهة اعتبار فلم يهدر بالكلية
فصار ملحقا بالاول وفي هذا الوجه اشارة الى التنبيه الى وجه الفرعية والى نفي قول
الشافعي فانه قال له ضرب استحقاق في الصرف اليه وعندنا له استحقاق الملك حتى صار المال
بمنزلة المال المشترك بينه وبين الفقير وله ان ياخذ مقدار الزكوة منه اذا ظفر به ثم الصوم
بعدهما في الرتبة لانه قربة تتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل وهي الصلوة لانها وسيلة
الى الاصل لانه شرع لقهر النفس الامارة بالسوء ترويضا لها لاطاعة اقامة الصلوة فصار
متاخرا في الرتبة عما هو المقصود الاصلي وهذا ظاهر واما تاخره عن الزكوة فلانه لا يصير قربة
الا بواسطة النفس فهي دون الواسطتين الاولين يعني واسطة الصلوة التي هي الكعبة
وواسطة الزكوة التي هي الفقير لانها امارة بالسوء وذلك صفة القبح فيها فصارت كالكفر
في الكافر فكان كفر الكافر واسطة تمنع الجهاد عن الحاقه بما هو حسن لنفسه كما مر
كذلك النفس التي هي العدو ولكن الكفر منع الجهاد عن الالحاق لكون الكافر عدوا ظاهرا
يشتمل على هذا العدو الباطن والنفس في المؤمن ليست كذلك فلم يمنع عن الالحاق فعلى هذا
معنى قول الشيخ دون الواسطتين الاولين يعني في الاهدار فان احدهما واسطة الصلوة
مهدرة بالكلية وواسطة الزكوة من وجه ولم يجعل واسطة الصوم كذلك لكون قهر
النفس مقصودا ثوابا واليه الاشارة بقوله يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
ونحو ذلك مما ورد في ذلك واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت من جنس الجهاد ويذكر
بعد هذا بقليل ان واسطة الجهاد مقصودة لكنها ليست من نوعه والا لكان مانعا من
الالحاق كما في الجهاد فهكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام ليحصل الاستغنا عما وقع في الشروح
من الخبط والتصحيح ثم الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى زيارة
بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال تختص ببقاع معظمة فكانت دون الصوم لانها وسيلة
اليه لان السفر يضعف ميل النفس عن الشهوات فكان معينا على الصوم فان قيل يعني
هذا وسايط الحج جمادات لا تستحق شيا فكان كواسطة الصلوة فهلا اهدرت كهي فالجواب
انا قلنا من قهر النفس موجود في السفر وقد انضم الى ذلك تعظيم هذه الاماكن فاوجب
تاخيره والعمرة تابعة للحج فانها سنة واجبة اي قوية ثابتة وليست بفريضة كما قال
الشافعي رحمه الله لان افعالها من جنس افعال الحج وما ذكرنا من الوسيلة لا يوجب عددا ولهذا
لا يتكرر فرض الحج فعرفنا انها ليست بفريضة ثم الجهاد بعد هذه العبادات في الرتبة لانه
في الاصل شرع لاعلاء الدين بواسطة مقصودة لانها كفر الكافر وذلك جناية قائمة بالكافر
اختيارا وهي مقصودة بالرد والمحو فكانت معتبرة وسقط عن الالحاق بالصلوة واذا كانت
معتبرة وقد يحصل باقامة البعض صارت من فروض الكفاية حتى لو لم يحصل به كما في النفير
العام كان فرض عين كالصلوة والاعتكاف من التوابع لانه سنة شرع لادامة الصلوة
على مقدار الامكان بيانه ان العزيمة الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم
على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى من على عباده باسقاطها في بعض الاوقات ورضي بادا
في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة الصلوة اما بالاداء حقيقة او

بالاستظهار لها وله حكم الصلوة ولذلك اي ولان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد لانها
امكنة الصلوة ولما كان من التوابع اخره عن سائر العبادات قال رحمه الله والعبادة
التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية • المؤونة
تهمز ولا تهمز وهي فعولة وقال الفراء هي مفعلة من الاين وهو التعب والشدة وقيل
هو مفعلة من الاون وهو احد جانبي الخرج يقال خرج ذو اونين وهما كالعدلين لانه ثقل
على الانسان • قال الخليل لو كان مفعلة لكان مئينة كمعيشة ومانت القوم امانهم مانا
اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمز قال منتهم امونهم وانا في فلان ومات اي لم اكترث له
قاله الكسائي وما نحن فيه صدقة الفطر عبادة مشتملة على معنى المؤونة اما انها عبادة فلان
الشرع سماها صدقة وطهرة للصائم واعتبر صفة الغنى فيمن تجب عليه كما في الزكوة وشرط
النية في ادائها ولم يجوز الاداء من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه
لا يجوز كما لو زكى ماله وعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها بالوقت الى مصارف
الصدقات وذلك كله يدل على كونها عبادة ووجوبها بسبب راس الغير وكون الراس
فيها سببا لا بد له علامة ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى الاشارة بقوله صلى الله عليه
وسلم ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط
في سائر العبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال او مملوك كما
يؤدي عنهما الاب او الصبي او الجد او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة رحمه الله
وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا يجب في مالهما لان معنى
العبادة فيها راجح فلا يجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسنا وقالا
فيها معنى العبادة والمؤونة فباعتبار معنى الصدقة لا تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى
المؤونة تجب كالعشر فيثبت وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح وكان الشيخ اشار الى ذلك حيث
قال العبادة فيها معنى المؤنة ولم يقل صدقة الفطر فيها معنى العبادة والمؤونة او هي مشتملة
على معنيهما وكونه كالاسم واضحا لا بد له علامة كونه حقا لان وضوحه قد يكون بسبب اثره
الظاهر وان كان ضعيفا وان الاستحسان يكون قويا وان كان خفيا على ما مر والله اعلم
قال رحمه الله والمؤونة التي فيها معنى القربة هي العشر حتى لا يبتدأ على الكافر واجاز
محمد رحمه الله بقاءه على الكافر • المؤونة التي فيها معنى العبادة هي العشر اما ان معنى المؤونة
فلتعلقه بالارض فان سببه الارض النامية بحقيقة الخارج وباخراجه وصرفه الى الفقراء
تبقى الاراضي في ايدي ملاكها فيكون مؤونة لان المؤونة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك
الشيء ولا بقاء للعبادة ولان الارض سبب للعشر والعشر سبب لبقاء الارض لان الجهة
غير متحدة فان الارض سبب لوجود العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه
معنى العبادة فلتعلقه بالنماء وهو الخارج تحقيقا او باعتبار مصرفه وهو الفقير فاشبه
الزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع ولذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤونة
اصلا ومعنى العبادة تبعا واذا كان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر وان كان تبعا لان
الكافر ليس باهل لها بوجه واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر وسيذكر وجهه ان شاء الله
لا يقال ينبغي ان يكون الزكوة من هذا النوع لان فيها مؤونة المال قال صلى الله عليه وسلم حصنوا
اموالكم بالزكوة وفيها معنى القربة ايضا لان المؤونة ما يحتاج اليه للبقاء كالنفقة والزكوة
ليست سببا لبقاء المال والتحصين لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد يتلف بالحوائج
ومعنى التحصين اندفاع الغرق والحرق لانه سقى بعد الزكوة على المنظور فيه هو المعنى الاصلي

الزكوة

الذي هو المشروع والمعنى المشروع بعض المال بالتصدق الذي هو عبادة محضة فلا التخصيص
فكان التخصيص من غرائبه قال رحمه الله والخراج مؤونة فيها معنى العقوبة لان سببه
الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة فكل واحد منهما شرع مؤونة لحفظ الارض
وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه لانه لما تردد لا يجب بالشك ولم يبطل
به وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر • وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال
ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه واما الاسلام
فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه وعن محمد رحمه الله روايتان في صرف العشر الماخوذ من
الكافر كانه جعله خراجا في رواية والجواب عنه انه غير مشروع الا بشرط التضعيف
لكن التضعيف ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله • الخراج مؤونة فيها معنى العقوبة اما ان فيها معنى العقوبة فلما بينه
بقوله لان سببه اي سبب وضعه او سبب كونه مشروعا لا سبب وجوبه لانه الارض
النامية بالنماء التقديري كما مر في باب بيان اسباب الشرائع الاشتغال بالزراعة والا
بالزراعة سبب الذل في الشريعة فسببه سبب الذل وما كان سببه الذل فهو عقوبة
بالضرورة اما ان سببه الاشتغال بالزراعة فان الامام لو فتح بلدة ولم يسلم اهلها واشتغلوا
بالزراعة وضع على رؤوسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق
واما ان الاشتغال بالزراعة سبب الذل في الشريعة فلان النبي صلى الله عليه وسلم
حين راى الة الزراعة في دار قوم فقال ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ولان الاشتغال
بها عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة شوكة الكافرين
وذلك يؤدي الى الذل لا محالة واما انه مؤونة فلما بينه جامعا بينه وبين العشر بقوله
وكل واحد منهما شرع مؤونة لحفظ الارض وانزالها اي ما يحصل منها من ريع نزل وهو الزيادة
وبيانه ان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى يوم القيمة وسبب بقائه الارض النامية فان القوت
يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب مؤونة العبيد والدواب
وعمارتها وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يصونون الدار عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة ووجب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم ذابون عن حرم
الاسلام معنى كما قال صلى الله عليه وسلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم
صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤونة والعشر والخراج بعد ما كانا مؤونتين
جعل الشارع في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة
للكافرين وتحقيقه ان الشارع اوجب على الارض لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين نوعا
جعله متعلقا بحقيقة الخارج وجعل مصرفه مصرف العبادة وسماه عشرا ونوعا جعله
متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه خراجا لان عمار الارض على نوعين
مسلم وكافر والعبادة اليق بالمسلمين والعقوبة بالكفار فجعل لكل نوع ما يليق به على
مقتضى حكمته • قال القاضي في الاسرار الخراج في الارض اصل لانه كان قبل الاسلام لكن
الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف الزكوة ليصير نوع قربة
كرامة للمسلمين وفيه نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي لانه اما خراج مقاسمة
او توظيف وكلاهما حكم من احكام شرعنا فالاولى ما ذكرنا ولذلك اي ولكون الخراج متضمنا
معنى العقوبة والذل لا يبتدأ به على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او فتحت عنوة
لم يوضع الخراج عليهم وجاز بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم

الكافر يؤخذ منه الخراج لأنه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لا يجب بالشك على المسلم ولم
يبطل به وكذلك أي وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى لو ملك
الذمي أرضا عشرية تبقى عشرية لأن العشر مؤونة كالخراج فيكون الكافر أهلا له باعتبار
المؤونة لا يقال إن المؤمن في أداء العشر يصرفه إلى الفقراء ثوابا والكافر ليس بأهل له لأن
معنى القربة فيه تابع فأمكن إبقاؤه على الكافر بلا معنى قربة في أدائه كما في النفقات
ولأن العشر يجب ويصرف إلى مصارف الخراج لصدقات بني تغلب بخلاف ابتداء الإيجاب
إذ الكفر مانع لما فيه من معنى الكرامة مع إمكان وضع الخراج كما أن الإسلام مانع من وضع
الخراج فأما بعد ما صارت عشرية يستقيم إيجابه على الكافر فلا تصير خراجية بالكفر
كالخراجية لا تصير عشرية بالإسلام والحاصل أن ما صار وظيفة للأرض لا يتغير بتغير
المالك وقال أبو حنيفة رحمه الله تنقلب خراجية لأن معنى العبادة لا يقبل السقوط
من العشر لأن العشر عرف بوصف العبادة فإذا سقط عنه لم يبق عشرا إلا أن المشروع
بوصف لا يبقى بدونه وإذا سقط أحدهما وجب الآخر وكان تسميته الخراج أولى من العشر
بخلاف الخراج يبقى على المسلم لأنه من أهل أن يؤخذ عنه مؤونة مالية بلا ثواب كنفقة
ذاته وما يجب صرفه من الجعالات عند الحاجة وقال أبو يوسف رحمه الله يجب
تضعيفه لأن الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة القربة لا تنفك عن العشر
ابتداء ولا بقاء لما مر أن العشر عرف بصفة القربة فلم يحتمل السقوط عنه بخلاف الإسلام
فإنه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فيجوز بقاء الخراج على المسلم وإن كان
فيه عقوبة وتحقيقه أن الإسلام ينافي العقوبة من وجه لما أنه سبب العزة قال
الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا ينافيها من وجه لأنه شرع في حقه الحدود
والقصاص وهي عقوبات محضة فيجوز أن لا يثبت في حق المسلم ما فيه معنى العقوبة ابتداء
نظرا إلى أحد الوجهين ويثبت بقاء نظرا إلى الوجه الآخر فإن البقاء أسهل من الابتداء ولقائل
أن يقول هذا الدليل غير مطابق للمدلول لأن المدلول تضعيف العشر والدليل يدل
على إبقاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن أن يجاب عنه بأن الدعوى عدم بقاء العشر
لأنه هو المتنازع فيه والدليل يدل على ذلك وأما التضعيف فثابت باعتبار أن
المأخوذ من المسلم إذا أخذ من الكافر يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وما يمر به
الذمي على العاشر ثم عن محمد في صرف العشر الباقي على الكافر روايتان ففي رواية السير
يوضع موضع الصدقة لأن حق الفقراء تعلق به كتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية
وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لأن ما صار لله عبادة يصرف إلى الفقراء
ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من
أهل الذمة فكأنه جعله خراجا في رواية والجواب لأبي حنيفة رحمه الله عما ذكر أن
العشر غير مشروع في حق الكافر إلا بشرط التضعيف فلا يمكن إيجاب عشر واحد عليه وهذا
جواب لمحمد قوله ولكن التضعيف جواب أبي يوسف ومعناه أن التضعيف ضرورة
صير إليه على خلاف القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم عند تعذر إيجاب الجزية والخراج
خوفا من الفتنة فإن بني تغلب كانوا ذا سعة ومنعة حتى روي أنهم كانوا أربعين ألفا
فأخذوا منهم المضاعف خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا علينا فأما غيرهم
من الكفار فليسوا بمنزلتهم فلا يصار إلى التضعيف مع إمكان إيجاب الأصل وهو الخراج
فثبت أن الصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله قال رحمه الله وأما الحق القائم بنفسه

فخمس الغنائم والمعادن حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على أن الجهاد حقه وصار المصاب
به له لكنه تعالى أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا أداؤه طاعة
له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان أخذه وقسمته فلهذا جوزنا صرف
الخمس إلى من استحق أربعة أخماسه بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات ولهذا
حل الخمس لبني هاشم لأنه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الأوساخ غير أنا جعلنا النصرة
علة للاستحقاق ولأنها من الأفعال والطاعات فكانت أولى بالكرامة وإنما زاد
بالأربعة أخماس فأما قرابة النبي عليه السلام فخلقة وليكون صيانة لها عن أعواض
الدنيا أصلا ولم يجز أن تكون النصرة وصفا تثبت به القرابة علة لما سبق في باب
الترجيح أن ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولأنها تخالف جنس القرابة فلم يصلح وصفا
لها وعلى هذا مسائل أصحابنا في أن الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالأخذ مقصودا
ويبتنى عليه مسائل لا تحصى وأما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والآداب الحق القائم
بنفسه هو الثابت بذاته من غير تعلق بذمة عبد ومن غير أن يكون له سبب يجب باعتباره
على العبد أداؤه طاعة مثل الزكاة وغيرها وهو خمس الغنائم جمع مغنم وهو الغنيمة أي ما أخذ
المسلمون من أموال الكفار والمعادن جمع معدن وهو ما خلق الله في الأرض من الذهب
والفضة سمي به لأن الناس يقومون به صيفا وشتاء من عدن بالمكان أقام به هو حق وجب
لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على أن الجهاد حقه لأنه إعزاز دينه فصار المصاب به له كله
قال الله تعالى قل الأنفال لله والرسول وذكر الرسول لبيان أن التنفيذ من المسلمين
له لكن الله تعالى أثبت للغانمين أربعة أخماس المصاب بطريق المنة عليهم من غير أن يستوجبوا
بالجهاد لأن العبد يفعله لمولاه لا يستحق عليه شيئا وإذا كان كذلك لم يكن خمس المصاب
حقا لزمنا أداؤه طاعة له بل هو استبقاه لنفسه وأمر بصرفه إلى من سماهم في كتابه
فتولى السلطان أخذه وقسمته لأنه نائب الشرع ولهذا أي ولأنه حق ثابت بنفسه و
لم يجب طاعة جوزنا صرف خمس الغنائم إلى من استحق أربعة أخماسه وكذا خمس المعادن
إلى الواجد عند حاجته بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات كالكفارات
وصدقة الفطر فإنها لا يجوز صرفها إلى نفسه بعد الإيفاء ولهذا أي ولأنه لا يلزمنا
أداؤه طاعة حل الخمس أي خمس الخمس لبني هاشم لأنه على ما قلنا من تحقيق أنه قائم بنفسه لم يصر
من الأوساخ لأن صيرورة المال دنسا بكونه آلة الأداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام
التي هي كالدرن في البدن فيصير خبيثا كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب
فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف الزكاة لكنا جعلنا النصرة علة الاستحقاق في بني
هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة وفائدة
الخلاف تظهر في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا سقط بوفاة النبي عليه السلام لانتهاء
العلة وهي النصرة كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم لانتهاء علته وهي ضعف الإسلام إلا
أن عند الكرخي من مشايخنا سقط عونه في حق أغنيائهم لا فقرائهم وهو مختار القاضي في
الأسرار وعند الطحاوي سقط في حق الكل وعند الشافعي رحمه الله لا يسقط لبقاء القرابة
فيقسم الخمس عندنا على ثلاثة أسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل ويدخل
فيهم من اتصف بهذه الصفة من ذوي القربى في الأصح وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم سقط
بموته عليه السلام كسهم ذوي القربى وعند الشافعي رحمه الله يقسم على خمسة أسهم كما في حياة
النبي عليه السلام وسهم الإمام يصرف إلى مصارف الأربع وسهم ذوي القربى يقسم بين بني هاشم

وبني المطلب دون غيرهم • احتج الشافعي بقوله تعالى ولذي القربى في المراد به قرابة الرسول
عليه السلام عند اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة فيكون ما اخذ الاستحقاق علة كما
في السارق والزاني وبقوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة ايدي الناس
وعوضكم بخمس الخمس وسمي حقهم فيه عوضا عن حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا
علة عوضها ولنا ان العلة هي النصرة لما روي انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى •
بينهم جبير بن بني هاشم بن عبد مناف وبني المطلب بن عبد مناف فجاء عثمان وهو من بني
عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا انا لا ننكر •
فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب الى سواء في النسب
فما بال اعطيتهم وحرمتنا فقال صلى الله عليه وسلم انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية
والاسلام وشبك بين اصابعه علل صلى الله عليه وسلم بالنصرة وقد انقطعت بوفاته
عليه السلام فبطل الاستحقاق والحديث مشهور يجوز تقييد اطلاق الكتاب به فان •
سهم ذوي القربى عندنا كان يستحق بعد وفاته صلى الله عليه وسلم مقسوم بين بني هاشم
وبني المطلب دون غيرهم بنا عليه قوله لانها من الافعال دليل معقول على ان علة
الاستحقاق النصرة دون القرابة بيانه ان سهم ذوي القربى كرامة لهم والنصرة من •
الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة اولى منها الى غيرها
اما نصرة النبي عليه السلام طاعة وظاهرة واما ان اضافة الكرامة الى الطاعة اولى
فلان المناسبة بين الحكم والسبب لا بد منها وبالنصرة يثبت الغلبة على الكفار وتحصيل •
المغانم فالاضافة اليها اولى ولقائل ان يقول لا نسلم ان النصرة في الجاهلية طاعة لان الكفر
ينافيها ولئن سلم فالاسلم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها لما ثبت الاستحقاق للنساء
والولدان لعدم النصرة ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة في الجاهلية ليست بطاعة
ولهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعني في الجاهلية من الافعال وفي الاسلام من
الطاعات ولكنها كانت مقدمة للطاعة فامكن ان يعد طاعة • وعن الثاني بان المراد
بها نصرة الاجتماع معه في الشعب والوادي لا نصرة القتال وكان ذلك متحققا منهم اسنادا
اليها قوله لن يزالوا معي وقصته ان قريشا ارادوا ان يقتلوا بني هاشم وبنوا
المطلب بالذب عنه فنصبوا العداوة وكتبوا له صحيفة تعاقدوا فيها على قطع الرحم
من بني هاشم وبني المطلب على ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم ولا يخالطوهم حتى يسلموا النبي
صلى الله عليه وسلم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبا
باسفل مكة بني هاشم وبني المطلب غير ابي لهب فانه دخل عقد قريش فحصنوا بالشعب
ثلث سنين فقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان
من ذكر الجور والقطيعة والرحم وترك ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله
عليه وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا الى الناس •
ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش جئناكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف
فاجابوه فقال ان ابن اخي اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة
فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة رحم وترك ما كان من ذكر الله فان كان صادقا
نزعتم عن سوء رايكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فقالت جماعة من قريش
اليه فاحضرت الصحيفة ونشرت فاذا هي كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم فعلموا انهم كانوا ظالمين
فمزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب فذلك معنى قوله لن يزالوا معي في الجاهلية •

والاسلام

والاسلام قوله واعتبار ابناء الاربعة الخماس دليل اخر على علية النصرة فان الاربعة الاخماس •
تستحق بالنصرة حتى ان من دخل تاجرا لا يستحق ومن دخل غازيا يستحق وان لم يقاتل لانه دخل على •
قصد النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه والفرع ههنا وهو الخمس منصوص عليه بقوله
ولذي القربى فان كان النص على اطلاقه بطل القياس وهو ظاهر للمعارضة بين النص •
والقياس وان كان معينا فكذلك لانه لا فائدة في التعليل في التعليل على موافقة النص •
والجواب انا اختار الثاني ولا نسلم انه لا فائدة فيه بل فائدته التاكيد على معنى ان •
النص لو لم يكن ثابتا كان الحكم ثابتا بالتعليل كما تقدم وهذا على اختيار مشايخ سمرقند •
رحمهم الله قوله فاما قرابة النبي فخلفه جواب للشافعي يعني ليس لها تاثير في الخمس لان
تحصيله بالنصرة لا بالقرابة وقوله لتكون صيانة عطف على الدليل اي جعلنا
النصرة علة لاستحقاق الخمس لكذا ولصيانة القرابة عن اعواض الدنيا اصلا فان درجة
القرابة اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا حتى لم يجعل سببا لاستحقاق الارث
فان قرابته لم يرث عنه فثبت ان جعل النصرة علة اولى قوله ولم يجز ان تكون النصرة
وصفا جواب عما للخصم ان يقول بطريق تغيير المدعي انا لا نجعل وصف النصرة هدرا بل •
نجعله متمما لعلية القرابة ومرجحا على القرابة بالنصرة كالعدالة في الشاهد والثابت
في الوصف الملائم والنماء في النصاب فان بهذه الاوصاف يتم هذه الاسباب علة ثم
يترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا لبني هاشم وبني المطلب لا لغيرهم •
فقال الشيخ لا يمكن ذلك لما مر ان ما يصلح ان يكون علة لا يصلح مرجحا وقد ثبت صلاحيتها
علة لما ذكرنا قوله ولانه دليل اخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة تخالف جنس •
القرابة ذاتا لان القرابة خلقة لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل كامر وايضا فان القرابة سبب
ايجاب الصلة في مال القريب لا في غيره والنصرة سبب ايجاب الصلة في مال الغير •
واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا لها للترجيح كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا يصلح
الاخوة والزوجية وصفا مرجحا لقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان يجعل النصرة •
والقرابة كل واحد منهما علة على حدة فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا لم
يصلح وصفا للقرابة ولا كل واحد علة كانت العلة النصرة لما بينا ويجوز ان يكون هذا
لما قال بعض مشايخنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقربى وبين النبي صلى الله عليه وسلم
ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما
تابعا للاخر وقد عدم احدهما وهو النصرة لعدم وفاته عليه السلام فلا يبقى الحكم فقال
الشيخ لما صلحت النصرة علة بنفسها لا تصلح شطر لكون القرابة علة لما سبق ان ما يصلح
علة لا يصلح مرجحا لانه لا يصلح تابعا لعلة اخرى فلان لا يصلح جزءا للعلة اولى قيل والاول
اظهر لان قوله ولا بعدا للاسلام هذا الوجه ولعل هذا الوجه لو ضم الى الاول كان احسن •
لان الوجه الاول يبطل ان يكون وصفا مرجحا للعلة وذلك لا يستلزم ان لا يكون جزء
العلة فلم يبق الاقسام حاصرة واذا ضم اليه الثاني حتى يتبين ان القرابة لا يناسب ان تكون
علة ولا يصلح النصرة ان تكون صفة متممة ولا جزءا للعلة تعين ان تكون هي العلة والجواب
عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نسلم ان القربى
مشتق من القرابة لجواز ان يكون نفسه مصدرا وعن تمسكهم بالخبر ان اطلاق التعويض مجازي
باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر مال اخر كما سمي بيع الحر بيعا بحكم الصورة ولو كان

بطريق التعويض لما استحقه بنو المطلب لعدم حرمة الصدقة عليهم وذكر في الاسرار ان علماءنا
رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلاثة اسهم لليتامى
والمساكين وابن السبيل من غير انكار احد عليهم ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا
مسائل اصحابنا فيما اذا اى على ان الغنائم من الله خالصا لا بدلا عن الجهاد الذى هو
خالص حقه وليس بشيء لاستكراهه تداخل الاقسام والاولى ان يقال على ان الخمس حق قائم
بنفسه لانه مصاب بالجهاد ومبني عليه بنيت مسائل اصحابنا في ان الغنيمة تملك عند
تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي رحمه الله تملك بنفس الاخذ لان الاستيلاء
على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح فالاستيلاء عليه يكون سبب الملك اما
الاول فكالاصطياد والاحتشاش والاحتطاب واما الثاني فلجواز اخذه منهم بالربو
والقمار ونحو ذلك ما لم يكن خيانة وقد تم الاستيلاء بالاخذ بعد استقرار الهزيمة حتى
ان انكاره لا يجوز فان قيل الاستيلاء باليد ولا يد فوقهم في دار الحرب لعدهم على الاسترداد
فالجواب ان ذلك لا يمنع كون الشيء في يد من احرزه بدليل انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم
ومتى لم تمنع دارهم زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء ولنا ان نقول بموجب العلة وهو ان
نقول سلمنا ان الاستيلاء على المال المباح يفيد الملك ولكن لا يعدم هنا لان تملك
الغانم ليس من جنس تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء
في الاستحقاق واذا لم يكن منه لا يكون الاستيلاء سبب الملك فيه فلا بد من سبب اخر غير
الاستيلاء والجهاد ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا لانه لكونه عبادة
تستلزم الخلوص لله تعالى وليس مما يقصد به المال خالصا لله لتردده بين كونه لله وبين
كونه سببا للملك فيجب تجريده عن ان يقصد به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله
بقهر اعدائه وذلك لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم في الذب كشخص واحد كالمسلمين
فلا بد من اتصال القهر بالكل باقصى ما يتصور وهو بالاحراز بدارنا وحينئذ يكون الجهاد
اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل جزاء معجلا قال الله تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا
والمراد به الغنائم ولانا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم فلو لم يثبت الملك للمجاهدين كانت
سائبة وذلك لا يجوز فثبت الملك فيه بالجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا واذا ثبت هذا بني
عليه عدم جواز قسمة الغنائم في دار الحرب وان من مات بعد استقرار الهزيمة قبل الاحراز
لم يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بعد الاستقرار شاركهم في الغنيمة
وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوائد وهي القسم الثالث من العبادات فنوافل العبادات
سميت كذلك لانها شرعت مكملات للشرائع زيادة عليها فلا تكون مقصودة
قال رحمه الله واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود واما القاصرة فتسميتها
اجزية مثل حرمان الميراث بالقتل ولذلك لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
بخلاف البالغ الخاطئ لانه مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر
فلم يلزمه القاصر ولا الكامل العقوبات الكاملة التامة في كونها عقوبة هي
ما اتصل بها الى البدن الظاهر كحد الزنا والسرقة وحد الشرب مثل انما كانت كاملة
لانها وجبت بجنايات لا تشوبها معنى الاباحة فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وفيه نظر لان حرمان الميراث بالقتل وجب
بجناية لا تشوبها اباحة وليس بعقوبة كاملة والجواب ان امثال ذلك لا يصح في التسمية
فكم من شيء لم يسم باسم لمعنى وان كان موجودا في غيره وتذكر واما العقوبات القاصرة

وهي العقوبة الثالثة التي لا يتصل بها الى البدن الظاهر فنسميه اجزية فرقا بينهما فان الجزاء يطلق على
ما هو عقوبة لغة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا فالمقصود معنى العقوبة سميت جزاء اذ يطلق اسم
العقوبة ينطلق على الكامل منها قيل المراد من الجمع الواحد لانه ليس من هذا الجنس الا حرمان
الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث عقوبة قاصرة خالص حق الله
اما كونه عقوبة فلانه غرم في حق القاتل لجنايته وفي الغرم معنى العقوبة واما قصوره فلما
ذكرنا انه لا يتصل به الى الظاهر بدنه واما كونه خالص حق الله تعالى فلان ما يجب لغير الله بالتعدي
يجب لمن وقع التعدي عليه لا الغرم وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه
وما لا يجب لغير الله وهو واجب يجب لله ضرورة فثبت انه وجب جزاء لله تعالى جزاء على ارتكاب
ما حرمه كالحدود قيل قوله مثل حرمان خبر مبتدأ محذوف ولو قيل كمثل كان احسن والظاهر
خلافه لانه قطع للاستيناف وما اقتضاه اما في جوابه من الفاء فقد اخذ في تسميتها
اجزية ولذلك اي ولان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطا
لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير لان التقصير يستدعي حظر الاحالة والحظر يثبت
بالخطاب ولا خطاب في حقه فلا يوصف فعله بالحظر ولا تقصير بخلاف الخاطئ فانه مخاطب
والخطاء جائز المواخذة لوقوعه من نوع تقصير فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر للتقصير في التثبت
كما تعلقت به الكفارة وللقائل ان يقول لو استلزم الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف
بالتقصير لما حرم بالارتداد واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب ان الحرمان به
ليس جزاء بل باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق قال رحمه
الله وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه
جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص لما ذكر ان القتل سبب لحرمان
الميراث كان لواهم ان يتوهم ان لا فرق بين المباشرة والتسبب كما ذهب اليه الشافعي متمسكا
بانه قتل بغير حق كالخطأ ولهذا وجبت به الدية فذكر هذا البحث ردا لذلك فقال حافر البئر
في غير ملكه وواضع الحجر على قارعة الطريق وسائق الدابة وقائدها اذا تسبب لهذه
الاشياء في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان ثبت جزاء المباشرة المحظورة لقوله
صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وهذا ليس بقاتل بل هو مباشر شرط
القتل او تسبب اليه فلا يتعلق به عقوبة والدية بدل المحل ولا فرق بين المباشر هو
والمسبب في ذلك والمباشرة اتصال الفعل الى المحل على وجه يحدث منه التلف كالجرح
والضرب والتسبيب ان يتصل اثر الفعل بغيره لا حقيقة فعله فيتلف به كالحفر والسوق
قال رحمه الله والحقوق الدائرة هي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء وفيها
معنى العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم تجب مبتداة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ومع
ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب
غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا لا تجب على المسبب الذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزية
والشافعي جعلها من ضمان المتلف وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية ولذلك
الكفارات كلها ولهذا لم تجب على الكافر لما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا
وعبادة اداء حتى تسقط بالشبهة على مثال الحدود وقلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض
وتسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر وتسقط
بشبهة القضاء ظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده لشبهة في الرؤية خلافا للشافعي فانه
الحقها بسائر الكفارات الا انا ابتنا ما قلنا استدلالا بقول النبي عليه السلام من افطر



في رمضان سقوط الفعل بنا على الظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولانا وجدنا الصوم حقا
لله تعالى خالصا تدعوا الطباع الى الجناية عليه فاستدعى زاجرا لكن لم يكن حقا مسلما كما
صار زاجرا لوجنايه بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة وتستوفى عبادة كالحدود لان اقا
السلطان عبادة ولم نجد ما يجب عبادة وتستوفى عقوبة فصار الاول اولى ولهذا قلنا بتداخل
الكفارات في الفطر • الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة هي الكفارات اما ان فيها معنى
العبادة فباعتبار الاداء لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة او فان
ادائها يجب بطريق العبادة فانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى
جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبة على نفسه بل فوض الى
الائمة وتستوفى منه جبرا واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب الا اجزية على افعال توجد
من العباد ولم تجب مبتداه كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها
معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة عندنا الا انه بعد ما تبين ان فيها معنى العبادة
والعقوبة فلا يخلوا اما ان يكونا سيا وبين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا
لانه لو كان راجحا لما لزم على المعذور واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العقوبة
يمتنع وجوبها بسبب العذر فان المعذور لا يستحق العقوبة واما بطلان اللازم فلوجوبها
والناسي والمكره والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد او حلق الراس وكذا لا يكون متساويا اذ لو كان
لما لزم على المذكورين واللازم باطل لما مر فالملزوم مثله اما الملازمة فلان جهة العقوبة
تمنع وجهة العبادة لا تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يجب بالشك وفيه يعقوله عندنا الاحتمال
ان يكون جهة العقوبة راجحة عند الشافعي فانه اوجبها على قاتل العمد وصاحب
الغموس **قوله** وهي مع ذلك اي الكفارة مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل العبد
فلا يكون جهة العقوبة مهدرة وان كانت مغلوبة ولهذا راعينا في ايجابها صفة الفعل
الموجب لها من كونه دائرا بين الحظر والاباحة فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان
السبب غير موصوف بشيء من الاباحة فلم يوجد سبب جهة العبادة وكذا على المسبب الذي
قلنا وهو حافر البير وواضع الحجر ولا على الصبي لانها من الاجزية وهي تترتب على المباشرة •
ولم توجد لعدم سبب جهة العقوبة والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف
كالغرامة فاراد وجوبها على وجوب الدية او القصاص فقال لان في المحل حقين حق الله من حيث
الاستعباد وحق العبد فنجبر حق الله بالكفارة كما نجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع
بينهما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو
كالصيد المملوك في الحرم واذا كان كذلك تجب بالتسبيب والمباشرة وعلى الصبي والمجنون
كالدية وفي كلام شمس الائمة ما يدل على ان كل موضع يجب الكفارة فيه يفوت حق الشرع عما شرع
الصيد فكان وجوبها ضمانا لذلك الفائت كوجوب سجدتي السهو ضمانا للنقصان المتمكن في الصلوة
ويمكن ان يكون الضمير في قوله جعلها راجعا الى الكفارات فكان موافقا لكلام شمس الائمة
وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله لان تفويت حقه لا يوجب الضمان
جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران والله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان
المتلف لما تعددت الكفارات بتعدد الافعال مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان المتلف الواحد لا يستلزم تعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجماعة
في الصيد الواحد في الاحرام اذا تعددت تعدد الجزاء لانها بمقابلة الفعل بخلاف الدية •
فانها في مقابلة المحل كما في صيد الحرم والاستدلال بالاية فاسد لان القران في النظم

لا يوجب القران

لا يوجب القران في الحكم وكذلك الكفارات كلها اي مثل كفارة القتل في ان جهة العبادة فيها
راجحة ولهذا لم يجب شيء منها على الكافر لانه غير اهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يصح ظهاره
الذي عندنا **قوله** ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة
فيها غالبة ويجوز ان يكون من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها راجحة
حتى لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود
فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت او اكل كذلك ثم تبين خلافه
لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بالجماع بعذر المرض والسفر لا يوجب الكفارة بالاجماع
فعلم انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف باعتبار الحال حتى
تجب بالخطا في باب القتل فعرفنا ان في سائر الكفارات معنى العبادة مقصود اذ به
يحصل التكفير لان العبادة ماحية للسيئة وساترة لها ومعنى العقوبة تابع وفي كفارة
الفطر معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع بدليل عدم وجوبها في موضع
لا احتياج فيه الى الزاجر كما ذكرنا • فان قيل في كلام الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال في باب
الاستثناء انها عقوبة وجوبا وعبادة اداء وذلك لا يستقيم لان سائر الكفارات كذلك
والثاني استدل على رجحان العقوبة فيها بسقوطها في موضع الشبهة وسقوطها في موضع الشبهة
مبني على رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور • فالجواب عن الاول انه قدم العقوبة
في كفارة الفطر والتقديم يفيد الاهتمام وذلك يشير الى ان جهة العقوبة فيها راجحة وعن
الثاني بان سقوطها في موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة كقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا فانما اطعمك
الله وسقاك فالتفريع منا على ذلك فلا دور • فان قيل فعلى هذا لا فائدة في بيان رجحان
العبادة او العقوبة قلنا لا نسلم بل الفائدة بيان الحكمة في ورود النصوص على ذلك الوجه
فان الشارع عليم بمقادير الجنايات المرتب عليها الكفارة حكيم بانزال النصوص على الوجه
الذي يسترها او يمحوها ويستدركه وفائدة اخرى ان لقائل ان يقول لو كانت جهة العقوبة
راجحة حتى سقطت لشبهة الاباحة لسقط عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان الملك
مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة كسقوط الحد عمن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع فان قيام
الملك الذي هو مبيح اورث شبهة الاباحة • والجواب ان هذه مغالطة لان المعتبر شبهة
تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية ومحل الجناية الصوم لا المنكوح والطعام لانه لا اباحة للافطار في
رمضان كمن قتل بسيف مملوك له شخصا او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف
وطي الجارية التي هي اخته من الرضاع لان محل الجناية هنا البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح
شبهة مسقطة للحد **قوله** وقلنا تسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة يصلح
ان يكون من فوائد بيان رجحان جهة العقوبة فانها سقطت فيها بالشبهة • وصورة المسالة
رجل جامع امراته في نهار رمضان عمدا لزمهما الكفارة فحاضت ومرض الرجل حتى ابيح الافطار
في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا • وقال ابن ابي ليلى والشافعي في قول تجب الكفارة
عليهما ولا تسقط بالعذر [illegible] لوجوب السبب وعدم احتمال معنى الجناية •
كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى ثم تزوجها فانه لا يسقط الحدود وقلنا قد ثبت ان جهة العقوبة
فيها راجحة وما هو كذلك يسقط بالشبهة والمرض والحيض يورثان الشبهة لانهما يوثران في استحقاق
الصوم باباحة الافطار عند اعتراضهما وزوال الاستحقاق لا يجري لثبوته نصا كما لو اتلف من ادائه
والكفارة لا تجب الا بفطر يوم مستحق حتى لا تجب بفطر النفل وقضيته [illegible] عدم احتمال معنى الجناية

بخلاف ما لو سافر في اخر النهار بعد الافطار لان السفر لا يزيل الا شيئا وان الصائم لو نسي فاكل
له الافطار فلا يمكن ان السفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله
فلا يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما فكا
ن من قبل صاحب الحق فيجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر يسقط عنه
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وفي ظاهر الرواية لا يسقط لانه من صنع العباد لا من
قبل صاحب الحق ولذلك قوله ويسقط بالسفر الحادث وصورته رجل اصبح صائما ثم سافر
لا يباح له الافطار بالاتفاق فان افطر ليس عليه الكفارة عندنا وعند الشافعي عليه الكفارة
لان هذا الخروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة كالخروج الى ما دون السفر • والجواب
انا لا نسلم ان هذا الخروج غير مبيح بل هو مبيح بالنص الا انا لم نعمل به لدليل اخر اولى منه وهو الاداء
في اول النهار فانه يقتضي وجوب الصوم بالنص وهو مما لا يتجزى فكان العمل به اولى لما مر
ان الاخذ بالعزيمة اولى فبقي السفر المبيح في نفسه مؤثرا في اثبات الشبهة فيسقط به الكفا
رة بخلاف ما دون السفر لانه غير مبيح واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على السفر عما اذا اعترض
السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة • قوله • ويسقط بشبهة القضا • صورته رجل
راى هلال رمضان وحده والسما مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده
او لفسقه وجب عليه الصوم الا عند عطا ابن ابي رباح لظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وبانه قد راه
حقيقة فلزمه الصوم فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان العلم بكون
هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان ولهذا اوجب عليه الصوم حتى اثم
بتركه فيتكامل الجناية بالافطار وجهل غيره بكونه من رمضان لا يصير شبهة في حقه لان
موجب الجهل لا يعدو محله كما لو شرب الخمر جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض يجب
الحد على العالم لا الجاهل وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه ولنا ان القاضي لما رد شهادته
وحكم بانه من شعبان بدليل شرعي وهو تهمة الكذب والغلط في رؤيته لاستوا الكل في النظر
والقضا نفذ حكمه ظاهرا ولو نفذ ظاهرا او باطنا ابيح له الفطر فاذا نفذ ظاهرا اورث
شبهة الاباحة فيسقط به الكفارة • فان قيل هذا ليس قضا بل هو فتوى لانه من باب
العبادات والفتوى بكونه من شعبان لا يصير شبهة بدليل ان القاضي لا يقضي بشي بل يمتنع من
القضا والامتناع عن القضا ليس قضا ولئن سلم انه قضا فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه
لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وقضاؤه باطل كما لو رجع احد شهود الزنا بعد الرجم لم يلزمه
حد القذف والقضا بكون الرجل زانيا قائم ولم يصر شبهة في درء الحد عنه لان في زعمه ان القضاء
باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضا لانه لو ثبت صدقه بان كانت متغيمة فشهد وحده
او جا من القرى وهو عدل يلزم على القاضي القضا ويصير من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم
وتجب الكفارة بالافطار ويحل اجال الديون وينزل الطلاق والعتاق بمجي رمضان فلما لم
يرد شهادته بقي من شعبان فتبين انه مما يدخل تحت القضا • قوله • والامتناع عن القضا
ليس بقضا ليس بشي لان الامتناع عن قبول الشهادة للتهمة قضا برد الشهادة فلو عدل
القاضي فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانه لما رده صار ذلك قضا ببطلانه كذا ههنا
قوله • القضا لا يصير شبهة في حقه ايضا غير سديد لان القضا من حجج الشرع اذ القاضي
نائب الشرع ولهذا لا يضمن اذا اخطا فيصلح شبهة هنا بالحجة وان لم يكن معمولا في زعمه لا يخرجه
عن كونه شبهة كما لو شهدوا بالقصاص فقضى القاضي ان يقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم

ثم جا المشهود

ثم جا المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضا وان كان عند
الولي انه محق بيقين وظاهر السنة بالجر دليل اخر على ثبوت الشبهة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
صومكم يوم تصومون اي وقت صومكم فان ظاهره يقتضي ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في
حق كل واحد لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه قد راى فهذا يقتضي وجوب
الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة كما بقي
ظاهر قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة في سقوط الحد عن الاب لو وطي جارية الابن
وان كان المعمول به قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين •
لا يقال هذا الحديث منسوخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله عليه السلام
صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك ووجوب الصوم مما يحتاط
فيه بعد المعارضة عملنا بالدليل الموجب له احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة كذلك
لان هذه الكفارة مما يحتاط في درئها • فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
متعرض لوجوب الصوم لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه
بدليل انه يروى بنصب يوم على الظرف وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا يكون معارضا
للحديث الاخر فلا يصلح شبهة • اجيب بان حمله عليه يؤدي الى الغا كلام صاحب الشرع اذ
لا يخفى على احد ان وجود الصوم في يوم يوجد ولا يليق ان يقول ذهابكم غدا يوم تذهبون وانما
يوم ليس على الظرف للصوم بل بعامل مضمر هو خبر المبتدأ تقديره وقت صومكم واقع او ثابت
يوم تصومون • قوله • لشبهة في الرؤية يتعلق بشبهة القضا وهو في الحقيقة جواب
عما قال الخصم العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل بدليله ولا دليل فوق العيان فقال
بالقضا يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرئي وعدم رؤية سائر الناس
يوجب التخييل ولا يمكن دفع هذا التخييل فلهذا لو تشكك المتشكك لتشكك والانسان
لا يتشكك فيما عاينه لكن الشرع لم يعتبر هذه الشبهة لتعذر الاحتراز عنها فاذا رد القاضي شهادته
اعتبرت هذه الشبهة لتوثرها لانها تسقط بالشبهات بخلاف مسيلة الخمر لان العلم بها غير مشتبه
ولا يستبعد ان يعرف الخمر البعض دون البعض لعدم التجربة فلا يورث جهل البعض في علمه فاما
هنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية واعتبار الخلل يصلح شبهة
قوله • خلافا للشافعي يتعلق بقوله ما خلا كفارة الفطر فان الشافعي الحق كفارة الفطر بسائر
الكفارات في انها لا تسقط بالشبهة والا ضمان فيما تلف من حق الله بجنايته الا انا اثبتنا انها
ترجح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمعقول • اما النص فقوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم
قيد الافطار بالعمد لتكامل معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزاء عقوبة اما الاولى فلفظ
العمد واما الثانية فكما في غيرها من الجنايات الكاملة فان اجزيتها عقوبات واما الاجماع
فلانه لا خلاف لاحد في عدم وجوبه على الخاطئ • قيل كان الشيخ اراد بالخاطئ من جامع على ظن
ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن حتى لا يصح الاستدلال
اما لو اراد به من سبق الما والطعام حلقه بلا قصد فلا يخلو الاستدلال عن ضعف اذ عند
الخصم لا يفسد به فلا يتصور وجوب الكفارة وامتناعها بالخطا لعدم الفساد لا للخطا فلا
يتم الالزام واما المعقول فلانا وجدنا الصوم حقا لله تعالى خالصا تدعو الطباع الى الجناية
عليه وما كان كذلك يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلانه ظهر في الشرع صيانة هذا الحق بجزاء بينة متقدمة مع وجود ما طرا عليه من انما

من غير تأثير في اعدامها وجعل الركن المعدوم موجودا في حق الناسي فاستدعى زاجرا يمنع عن الجناية على
الصيانة عن الابطال والكفارة صالحة لذلك فعرف انه بطريق الزجر والعقوبة **قوله**
لكنها لم يكن جواب دخل يقرره تعلى ما ذكرت يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب
ان الصوم لما لم يكن حقا مسلما تاما وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه
جناية فتمكن فيه شبهة الاباحة وتعذر ايجاب العقوبة المحضة فاوجبنا الزاجر بالوصفين
وهما العقوبة والعبادة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب والعبادة في الاداء دون عكسه
لانا وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود فان اقامتها من السلطان عبادة حتى
يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب عبادة ويستوفى عقوبة فكان الاول
اولى **قوله** ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة
قلنا يتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان بلا تكفير لزمه كفارة واحدة ولو افطر في رمضان
ولم يكفر عن الجناية الاولى فكذلك يلزمه كفارة واحدة عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا
وروي عن محمد رحمه الله انه يلزمه كفارتان وقال الشافعي رحمه الله يلزم لكل فطر كفارة كما
لو ظاهر مرارا الا ان التداخل من خصائص العقوبات المحضة والكفارات ليست لذلك
والجواب ان اختصاصه بالمحضة ممنوع ولئن سلمنا لجوازه فيه باعتبار معنى الدرء فان
هذه الكفارة خصت بالسقوط بالشبهة لرجحان معنى العقوبة وهو دليل على ان التداخل فيها
الدرء وان التداخل من بابه كما في الحدود فانها لو وجبت في المرة الثانية خلت عن الزجر لحصوله
بالمرة الاولى ففي المرة الثانية لم يوجد الزجر وفيها معنى شبهة العدم فلا وجه لايجابها كما في
الحدود ولهذا لو كفر للاولى حتى لزمه كفارة اخرى لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان
في الثانية فائدة كما في الحدود وعلى هذا لم ينعقد عن المرة الاولى سببا لوجوبها والله اعلم
قال رحمه الله وحقوق العباد الخالصة اكثر من ان تحصى والمشتمل عليهما وحق الله غالب حد القذف
والذي يغلب فيه حق العبد القصاص واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى وهذا
مما يطول به الكتاب اي حقوق العباد الخالصة كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها اكثر من ان تحصى والمشتمل عليهما اي
على حق الله وحق العبد وحق الله غالب حد القذف اما اشتماله على الحقين فبالاجماع ولانه شرع
لدفع العار عن المقذوف وذلك يدل على حق العبد وزاجرا وذلك يدل على حق الله والاحكام
تشهد بذلك فتعلقها عليها اما ما يدل على انه حق الله فتنصيفه بالرق فان من المتنصف
من العقوبات الزاجرة ما يكون لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم انقلابه مالا عند
السقوط وما يدل على انه حق العبد فاشتراط الدعوى فيه لقبول الشهادة وعدم البطلان
بالتقادم ووجوبه على المستأمن وعدم قبول الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي بعلم
نفسه ولا يشكل بالسرقة فانها خالص حق الله والدعوى شرط فيها لان الدعوى في السرقة
دعوى المال لا دعوى الحد قصدا ولهذا تثبت بدعوى من له اليد المالكة كالمودع والمستعير
بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد قصدا واما ان حق الله فيه غالب فلذلك
عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه ويجري فيه
التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد
وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل وفي التعدد
لو قذف محصنا واحدا مرارا او بزنا واحد لا يجب الا حد واحد وان قذفه بزنيات مختلفة ففي قول
يتعدد الحد وفي قول لا يجب الا حد واحد وهو الاصح ولو قذف جماعة بكلمة واحدة بان قال انتم
زناة ففي القديم لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل ولو قذف كل واحد
بكلمة يجب لكل حد كامل احتج الشافعي بان سببه تناول عرض العبد وهو حقه لقوله صلى الله
عليه وسلم ايعجز احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على
عبادك والمدح لا يستحق الا على التصدق بما هو حقه وكذلك المقصود منه دفع العار عن المقذوف
وهو ايضا حقه واذا كان سبب الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص
واعتضد بما ذكرنا من الاحكام التي تدل على كونه حق العبد واجاب عن التفويض الى الامام
بان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه لان الضرب يختلف شدة وخفة فيجوز ان يزيد على
الحد المشروع لفرط غيظه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو
حز الرقبة والاختلاف في ذلك فوض الى العبد ولنا انه قد ثبت اشتماله على حق الله وحق العبد
ولله في حق عبده حق وحينئذ لا شك في غلبة حق الله والتمسك بالحديث ضعيف لانه اراد
ان لا يطالبهم بموجب الجناية لا حقيقة التصدق وفي القصاص غلبة حق العبد مع حق الله
كذلك فانه تعالى ندب الى العفو وما كان حقه تعالى او غلب فيه حقه ليس للعبد فيه العفو
والاحكام المذكورة مع ما يدل على حق الله دليل اشتماله على الحقين لا على غلبة احدهما وجوابه
عن التفويض الى الامام غير سديد لان التفاوت امر متوهم والتوهم لا يمنع صاحب الحق عن
استيفائه لتوهم السراية في القصاص وما اشتمل على الحقين وحق العبد غالب القصاص
والاحكام تشهد عليه اما على اشتماله حق الله فلانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة
وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من
كل وجه لما كان كذلك كالدية واجزية الافعال تجب حقا لله واما اشتماله على حق العبد فانه
فلان وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وهذا
يوجب تفويض استيفائه الى الولي واما على رجحان حق العبد فصحة الاعتياض عنه بالمال
صلحا ولا خلاف للخصم ان القصاص مشتمل على الحقين وحق العبد غالب وثبت ذلك بجعل
العفو مندوبا اليه بقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له فانه ترغيب في العفو كما في
قوله فاجره على الله وما هو خالص حق الله او حقه فيه غالب لا يكون ذلك وبكونه منبئا
عن المماثلة بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص ينبئ عن المماثلة
وذلك يدل على كونه جزاء المحل وتصحيح الصلح بقوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف
واما على حد قطاع الطريق قطعا كان او قتلا فخالص حق الله عندنا كالقطع في السرقة
والرجم في الزنا ولهذا لا يتوجه على المستأمن وقال الشافعي رحمه الله القتل فيه
مشتمل على الحقين لان فيه معنى الحد حتى لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي
ومعنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل وما كان كذلك فهو قصاص ومعنى القصاص فيه
غالب عنده في اصح القولين لان القتل معصوم في غير حالة المحاربة ويجب القصاص بقتله
ففي المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالبا وحق العبد فيه غالب وحقه مقدم على
حق الله فلو قتل حر عبدا او مسلم ذميا او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب عليه الدية لورثته
وان مات يؤخذ الدية من تركته ولنا ان القتل والقطع فيه حد واحد لان الله تعالى جعل
هذا الفعل محاربة الله ورسوله وسماه جزاء بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
واجزية الافعال انما تقع فيما هو خالص حقه تعالى بخلاف القصاص فانه واجب بطريق المساواة
وفيه معنى المقابلة بالمحل **قوله** لا يستحق الا بالقتل ممنوع فان سببه المحاربة كما دل عليه
النص الا انها متنوعة فالقطع جزاء المحاربة الناقصة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة

بالفعل لاجزاء الفعل وهذا اي بيان ما ذكرنا من مسئلة قطاع الطريق وتحقيقه او جميع ما تقدم
من استعمال الحقيقة وترجيح احدهما مما يطول به الكتاب قال رحمه الله وهذه المسئلة
كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك في الايمان ولا اصله التصديق والاقرار على ما فسرنا ثم صار
الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين ايمانا في
حق الصغير خلفا عن ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه
ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير
ادخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه الحقوق خلفا عن تبعية الابوين
المذكوره كلها تنقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام اليهما اولا في الايمان كما مر ان اصله
التصديق والاقرار على ما بين كيفيته ثم صار الاقرار اصلا مستقلا حالا لكونه خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا كما قلنا في المكره على الايمان من الحكم بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عند
زوال الاكراه يصير مرتدا وانما ذكر هذا بعد بيانه مرة تمهيدا لذكر الخلف المذكور بعده
وهو اداء احد الابوين فانه صار ايمانا في حق الصغير خلفا عن ادائه بنفسه لعجزه وقصور
عقله وكذلك صار اداء احد الابوين ايمانا في حق المعتوه والمجنون لقصور عقلهما قوله
لا يعتبر ذلك يمكن ان يكون فصلا لانه صفة لخلفا اي صار اداء احد الابوين خلفا لا يعتبر
مع اداء الصغير فيكون صفة مقررة كما في قولهم امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون حالا لانه
ويكون حالا مؤكدة باعتبار المبتدأ والخبر باعتبار ان صيرورته خلفا متقرر عند اهل
العلم فصار كالحالة الاسمية في الدوام والثبوت ويمكن ان يكون تقديره فانه لا يعتبر
وترك دليل الترتيب اعتمادا على فهم السامع كما في قولهم قم يدعوك وهذا اوجه لخلوه عن
ضعف التاليف ووضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه لاختصاصه بحكم
عجيب وهو جعل الايمان القائم بالابوين ثابتا للصغير وفيه اشارة الى نفي قول الشافعي فانه
اذا كان خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا لاصله وهو اداء الصغير بنفسه بخلاف المجنون فان
اداءه بنفسه لا يخرجه عن التبعية لصدوره لا عن عقله والمعتوه كالصبي لانه ناقص العقل
مثله ثم صار تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير
ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه حتى ان الصبي اذا وقع في سهم
رجل من الجند ومات في دار الحرب يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية فان قيل
ظاهر كلام الشيخ يدل على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين وذلك
يؤدي الى ان يكون الخلف خلف وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس محمولا على ظاهره بل المراد
ان كل واحد خلف عن اداء الصغير بنفسه لكن البعض مقدم على البعض كابن الميت فانه خلف
عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلفا عن الميت لا عن ابيه وكالفدية في الصوم
فانه خلف عن اداء الصوم لا خلف عن القضاء ولكن جعله خلف الخلف مجازا لتعاقبهما
لخلف الخلف ورد بانه لا ضرورة في العدول عن الظاهر لجواز ان يكون الشيء الواحد
خلفا من وجه واصلا من وجه وفيه نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن
ومن سلم ذلك لا يسعه ان يقول بجواز كون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه هو
قال رحمه الله وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف
عنه لكن هذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي خلف ضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض
بتيمم واحد وقال في الاناء من حجر وطاهر في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا
لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الاناءين

لا تجري

لا تجري لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض اي كما ان في الايمان التصديق
والاقرار على اصل وفي البواقي خلف فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه
اي عن الطهارة على تاويل الوضوء وهذا بالاتفاق لكن هذا الخلف عندنا مطلق ليس بضروري
وقال الشافعي رحمه الله هو خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة لاسقاط الفرض عن الذمة
مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدر الضرورة وبعد الفراغ من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز اداء فرض اخر به
كالمستحاضة ولم يعتبره قبل دخول الوقت كما في المستحاضة وقال في الاناءين من حجر وطاهر في السفر
يعني في موضع لا قدرة على ماء اخر سواه ان التحري في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا
لعدم الضرورة بامكان وصوله الى الماء الطاهر بالتحري فانه دليل معتبر في الشرع حالة العجز
كما في القبلة فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر واحتج على هذا الاصل بان
التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء يعود الحدث السابق من جنابة
او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع لعاد بحدث جديد كالمستحاضة ينتقض وضوءها
بالفراغ او بذهاب الوقت وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت لها الصلوة
مع الحدث للضرورة فكذا هذا وقلنا ان التيمم خلف مطلق في حالة العجز عن الماء باتفاق اصحابنا
وتفسير اطلاقه انه لا يتقيد بصلوة ولا بوقت يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء ويثبت به
اباحة الصلوة لحصول الطهارة كالماء ويدل على ذلك النقل والعقل اما الاول فقوله عليه
السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء جعل التراب طهور المسلم عند فقد الماء
مطلقا والتقييد مبطل للاطلاق واما الثاني فلان للخلف حكم الاصل فيما كان حكمه بحكم
الاصل يعمل عمله اما الاول فكما في الصوم في الكفارات فان له حكم الاعتاق وكالاشهر في
العدة فان لها حكم القروء وكالصوم في المتعة فان له حكم الهدي واما الثاني فلان الخليفة
لاباحة ما حرم عمله عمل طهارة والاباحة بالاصل بواسطة رفع الحدث فلو لم يرتفع الحدث
بالخلف لا تثبت الاباحة فان فرضنا خلفا لم يكن خلفا هذا خلف واذا ثبت ذلك جاز
اداء الصلوات به ولا يجوز التحري في الاناءين لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز
ثابت بالتعارض والله اعلم قال رحمه الله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد وزفر بين التيمم والوضوء ويبتنى عليه مسئلة
امامة المتيمم للمتوضئ لما ذكر ان الخليفة مطلقة عند اصحابنا ولو كانوا مختلفين في
انها بين الماء والتراب او الوضوء والتيمم استدرك فقال لكن الخلافة بين الماء والتراب
في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وبين التيمم والوضوء في قول محمد وزفر احتجا
بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا وكانت الخلافة بينهما لا بين التراب والماء واحتج ابو حنيفة وابو
يوسف بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بالصعيد بقوله تعالى فلم
تجدوا ماء فدل ان الخليفة بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي يئسن من
المحيض الاية فكان الاشهر خلفا عن الحيض لا عن التربص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا
بدليل بخلافه ولم يوجد فان قيل قد وجد ذلك لان التراب غير طهور حقيقة بل هو ملوث
فلا يكون خلفا عن الطهور بالطبع فالجواب ان الشرع لا ينظر الى صفة الخلف وانما ينظر
الى صفة الاصل وقد مر ذلك في بحث حرمة المصاهرة على انه معارض فان التراب اذا كان
ملوثا كان التيمم تلويثا في الحقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا عن الطهارة ولقائل ان يقول

قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم
عند عدم الماء فهو ثابت بعبارته وكل واحد من الوضوء والتيمم ومن الماء والتراب مدلول عليه
باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم
المرجح والجواب عنه انه لما كان كذلك محتملا في بيان الخليفة وقد لحقه بيان بقوله صلى
الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر سنين رواه احمد وابو داود فكان
ما ذهب اليه ابو يوسف ويبتنى على هذا الاختلاف مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ فعندهما
يجوز امامة المتيمم وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن
الماء في حصول الطهارة صارت الخليفة بين الالتين وثبت الطهارة بهما لا على طريق
فكان شرط الصلوة وهو حصول الطهارة موجودا في حقهما على السوا فيجوز بنا احدهما
على الاخر كالماسح مع الغاسل وعند محمد لا يجوز وهو قول علي رضي الله عنه لان عند
محمد لما كان التيمم خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما سوا فلا يبنى صاحب
الاصل على صاحب الخلف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وعند زفر يجوز اقتدا
المتوضئ بالمتيمم وان كان المتوضي قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف لان قدرته
على الماء لا يعتبر حاله في حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه حتى
جازت صلوته وليس بشرط في حق المقتدي فلا يمنع صحة البنا قلنا لما قدر المقتدي
على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام فتفسد صلوة الامام في زعمه فلم يجز
اقتداؤه كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريه وان كانت صلوة الامام صحيحة في
نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لعدم طهارته في حق المقتدي وان كانت صحيحة
في حق الامام هكذا نقل قول زفر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب ولكن سياق
كلام الشيخ يدل على ان قوله مثل قول محمد في عدم جواز الاقتدا فلعله ظفر برواية
اخرى عنه مثل قول محمد **قال** رحمه الله وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب
عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلاة حتى ان من تيمم لجنازة وصلى ثم جي باخرى لم
يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف واعاد عند محمد بنا على ما قلنا وهذا مما يستقصى في مبسوط
اصحابنا الظاهر ان هذا جواب عن سوال مقدر تقديره قد علم ان التراب خلف عن الماء ومن
شرط الخلف عدم ثبوت الاصل وقد جوزتم التيمم مع وجود الماء في صلوة الجنازة وصلوة
العيد فاذا جوزتموه فلا يكون هذا خلفا وتقرير الجواب ان الخلف وهو التراب قد يكون خلفا
ضروريا عند القدرة على الماء اي عند وجود الماء اذا خيف فوت الصلوة صلوة لا قضا
لها كصلوة الجنازة وصلوة العيد فان الطهارة بالماء شرعت لادراك الصلوة فاذا خاف
الرجل الفوت اصلا صار عادما للماء في حق هذه الصلوة فابيح له التيمم كما لو خاف العطش
بخلاف ساير الصلوة فانها تفوت الى بدل وهذا منقول عن ابن عباس في صلوة الجنازة
وعن ابن عمر رضي الله عنهم في صلوة العيد ولقائل ان يقول على هذا التقرير لا فرق بين هذا
التيمم وتيمم اخر فكل واحد منهما ثابت لادراك الصلوة فما وجه جعله ضروريا والجواب
ان عادم الماء حقيقة هو من يكون عادما في حق جميع الصلوات وهذا لو تيمم للوقتية لا يجوز
فدل على ان جوازه ضروري واذا كان ضروريا فلو تيمم لجنازة فصلى ثم جي باخرى فان لم
يكن بينهما وقت يتمكن من الوضوء فيه لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء
الضرورة وعند محمد يعيده لان تيممه الاول لحاجة الصلوة على الجنازة الاولى وقد حصل
مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت له حاجة اخرى فيلزمه ان يتيمم وان لم يجد بينهما وقتا

تعيدا وما تعيد على التيمم لان خلافته ضرورية وقد انتهت الضرورة واليه اشير في نوادر المبسوط
والثاني لم يجز التيمم لهما كما في الجمعة وساير الصلوات لان التيمم طهارة شرعت عند عدم الماء
مع وجوده لا يكون مشروعا وهذا اي بيان هذه المسائل يستقصى في مبسوط اصحابنا او بيان
الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل اصلا وخلفا انما يعرف بتمامه في
مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضا خلف
عن الادا فيما شرع له القضا واحجاج الغير خلف عن حج نفسه عند العجز والكفارة خلف عن البر
وكذا في ادا القيمة في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها معنى الخلفية وكذا في المثليات
في حقوق العباد **قال** رحمه الله وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك ان الخلافة
لا تثبت الا بالنص او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للاصل ثم يصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل البر في الغموس لما لم يحتمل
الوجود لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السما وساير الابدال فانها لم
تشرع الا عند احتمال وجود الاصل والمسائل على هذا الاصل اكثر من ان تحصى وقد سبق بعضها
ثم اسلم في اخر وقت الصلوة اراد ان الاستقصا انما يكون في المباسطة وانما غرضنا في هذا
الكتاب الاشارة الى الاصل وهو ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص والمراد ان الخلف
انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور
فانها قد تثبت بالاشارة كما اشرنا اليه في مسئلة خلفية التيمم وقد يكون بالدلالة كما في خلفية
التيمم لصلوة العيد والجنازة فان التيمم لما شرع لادراك الصلوة في وقتها والتيمم لهما في معنى
ذلك الحكم ولكن لما ذكرنا الدلالة دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة واقتصر
عن الاقتضا لقلته ثم شرط الخلف عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب
منعقدا للاصل فيصح الخلف بالعجز الحالي كما قلنا ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة
الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء بكرامة ثم بالعجز الحالي انتقل الحكم الى التيمم
فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا تثبت الخلفية مثل البر في اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود
لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السما فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لاحتمال
وجود المس فكانت موجبة للكفارة وكذلك ساير الابدال كالمسح على الخف والتيمم والفدية
وغيرها فانها لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل ومسائل اصحابنا على هذا الاصل كثيرة
وقد سبق بيان بعضها فيمن اسلم في اخر الوقت حيث يوجب عليه الصلوة لاحتمال الادا في ذلك
الجزء ثم يصير الى الخلف وهو القضا بالعجز الحالي ونوقض هذا الاصل بوجوب قضا الصوم على
الحائض مع عدم شرعية الاصل في حقها واجيب بان قضا الصوم على الحائض ثبت بالنص على
خلاف القياس وهو قول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي الصيام الى اخره وقد قيل في فقه ذلك
ان اشتراط الطهارة عن الحيض في الصيام على خلاف القياس لعدم اشتراط الطهارة فيه عن
الجنابة والحدث فصار كان الاصل يحتمل من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها في الادا دون القضا
تقليلا لما كان على خلاف القياس بخلاف اشتراط الطهارة في الصلوة فانه موافق للقياس
لاشتراطها فيها عن الحدثين فيؤثر اشتراطها عن الحيض في الادا والقضا جميعا وقد ذكر وجه
اخر باعتبار الحرج وعدمه والله اعلم **قال** رحمه الله ولهذا قال ابو يوسف ومحمد
في الشهود بالقصاص اذا رجعا وقد قتل المشهود عليه فاختار الولي تضمين الشهود انهم يرجعون
على الولي لان سبب الملك قد وجد وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك
في الشرع غير مستحيل مثل مس السما فعمل في بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في

غاصب المدبر من الغاصب اذا مات المدبر عند الثاني او ابق ان الاول اذا ضمن يرجع به على الثاني وان لم
يملك المدبر وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة
على المكاتب ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك قد وجد والاصل محل الملك فاذا لم يثبت
الملك قام البدل مقامه واما ابو حنيفة فقد قال ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب
والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدية واذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود
ايضا بخلاف شهود الخطا فانهم اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا رجعوا لانهم لا يضمنون
بالاتلاف لكنهم اوجبوا للولي فاذا ضمنوا صار الولي متلفا عليهم لان المضمون له المال
وهو محل للملك • والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع
اصلا ولا محل ولا ينعقد السبب له فيبطل الخلف ولان الخلف يخلف الاصل والاصل هو الدم
المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذا خلفه
وفي المدبر الاصل مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذا بدله • اي ولان الخلف يثبت عند احتمال
وجود الاصل • قال ابو يوسف ومحمد اذا شهد رجلان على رجل بقتل عمد وقتله الولي ثم
جاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار ان شاء ضمنهما وان شاء ضمن القاتل فاذا اختار تضمين
الشهود فلهم ان يرجعوا على الولي لان سبب ملك المشهود به وهو التعدي بالشهادة الكاذبة
مع الضمان اي وجوبه او ادائه قد وجد والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع غير محتمل
التمليك فان الشرع لو ورد بتملك الدم ما استحاله العقل فصار في الامكان العقلي كمسائل السماء
فكان ضمانهما انعقد سببا للملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم
ورود الشرع به حقيقة فعمل السبب في بدل المضمون وهو الدية كما في غاصب المدبر من
الغاصب اذا مات عند الثاني او ابق ان الاول اذا ضمن يرجع بما ضمن على الثاني وان لم يملك
الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر محل
للملك فان الشرع لو ورد به لما استحاله العقل فينعقد السبب موجبا للملك على ان يعمل في
بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني ويرجع به وكذلك اي كغاصب المدبر
من الغاصب شهود الكتابة وهو اذا شهدوا على انه كاتب عبده بالف الى سنة فقضي بذلك
ثم رجعوا والعبد يساوي ذلك او اكثر يضمنون قيمته لحيلولتهم بين المولى ومالية عبده بشهادتهم
فكانوا بمنزلة الغاصب ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومه وان لم يملكوا رقبته لان
المكاتب لا يقبل النقل كالمدبر لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي في الضمان قد وجد والاصل
محل الملك لما مر فاذا لم يثبت الملك لقيام المانع وهو التدبير في الكتابة قام البدل وهو القيمة
في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل وانما يرجعون ببدل لا القيمة لان العبد يستحق
العتق على المولى باداء البدل وانهم قاموا مقام المولى في قبض البدل حين ضمنوا قيمته فلا
يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك • واما ابو حنيفة فقد قال
ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة وهما اي المتلف
بالتسبيب والمتلف بالمباشرة او المتلف حكما والمتلف حقيقة سواء في ضمان الدية لان الدية
بدل المحل وبدل المحل يتعدد بتعدد فواته اما الاول فظاهر واما الثاني فلئلا يجتمع البدلان فاذا
فات المحل باي وجه كان وجب البدل ولان الولي يخير بين تضمين الشهود والولي وذلك يدل
على التساوي واذا كانا متساويين فلو اختار تضمين المباشر لا يرجع على الشهود لنفي الاتفاق
فكذا اذا اختار تضمين الشهود لان كل واحد منهما ضامن بجنايته ومن ضمن بجناية نفسه لا يتمكن له
الرجوع على غيره قوله بخلاف شهود الخطا جواب عما يقال لو كان المباشر والمسبب

متساويين

متساويين في ضمان الدية لم يرجع شهود الخطا اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حيا واللازم باطل
لان لهم ولاية الرجوع على الاخذ وهو المشهود له فقال لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم
تلف لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا للولي المشهود بقتله خطا من المال على المشهود عليه فاذا
ضمنوا ذلك صار الولي متلفا عليهم فيملكونه بالضمان لان المضمون هو المال وهو قابل للملك
بسائر الاسباب فكذا بهذا السبب وحاصل الجواب امران احدهما عدم تسليم علة
التساوي وهي الاتلاف والثاني وجود قابلية التملك • والجواب عن قولهما ان الاصل
محتمل للملك بان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا يعني لا نسلم ذلك فانه غير
مشروع اصلا لا في الماضي لعدم شرعيته في وقت من الاوقات ولا في الحال لانه اجمعت
الامة عليه ولا في الاستقبال لان الشرع باحتمال الوحي وقد انقطع ولا ينعقد السبب
موجبا للاصل بوجه كما في العوض فيبطل الخلف قوله ولان الخلف على الاصل •
يجوز ان يكون يحكي الاصل يجوز ان يكون سندا للمنع ونقويه لا نسلم ذلك لان الخلف يحكي
الاصل اي يشابهه ويثبت على هذا الوجه الذي يثبت الاصل به لانه يثبت بالسبب الذي
يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص
نفسه لو صار به ملكا كان غير مضمون بالاتلاف سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل
انسان من عليه القصاص او شهد الشهود بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان
على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاما اذا كان
التلف للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يملكه الا حقيقة
واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية ويجوز ان يكون معارضة وتقريرها
ان يقال ما ذكرتم ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك وان دل على ما ذكرتم ولكن عندنا ما
ينفيه وهو ان الخلف يحكي الاصل الى اخره على ما قرر قوله وفي المدبر جواب عن
قياسهما صورة النزاع على صورة غصب المدبر ووجهه ان الاصل في المدبر والمكاتب وهو
الرقبة متى كان مملوكا مضمون لا محالة فكذا بدله ومعناه ان ملك الرقبة اذا كان ثابتا
في محل فاتلافه يوجب ضمان خلفه فكذا اذا انعقد السبب موجبا ولم يعمل لعارض التدبير في
الكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر والبدل في الكتابة فيكون لهم ولاية
الرجوع ولم يذكر المكاتب لان حكمه يعرف من المدبر قال رحمه الله واما القسم الثاني
فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب فانه يذكر ويراد به الطريق
قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال
الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات يريد ابوابها • ومنه قول زهير
ولو نال اسباب السماء بسلم ويذكر ويراد به الحبل • قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء
اي بحبل الى السقف ومعنى ذلك واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء وهو في الشريعة عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل اليه فالمعنى في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك
سالك طريقا الى مصر يلغه من ذلك الطريق لا به لكن عنده • لما وقع من الاحكام شرع في بيان
ما يتعلق به الاحكام وهو القسم الثاني من جملة ما بنيت عليه الحجج السابقة وانه اربعة اقسام الا
السبب والعلة والشرط والعلامة وقد قيل في وجه الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو من ان
يكون مؤثرا في اثبات الحكم او لا والاول هو العلة والثاني اما ان يكون الحكم يوجد عنده او لا •
فالاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم او لا والاول هو العلامة والثاني
هو السبب والسبب يذكر ويراد به الطريق • قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا

أي أتيناه من كل شيء أراده من أسباب كل شيء أي ما يتوصل به إليه من العلم والقدرة والآلة أي أعطيناه من كل شيء أراده طريقًا موصلًا إلى المقصود من علم وقدرة وآلة
وقد يراد به الباب ٭ قال الله تعالى في قال فرعون يا هامان ابن لي صرحًا لعلي أبلغ الأسباب
أسباب السموات أي أبوابها قاله السدي وعلى هذا المعنى ورد قول زهير رحمه الله عليه
٭ ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ٭ ولو نال أسباب السماء بسلم ٭ أي من خاف الموت واحترز
الأسباب الموصلة إليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لا محالة ولو نال أسباب السماء بسلم
ويذكر ويراد به الحبل ٭ قال الله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء أي بحبل إلى السقف ومعنى
الكل راجع إلى أمر واحد وهو ما يكون طريقًا إلى الشيء يتوصل به إليه فإن الباب موصل إلى البيت
والحبل إلى السماء ومعناه في عرف أهل الشرع ما يكون طريقًا إلى الشيء من سلكه وصل إليه
في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك فإن الوقت سبب للصلوة أي طريق يتوصل بسلوكه
أي بالوجود فيه عن خلل يكون من العوارض إلى أداء الصلوة لا بنفس الوجود على ذلك الوجه ولا
الشهر لرمضان وأما البيت فهو سبب الحج أي طريق يتوصل بالوصول إليه إلى أداء الحج لا بنفس
الوصول بل بفعله كمن سلك طريقًا إلى مصر بلغه من ذلك الطريق لا به بل بمشيه ولا يخلو في
وهمك أن ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المشترك لأن ذلك ليس بمراد من لفظ واحد وإنما
اللفظان يراد بهما بحسب المواضع معنى واحد يليق به لا غير وإنما حمل الشيخ على ذلك إرادة
الاختصار وضيق العبارة على ما لا يخفى على المتأمل وعلى هذا يكون كلام الشيخ بيانًا لا تعريفًا للسبب
سببًا وسقط عنه اعتراض من قال إن كلامه غير جامع لجميع أقسام السبب **قال** رحمه
الله وأما العلة فإنها في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلًا وكل وصف
حل بمحل فصار به المحل معلولًا وتغير به حاله معًا فهو علة كالجرح بالمجروح وما أشبه ذلك وفي
الشرع عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص وما أشبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله عز
وجل ولكن إيجابه لما كان غيبًا نسب الوجوب إلى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل
صاحب الشرع إياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة وهذا كأفعال العباد من
الطاعات ليست بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت
المنسوبة إليها بفضله وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر من هذا الوجه فأما أن يجعل الفعل
كما قالت الجبرية أو موجبة بأنفسها كما قالت القدرية فلا فكذلك حال العلل وقد أجمع الفقهاء
على أن الشاهد بعلة الحكم إذا رجع تنسب إليه الإيجاب حتى صار ضامنًا ٭ القسم الثاني هو
العلة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلًا وأورد عليه بأن الشخص
إذا ولد مريضًا يسمى عليلًا والمرض فيه علة مع أنه غير مغير لوصف الصحة ٭ وأجيب بأنه
سمي عليلًا بالنظر إلى الأصل إذ الأصل في المولود الصحة وسمي الوصف المؤثر علة لتغير حال
المنصوص إلى العموم وكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولًا وتغير به حاله معًا معًا فهو علة
كالجرح بالمجروح والقطع والانقطاع والهدم والانهدام وأشار بقوله معًا معًا إلى أن العلة
وإن كانت متقدمة على المعلول بالذات فهي مقارنة له في الوجود كحركة الإصبع مع حركة
الخاتم وهي في الشرع عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت
واحترز بقوله يضاف إليه وجوب الحكم عن الشرط من حيث إنه يوجد عنده لا أنه يجب
به وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط أيضًا وقيل من التعليقات
فإن الحكم يثبت فيها بطريق الانقلاب لا ابتداء لأن المراد بالوجوب ابتداء أن يثبت بلا واسطة
وهذه الأشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوصفية

التي جعلها

التي جعلها الشارع عللًا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما أشبه ذلك والعلل المستنبطة
بالاجتهاد كالأوصاف المؤثرة في الأقيسة **قوله** لكن علل الشرع استدراك من قوله يضاف إليه
وجوب الحكم أي الحكم وإن أضيف إلى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها فإنها موجودة قبل ورود
الشرع ولم تكن موجبة لهذه الأحكام بخلاف العقلية فإنها موجبة بأنفسها إذ لا يتصور الكسر
بدون الانكسار وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى ولكن إيجابه لما كان غيبًا عن العباد لعجزهم عن
دركه شرع العلل ونسب الوجوب إليها فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع
إياها ولذلك في حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة وهذا الذي ذكرنا أن العلل غير موجبة
بذواتها بل بجعل الله مثل أفعال العباد من الطاعات فإنها ليست موجبة للثواب
بموجبها لأن العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئًا إلا أن الله تعالى بفضله جعلها موجبة
للثواب ٭ **قال** الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فصارت نسبة الثواب إلى الأفعال
بفضل الله تعالى يوضحه قوله صلى الله عليه وسلم ينشر يوم القيمة ثلث دواوين ديوان
النعم وديوان الأعمال أي الطاعات وديوان المعاصي فيه فيقابل ديوان النعم بديوان
الأعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك العقاب أي المذكور
في النصوص مضاف إلى الكفر من هذا الوجه وهو أنه ليس بموجب العقاب بذاته بل
بجعل الله إياه سببًا كما في الطاعات ٭ قال العلامة حميد الدين هذا تفريع إلى مذهب
الأشعري فإن عنده أن العفو عن الكفر جائز عقلًا وإن ورد السمع بخلافه وأما على أصل
أهل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فإن عندهم أن الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره
وترك تعذيبه ليس بحكمة لذا ذكره الشيخ أبو منصور في التأويلات ٭ وأجيب بأن
الكفر وإن كان سببًا بنفسه عقلًا إلا أنه ليس سببًا لذاته للعقوبات المنصوص
عليها بل ذلك بالشرع لأن العقل لا يهتدي إليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض
الكفار دون بعض فأما أن يجعل الأفعال لغوًا كما قالت الجبرية فإنهم لم يعتبروا أفعال
العباد أصلًا وجعلوها اضطرارية كحركات المرتعش أو موجبة بأنفسها كما قالت
القدرية فإنهم جعلوا العباد خالقة لأفعالهم فيكون سببًا للثواب والعقاب
بنفسه فيستحق العبد الثواب والعقاب بفعله فلا أي فلا يصلح أن يكون فكذلك
حال العلل أي لا تكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا تهدر بل يكون موجبة
بجعل الله إياها كذلك ثم استدل الشيخ بدلالة الإجماع على أن العلل غير مهدرة بقوله
وقد أجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم كما إذا شهد على طلاق امرأته قبل الوطي
أو إعتاق عبده فقضى القاضي بوقوعهما وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ضمنا
نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لأنهما أثبتا علة التلف فكان التلف مضافًا إليهما
مع أن الشهادة علة العلة فأولى أن يضاف إلى حقيقة العلة **قال** رحمه الله
وأما الشرط فتفسيره في اللغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة ومنه
الشروط للصكوك ومنه الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق به
الوجود دون الوجوب من حيث لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود
أشبه العلل فسمي شرطًا وقد يقام مقام العلل على ما يبين إن شاء الله تعالى وأما العلامة
فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة فكان دون
الشرط لهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة ينقسم في حق الحكم ٭ الشرط
في اللغة هو العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه

والمراد وجوب
ح

الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة ومنه الشرطي بالسكون
والحركة لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا تفارقه في اغلب احواله فكان لازمًا ومنه شرط
الحجام وهو مصدر شرط الحاجم لبشرط لان بفعله يحصل في الحجام علامة لازمة قيل وكانه
قيد باللازمة للتمييز بينه وبين العلامة وفيه نظر لانه ادعى اللغة وحينئذ لا يجوز
تقييده بشيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجوب علامة من حيث تعلق به
الوجود لشبه العلل فسمي شرطا كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود
الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد
يقام الشرط مقام العلل على ما بين في باب تقسيم الشروط ان شاء الله واما العلامة
فهي الامارة لغة كالميل والمنارة للمسجد وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق
به وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند وجودها فحسب كالتكبيرات في
الصلوة اعلام على الانتقال والاذان علم للصلوة والتلبية للحج فكان دون الشرط
وهذا الذي ذكرنا من المعاني اللغوية والشرعية هو تفسير هذه الجملة اي بيان حقيقة
السبب والعلة والشرط والعلامة وكل ضرب منها منقسم في حق الحكم والابواب
الاتية لبيان اقسامها قال رحمه الله باب تقسيم السبب
وقد مر قبل هذا ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب وجوب
الادا والسبب اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمي به مجازا وسبب له
شبهة العلل وسبب هو في معنى العلة • قد مر في باب بيان اسباب الشرائع ان وجوب
الاحكام اي نفس الوجوب متعلق باسبابها وانما يتعلق بالخطاب وجوب الادا والسبب
اقسام اربعة في حق الحكم وقيد بذلك لان اسباب الاشيا كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس
باعتبار الحقيقة وكذلك اقسام العلة والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل
السبب المجازي قسما وهو الذي يشبه العلل قسما اخر وهو يقتضي ان يكون غير القسم
الاول وليس كذلك ولا باعتبار الجهات لما قيل ان اعتبار الجهة في مثل هذه المواضع
مهجور لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والذي لا يتعدد في الخارج فانما
هو باعتبار الجهات وهي على اعتبارها لا ينحصر على اربعة فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق
عليه اسم السبب والاقسام في الحقيقة ثلثة صرح به في اخر الباب • قال انما قدم السبب
في التفسير والتقسيم لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها مؤثرة
فكان لها زيادة عليها لا محالة كان من حق الشرط ان يتقدم على العلة لان عملها موقوف
على وجوده لان العلة مؤثرة والمقصود هو التاثير فقدمت عليه لا محالة فعلى هذا
وجب تقدمها على السبب لان السبب لا يكون محلا للعلة والعلة صفة من صفاته هم
على ما يجي وهو متقدم وجودا مع وجود هذا التاثير فقدم عليها وقدم الشرط على العلامة
لنوع تعلق الحكم به فاما العلامة فليس لها قوة السبق ولا معنى التاثير والتوقف فاخرت
وقد قيل في وجه الحصر ان المفضي الى الحكم لا يخلو اما ان يكون في الحال او في المال
والثاني السبب المجازي والاول اما ان يكون مشابها للعلل اولا والاول سبب له شبهة
العلل والثاني اما ان يكون له تاثير اولا فالاول سبب في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
قال رحمه الله اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف
اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى

السبب فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلل فيصح من القسم الرابع وذلك مثل سوق
الدابة وقودها هو سبب لما يتلف بها لانه طريق اليه لكن بمعنى العلة ولذلك شهادة الشهود
بالقصاص سبب القتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه لم يوجد لكن طريق اليه
مخصوص الصف فكان سببا ولهذا لم يجب به القصاص لانه جزاء المباشرة وقد سلم الشافعي رحمه
الله هذا الا انه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد وجد لان الشاهد عين
المشهود عليه لكنا قلنا ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل لا شبهة وانما يصير قتلا بواسطة
ليس في يد الشاهد وهو حكم القاضي وهو اختيار الولي قتل المشهود عليه وقلنا نحن بان
لا كفارة على المسبب لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم في حكم العلل لان المباشرة اضيف
اليه فصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر ففي
الاول سبب له حكم العلة ولهذا لم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة قوله ما يكون
طريقا الى الحكم كالجنس وقوله من غير ان يضاف اليه وجوب احترازا عن العلة وقوله ولا
وجود احترازا عن الشرط • وقوله ولا يعقل فيه معنى العلل وعن السبب الذي فيه معنى العلة
قيل ولا بد من قيد اخر ليخرج السبب المجازي فانه طريق اليه في المال لا في الحال كاليمين في
بيان وجه الحصر ويمكن ان يقال تركه لان المراد من كونه طريقا اي كونه طريقا في الحال
اولان السبب المجازي لما كان هو السبب الذي له شبهة العلل كما ذكرنا كان القيد المخرج
للسبب الذي له شبهة العلل مخرجا له وقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
لا تضاف الى السبب هو بيان خلوه عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى السبب صار
للسبب حكم العلل فيصح من القسم الرابع وذلك اي القسم الرابع مثل سوق الدابة وقودها
وقوله هو اي كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصله عما قبله للاستيناف
سبب لما يتلف بالدابة من الجنس او المال حال السوق والقود لانه اي السوق والقود
طريق الى الاتلاف لانه موضوع له حتى يكون علة لكنه بمعنى العلة لانهما يحملان الدابة
على الذهاب كرها ولهذا كان منبهًا على موافقة طبع القائد والسائق حتى لو نعلهما مضافا
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل اما فيما يرجع الى جزاء المباشرة حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب
القصاص ولا الكفارة لكفارة • قال القاضي لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة
الحكم لما حدثت به صارت العلة مع حكمها مضافا اليه ويصير حكمها مضافا اليه بواسطتها
وكذلك اي وكسوق الدابة وقودها شهادة الشهود في القصاص فانه سبب لقتل المشهود
عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه اي في الشهادة او في كلام الشهود لم يوجد لتخلل
الواسطة بينه وبين الحكم لكنه اي فعل الشهادة اي فعل مخصوص طريق الى القتل لان الشهادة
لم توضع في الاصل وليس لها فيه تاثير بوجه ولم يستلزمه فكان فعل الشهادة سببا لا علة
فلهذا لم يجب به اي بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع بعد استيفا القصاص من المشهود
عليه لانه جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم وقد سلم الشافعي هذا اي كون الشهادة
سببا لا مباشرة للقتل حقيقة وكون القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المؤكد
بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد وجد ذلك اي ما جعله السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة
المباشرة في ايجاب القصاص فلان السبب اذا قوي وادى الى الهلاك غالبا احتاج الى
الزجر دفعا للفساد فالحق بالعلة في وجوب دفع الفساد واما ان ذلك قد وجد فلان الشاهد
عين المشهود عليه وقصد اتلافه بتخصيصه بعينه اذ لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكين فصار
شهادته معينة للقتل بخلاف حفر البير ووضع الحجر لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا

يوجب القود مثل ومعنى قوله المؤكد بالعمد ما ذكر في التهذيب انهم قالوا بعد الرجوع عن الشهادة
تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص لانه سبب كالاكراه وكذا لو قالوا تعمدنا ولم
نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليه ذلك وجب القصاص ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل
بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا وعذروا ولا يجب القصاص
عليهم ويجب عليهم دية مغلظة مؤجلة في اموالهم وقلنا ان الشهادة ليست بفعل قتل وما
لم يكن قتلا لا يجب به ما يجب بالقتل اما الاول فظاهر اذ هي غير موضوعة للقتل ويختلف
عنها القتل في اكثر الصور واما الثاني فلانه بواسطة ليست في يد الشاهد وهي حكم القاضي
واختيار الولي قتل المشهود عليه اي مباشرته بالاختيار اذ ليس في وسعهم ايجاد ما يظهره
القاضي او يوجبه ولا ايجاد اختيار الولي • واما الثالثة فلانه مشروع بطريق المماثلة ولا
مماثلة بين التسبب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة • ولقائل ان يقول الخصم
لم يدع ان الشهادة مباشرة ولم ينكر ان الشهادة ليست بقتل وانما الحق السبب المؤكد
بالعمد الكامل بالمباشرة فما ذكرتم لا ينافي ذلك والجواب انه ينافي ذلك لانه اذا
لم يجب به ما يجب بالقتل لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه يجب به ما يجب بالقتل وقلنا
عن ايجاب الكفارة جواب اخر توضيحه انا قد بينا فيما سبق ان الكفارة على المسبب وهو الحافر
او الواضع مع انها جزاء قاصر لان وجوبها بعهدة المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل •
بعهدة المباشرة اولى ان لا يجب • فان قيل روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قتل شهود
القصاص بعد الرجوع وروي عن علي رضي الله عنه انه شهد عنده رجلان بالسرقة على
رجل فقطع يده ثم جيء باخر فقالا او هما انهما السارق فقال لا احدكما على هذا واغرمكما
الدية ولو علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت ان العمد يوجب القصاص
فالجواب ان حديث ابي بكر رضي الله عنه غريب جدا ولو ثبت لحمل على السياسة
وحديث علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد بدليل ما ثبت من مذهبه ان الايدي لا تقطع
بيد واحدة على انهما مخالفان للنص القاطع الدال على وجوب المماثلة قوله وانما
صار هذا القسم يعني شهادة الشهود سببا في حكم العلل لان مباشرة القتل مرتب •
على فعل الشهادة وما ترتب عليه حكم فهو علة اما الاول فلانه لم يكن للولي ولاية
الاستيفاء قبله وانما حدث به فكان استيفاؤه مرتبا على فعلهم • واما الثانية
فظاهرة لكن لما كان المباشرة حادثة باختيار المباشر صار مضافا اليه لا مؤثرا
فمن حيث الافضاء صار سببا ومن حيث الترتب عليه صار علة فصار سببا في حكم العلة
فصلح لايجاب ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من وجوب
القصاص والكفارة وحرمان الميراث عملا بالوجهين • فان قيل لو كان اختيار
المباشر مبطلا للعلية لكان اختيار المكره مبطلا لعلية الاكراه واللازم باطل لان
القصاص واجب على المكره وليس ذلك الا لجزء السبب فالجواب ان الشيخ رحمه الله اطلق
الاختيار والمطلق ينصرف الى الكامل وهو الاختيار الصحيح وليس ذلك موجودا في الاكراه •
قال رحمه الله واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان سببا محضا
مثل دلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او ليقتله ومثله دلالة الرجل
في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته
لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض ومثله قال لرجل تزوج هذه المراة فانها
حرة فزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف

ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولد
ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان هبته سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد
بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البائع
صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال له ان ولدك حر فبيعي فان ضمان احد بحكم شيء
باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لانه ضامنه فهو ما سلم له فلم يكن غرما فلم يصح
الكفالة • لما فرغ من بيان السبب الذي له حكم العلل شرع في بيان السبب المحض اي الحقيقي
فقال واذا اعترض علة على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان ذلك السبب سببا محضا
وفرع على ذلك مسائل كدلالة الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او نفس
ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض فهو طريق الوصول
الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو الفعل الذي •
باشره المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة لانها تثبت
حق الاستيفاء • فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا
ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشا الا من الدلالة فكان الدال باعثا مستعملا له كما في •
الامر باباق عبد الغير فانه اذا ابق ضمن الامر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيرا
في السرقة من الامر بالاباق • فالجواب انا لا نسلم ان الاختيار نشا من الدلالة بل هو
مخلوق الله كسائر الافعال وانما الذي نشا منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضي ذلك الى
المقصود فهو سبب لم يكن فيه شيء من معنى العلة ومثله دلالة الرجل في دار الاسلام قوما
من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه
صاحب سبب محض الا اذا ذهب معهم يدلهم على الحصن لانه فعله حينئذ سبب فيه معنى
العلة ولا يلزم عليه مسئلة الساعي الى السلطان بغير حق فانه ضامن مع انه صاحب سبب
محض كالدال لان ذلك اختيار المتاخرين من اصحابنا لغلبة السعاة في هذا الزمان • قال
ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا وبعضهم قال
ان كان السلطان معروفا بالظلم ويغرم من سعى به اليه يضمن والا فلا ونحن لا نفتي به فانه
خلاف اصول اصحابنا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد
فيكل الى رايه ليزجر السعاة وامثالهم اي ومثل الدال على الحصن بالوصف رجل قال
لاخر تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة لم يرجع المزوج على الدال
بقيمة الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب الوصول
الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهي •
عقد النكاح الذي باشره باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد
بضمان قيمة الولد على المزوج لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على التزوج والتزوج
مشروط بالحرية فكان شرط الحرية بمنزلة الوصف اللازم للتزوج فيكون الاستيلاد مبنيا
عليه كالتزوج فصار الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال انا كفيل بما لحقك بسبب
هذا العقد وقيل في تعليله لان ما لزمه من الضمان لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم
التزوج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب علة فيضاف اليه وفيه نظر لاستلزامه ضمان
المزوج شرط الحرية اولا ولذلك اي ولما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المخبر بالحرية قلنا في
الموهوب له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان
هبته سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد بوجه لان الهبة ليست بموضوعة

للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الوجود واثبات الملك والملك يتحقق بالاستيلاد والذي ذلك
اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد كذلك المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر
الاستحقاق وضمن قيمته لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق كما قلنا ان السبب المحض لا يضاف
اليه الحكم والاعارة سبب محض لا يضاف الاستيلاد بقيمة الولد الذي هو علة التلف اليه
بخلاف المشتري اذا استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية
على البائع بصيرورته كفيلا عن المشتري لان البائع شرط على المشتري بدلا هو الثمن في عقد مبني
المبادلة على المساواة في البدلين في حكم السلامة فلما كان الثمن سالما للبائع ينبغي ان
يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلا بسبب سلامة البدل فصار
كانه قال للمشتري ان ولدت منها حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك
واما قال بحكم باطل لان حكم الاستحقاق في زعم البائع باطل وكذلك اي ولان الرجوع على
البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة ما سلم له من المنافع
البضع فلم يكن غرما فان اللازم بالعوض لا يسمى غرما فلم يصح الكفالة هذا طريقة لبعض
مشايخنا اختارها الشيخ وقال شمس الائمة المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لان
بمباشرة عقد الضمان التزام البائع صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق
وبمباشرة عقد البيع لا يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين
لانه بدل عما استوفاه ولان رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفاه وان كان البائع
ضمن له صفة السلامة قيل وهذا اوضح لان شمس الائمة ذكر في كتاب العارية عبد
ماذون له اجر دابة من رجل فنفقت تحته فاستحقت رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها
على الماذون كما يرجع على الحر لانه صار مغرورا من جهته باشتراطه العوض لنفسه والما
له يواخذ بالضمان العزور كالحر وهذا اشترط لبعض المتاخرين من مشايخنا رحمهم الله
ان ضمان الغرور كضمان الكفالة وان الغار يصير كالقائل للمغرور ان ضمنك احد بسبب
ركوب هذه الدابة واستيلاد هذه الجارية في البيع فانا ضامن لك ذلك لانه لو كان هذا
بطريق الكفالة لما يواخذ به الماذون فان العبد الماذون لا يواخذ بضمان الكفالة ولكن
الطريق ان من باشر عقد المعاوضة فهو ملتزم سلامة المعقود عليه عن العيب ولا
عيب فوق الاستحقاق فالرجوع عليه لهذا المعنى وفيه بحث لان الذاهب الى الطريق
ان ادعى كليته فالاعتراض صحيح لورود النقض بصورة اجارة الماذون وان اقتصر بها على صورة
البيع كما في الكتاب فليس تصحيح والشيخ لم يذكر في هذا الكتاب الا في البيع فلا يكون النقض
واردا والله اعلم قال رحمه الله ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب
الضمان عليه وان كان سببا لان الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة الا يرى ان الصيد
لا يبقى امنا عن المدلول اذا صحت الدلالة عن انه يعرض الاستغاض فلم يجب الضمان بنفس
الدلالة حتى يستغرق وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة لسائي
فيها المعرفة وقرارها فاما الدلالة على مال الناس فليست بمباشرة عدوان لانه غير
محفوظ بالبعد عن ايدي الناس بل بالعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة
المودع على الوديعة لانه مباشرة جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا
بالمباشرة دون ان يضيف فعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب فكان حكم المحرم في
الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض
مثل اموال الناس هذا سوال على الاصل المذكور وهو ان الحكم لا يضاف الى السبب

المحض

٤٣٨

المحض مع وجود العلة وتقريره دلالة المحرم على الصيد سبب محض ومع هذا يوجب الضمان انما
انما يوجب الضمان بحديث ابي قتادة واما انه سبب محض فلانه تخلل بينه وبين المقصود
فعل اختاره فاعل مختار وهو قتل المدلول **وقوله** لان الدلالة جوابه وتقريره انا لا نسلم
ان الدلالة سبب محض بل هي في ازالة امن الصيد مباشرة والمباشرة توجب الضمان اما ان
المباشرة موجبة له فظاهرة واما ان الدلالة مباشرة فقد بينه الشيخ بقوله الا يرى ان الصيد
لا يبقى امنا عن المدلول اذا صحت الدلالة اي وجدت شرائطها بان لا يكون المدلول عالما في
مكان الصيد اذ لو كان عالما به لما زال امنه بالدلالة لوجودها حينئذ لعدمها وان يصدقه
المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل بالدلالة محرما وقت
القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل لا يجب على الدال الجزاء لان الوجوب يتعلق
عند القتل فيجب الاحرام عند القتل ولهذا قال الشيخ عن انها تعرض الانتقاض يعني بانتفاء
الشرط فلم يجب الضمان بنفس الدلالة لانها مرجب لسبب تعلقه بل بشرط الاستقرار والاستقرار
بان يتصل به القتل حال كون الدال محرما وقت القتل لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول
فلا يقدر عليه فيعود امنا كما كان فان قيل ليس قوله اذا صحت الدلالة مغنيا عن قوله عن
انها تعرض الانتقاض فان صحة الدلالة مفسرة بوجود الشرائط ومن جملتها اتصالها بالقتل
قلنا بلى ولكن صرح به لكونه نقطة لزوال الامن به حقيقة واذا لم يكن بنفسها علة بل بشرط
القرار كان بمنزلة الجراحة يتاني فيها اي ينتظر مآل امرها المعرفة قرارها في حق الضمان
لان براها مستويا على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها القتل زال الامن وصارت مباشرة
عدوان فاما الدلالة على مال الناس فليست بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد
عن ايدي الناس حتى يكون الدلالة ازالة للحفظ وهذا من جهة المحل واما الفاعل وهو
الدال ايضا لم يلتزم الحفظ فلا يصير جانيا بازالته بالدلالة فبقيت دلالته سببا محضا
والشيخ لم يذكره ثانيا اختصارا **وقوله** ولا يلزم دلالة المودع جواب عما يرد على قوله
الدلالة على مال الناس ليست بمباشرة عدوان وتقريره لا نسلم انها ليست بمباشرة
عدوان فانها لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة
واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقرير الجواب ان الضمان عليه ليس
باعتبار الدلالة بل باعتبار انه باشر جناية على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار
ضامنا بالمباشرة دون ان يضيف فعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب ورد
بان الاجنبي ايضا التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال اخر وقد دل فما التزم بالدلالة
فيضمن واجيب بان الالتزام لعقد الاسلام انما هو مع الله وقع ضمنا وموجب ذلك الاثم
ونحن نقول به وفي الوديعة والاحرام وقع التزام الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيه
واذا كان كذلك كان حكم المحرم في الجناية على موجب عقد الاحرام حكم المودع وكان صيد
الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس وبيانه ان الصيد لو كان في بقعة
لا يجوز التعرض فيها وهو الحرم كان الدال ضامنا واذا كان خارج الحرم لم يكن ضامنا
كاموال الناس فانها ان كانت وديعة عند شخص يضمن بالدلالة عليه والا لا يضمن
قال رحمه الله ومن دفع الى صبي سكينا او سلاحا ليمسكه للدافع فوجا به نفسه
لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه فعله لا انتساب اليه بوجه واذا سقط
عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف الى العطب بهذا لان السقوط
اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل وشبه بها ولذلك من حمل صبيا الى مسبعة

سبيل الى بعض المهالك مثل الحر او البرد او الشواهق فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب ضامنا
واذا قتل الصبي في يده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب ولذلك اذا مات بمرض
لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا ولذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا
سببا للتلف فان سقط منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبيا
لا يستمسك اولا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان سار بها الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع
السبب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها
لتاكل انت او لناكل نحن فعطب لم يضمن لانه صاحب السبب ولو قال لاكل انا ضمن ديته على
عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له ومسائلنا على هذا اكثر من ان
تحصى • هذه امثلة اخرى للسبب المحض لان الدفع طريق الى التلف واعترض عليه علة لا تضاف
اليه وهو ان وجا اي ضرب بالسكين نفسه باختياره لان الدافع انما امره بالامساك لا بالاستعمال
وانه تلف بالاستعمال وهو مختار فيه واذا سقط عن يد الصبي على رجله كان الضمان على الدافع
لانه اضيف الى الهلاك هاهنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرة فعله باختياره بل بامساك
الذي هو حكم دفع الدافع فيضاف الى الامساك ما لزم منه فصار الدفع في هذه سببا له
حكم العلة من حيث ان علة التلف وهي السقوط تضاف اليه وكذلك اي وكالدفع الى الصبي في
كونه سببا محضا في حال وسببا بمعنى العلة في اخرى حمل من حمل صبيا حرا لا يعبر عن نفسه
ولا ولاية له عليه الى بعض المهالك كالحر والبرد او الشواهق او كانت الارض مسبعة او
محياة فهلك بذلك الوجه اي بالحر او البرد او بالسقوط من شاهق الجبل او افترسه السبع
او لدغته الحية كانت عاقلة الغاصب يعني الذي حمله الى المهلك ضامنا للدية استحسانا
فلو قال ضامنة كان احسن وليس بواضح لجواز ان يكون الشيخ اراد به النسبة اي ذات
ضمان كقوله تعالى بقرة لا فارض وكقوله السماء منفطر به وفي القياس لا شيء عليهم وهو قول
زفر والشافعي لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب بالاموال والحر ليس بمال
فالنقل لم يكن غصبا وصار كنقله باذن الولي وحصل في يده بغير صفة الا يرى انه لو مات
بمرض لا شيء عليه ووجه الاستحسان انه تسبب لاتلافه بتعرض باستيلائه عليه والمسبب
اذا كان متعديا في تسببه ضامن للدية على عاقلته كحافر البئر وذلك لانه محفوظ بيد وليه
وبدع عليه مستحقه لحفظه فاذا ازال يده بطريق التعدي فقد ازال مسكه الحافظ
وصار الصبي في يد الغاصب حكما وحقيقة لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي
لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب كما في
الدابة فكان تحصيله في ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك
الموضع فكان تقريبه الى المهلك سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لولا
تقريبه الى المهلك لما اصابته افة هذا وجه كونه سببا بمعنى العلة • واذا قتل الصبي
في يده اي في يد الغاصب وفي بعض النسخ عنده رجلا فضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجع
على عاقلة الغاصب لان الصبي باشر القتل باختياره ولذلك اذا مات الصبي بمرض لم
يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما قلنا انه سبب محض اعترض عليه علة لم تضف اليه وهذا
جهة كونه سببا محضا • وعلى هذين الوجهين من حمل صبيا ليس له عليه ولاية على دابة كان
حمله سببا للتلف لانه مفض اليه فان سقط منها سواء كانت الدابة واقفة او سارت
بنفسها ضمنت عاقلة الحامل الصبي يعني ديته سواء كان الصبي ممن يقدر على امساك نفسه
على الدابة او لا لان الحامل سبب لاتلافه بالحمل فانه لولاه لما سقط وهو متعد فيه

لعدم

لعدم ولايته عليه شرعا فلم يوجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها فبقي مضافا الى الحمل وصار
الحامل بمنزلة صاحب العلة لان السبب كالمباشرة في هذا الباب وان سار بها الصبي فان كان
بحيث يصرفها اي يستمسك عليها كان مختارا في تسييرها فانقطع التسبيب بهذه المباشرة
الحادثة وان لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنة لدية الصبي لانه بمنزلة المتاع الموضوع
عليها ولا يمكن نسبة السير اليه فبقي مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة
وانفض ثمرها لتاكل انت او لناكل نحن ففعل فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب لتخلل ما هو علة
وهو صعود الصبي باختياره لمنفعة نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع نسبة
الحكم عن السبب ولو قال لاكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما
وقعت المباشرة له فانه بامره صار مستعملا له في التلف بمنزلة الالة واضيف فعل
الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة • فان قيل اسناد الاكل الى الامر يوجب تمام
الدية واسناده الى الصبي لا يوجب شيئا فاسناده اليهما يقتضي ان يوجب نصف الدية
لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه كما اذا لدغته حية وجرحه انسان فالجواب
ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة والسبب وان كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف
اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية ولم يتعذر هاهنا لان صعوده باختياره
لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم اليه وقد وجد فاضيف اليه الحكم دون اشتراك
الامر نفسه في المنفعة بقوله لناكل لانه وان كان صالحا للاضافة لكنه سبب ومسائلنا
على ان السبب المحض لا يضاف الحكم اليه ويضاف الى السبب الذي في معنى العلة كثيرة •
قال رحمه الله واما الذي يسمى سببا مجازا فمثل قول الرجل لامراته انت طالق ان دخلت
الدار وانت حرة ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط
ومثل اليمين بالله سمي سببا للكفارة مجازا وسمي الاول سببا للطلاق والعتاق مجازا لما بينا
ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء
ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي رحمه الله
جعله سببا هو بمعنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله •
وذلك يتبين في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت
للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر
في الحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا يستغني عن المحل فاذا
فات المحل بطل الشبهة وعلى قوله لا شبهة له اصلا وانما الملك للحال اعتبر لرجحان جانب
الوجود ليصح الايجاب فلم يشترط للبقاء فكذلك الحل وذلك مثل التعليق بالملك يصح في
امراة حرمت بالثلث على الحالف بالملك وان عدم الحل عند الحلف والجواب عن ذلك
ان الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه • وقد يسمى الشيء سببا
مجازا وذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل
النذر المعلق بدخول الدار لقوله ان دخلت الدار فعليه كذا وكذلك النذر المعلق بسائر
الشروط وهذا لئلا يتوهم ان المعلق بشرط يريد كونه سبب في الحال اذ الغرض من هذا
التعليق حصول الشرط واذا كان كونه مرادا كان مفضيا الى وجود الشرط بخلاف التعليق
بشرط لا يريد كونه فاشار الشيخ بقوله والنذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط
الى ان الوجهين سواء في عدم السببية في الحال وكذا اليمين بالله سمي سببا للكفارة مجازا

والحاصل انه اطلاق السبب على اليمين سواء كانت بالله او بغيره مجازا وخصت بتسميته مجازا اولا
كان غيره من الاقسام عن القسم الاول مجازا لخلوه عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان الوجود معنى
العلة يوجد معنى الافضاء مع زيادة معنى التاثير وانما سمي مجازا لان ادنى درجات السبب ان
يكون طريقا الى الحكم وليس شيء من اليمين كذلك اما الاولى فلما بينا في اول هذا الباب واما
فلان ادنى درجات مع انه في السبب حقيقة لان السبب الذي هو علة او فيه معنى العلة
طريق الى الحكم مع نوع تاثير فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا من الذي فيه نوع تاثير واما
الثانية فلان اليمين شرعت للبر واذا وجد البر انتفى ضده وهو الحنث وبدون الحنث لا جزاء
ولا كفارة فتبين ان مانع الحكم لا يمكن جعله سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال فلا يمكن
ان يكون الحلف المذكور سببا في الحال لكنه اي الحلف المذكور لما احتمل ان يؤول اليه اي
يفضي الى الحكم وهو الجزاء او الكفارة عند زوال المانع وهو البر سمي سببا مجازا تسمية الشيء باسم
ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون قوله
وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق واليمين ليسا بسببين في الحال هو مذهبنا وقد فرعنا
على ذلك قلنا بعدم جواز التعليق بالملك في الطلاق والعتاق وعدم جواز التكفير قبل
الحنث والشافعي رحمه الله جعله سببا في معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع ايضا
ثم اصحابنا رحمهم الله بعدما اتفقوا على ان تسميته سببا مجازا اختلفوا في اشتماله على شبهة
الحقيقة وذهب المشايخ الثلاثة الى ان لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما اي جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وذهب زفر الى خلاف ذلك واختلف الشارحون في المشار اليه بقوله
ولهذا المجاز فقال بعض الشارحين المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب قال
الدليل من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا الى المعلق فان التعليق موجب الجزاء المعلق
على قولنا وكذا قول الشافعي في جواز تصرف من الحالف انما هو التعليق لا المعلق وهو قوله انت
طالق مثلا وقال صاحب الكشف المراد به المعلق لان احتمال السببية عند وجود الشرط
للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط حينئذ وهذا واضح فيكون المراد من قول اصحابنا
التعليق المعلق فيه نظر سيأتي بيانه ويتبين ذلك اي الخلاف في مسألة التنجيز هل
يبطل التعليق فان التعليق يتوقف الحكم على امر والتنجيز رفع له فاذا قال لامرأته انت
طالق ثلثا بعد قوله انت طالق ثلثا ان دخلت الدار يبطل التعليق عند العلماء الثلث
حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لم يقع شيء لان اليمين سواء كانت بالله او بغيره
شرعت للبر ليكون هو المقصود وما هو المقصود شرعا قد يترك عند عروض هوى
النفس فلابد من ان يكون مضمونا بالجزاء ليتحقق معنى الزجر عن الحمل او المنع بمخافة لزوم الجزاء واذا
صار مضمونا به صار للمضمون به البر شبهة في الحال وهو الطلاق والعتاق والكفارة شبهة
الوجوب اي الثبوت في الحال واللازم حق فالملزوم حق مثله بيان الملازمة ان ما هو
مضمون بشيء عند فواته ففي حال قيامه لذلك الشيء شبهة الثبوت كالمغصوب فانه
مضمون بقيمته عند فوات العين وفي حال قيام العين لها شبهة الثبوت اما انه مضمون
بقيمته فظاهر واما ان القيمة لها شبهة الثبوت حال قيام العين فلصحة الابراء عنها
والرهن والكفالة لها حال قيامها ولو لم يكن لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام كما
لا تصح قبل الغصب وذكر في شرح التقويم في بيان الملازمة ان البر كعدم وما كان كذلك فهو
ثابت من وجه دون وجه وبين الاول بانه واجب للاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او
وجوب لزوم الجزاء وبين الثاني بان البر من حيث انه واجب كان ثابتا ومن حيث انه عدم واجب

واجب

لعينه

٤٢

لعينه كان بعد وما في نفسه فيثبت عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت
له عرضية العدم ثبت بقدرها عرضية الوجود للجزاء فيثبت بسببه عرضية الوجود
ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرف ان للمعلق شبهة الثبوت فان قيل عرضية
العدم من الوجه الذي قلتم مسلم لكن لا نسلم عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لان
ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة
في الغموس لان عدم البر فيها اصلي قلنا ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق
قد يثبت الجزاء عند عدم البر الاصلي كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه
لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل يقع عليه الطلاق والعتاق وما
نحن بصدده من هذا القبيل لعروض عدم البر على اي وجه كان يوجب عرضية وجود
الجزاء بقدرها وفي هذا الجواب نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز بشبهة
الحقيقة وهو المعلق بالمخصص لا يقال ليس فائدة الخلاف في هذا الفرد دون غيره فخص
له لان ذلك لا يستلزم التخصيص اذ ظهور الفائدة في بعض الافراد لا ينافي اجراء الفائدة
على عمومه وعلى هذا كان المشار اليه في قوله ولهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا
القسم باسره لا التعليق وحده ولا المعلق كذلك والصحيح من الجواب عن ذلك الصواب
ان يكون ثبوت الجزاء متعلقا بفوات البر لا بالعدم الاصلي مسلم ولكن كلامنا ليس في ثبوته
بل في عرضية ثبوته ولا بعد في ان يكون ثبوت شيء متعلقا بامر وعرضية ثبوته
بامر اخر وعن العموس بانها لا تصلح للسببية والسببية وشبهتها تستلزم الصالح
واذا كان كذلك اي اذا كان لهذا المجاز شبهة السببية لم تبق الشبهة الا في محله
اي محل السبب وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ثبوت الشبهة على ما ذكرنا
لا يقال شبه وشبهة ومعناه لا بد لها من محل وهي غير مستغنية عنه كان الحقيقة
لا تستغني عنه وهذا لان الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة الا ترى ان شبهة
النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانتفاء
ثبوت الحقيقة فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل الشبهة فبطل ملزومه وهو
وهو التعليق فانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط على ما قررت وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا اي ليس لهذا
المجاز شبهة الحقيقة بوجه لان السبب وشبهته يستلزمان محلا وقد حال الشرط
بينهما فاوجب قطع السببية بالكلية واحتمال ان يصير سببا ان استلزم
لا يزيد على احتمال حدوث المحلية وهو قائم باحتمال عودها بعد زوج اخر وهو في
الحال غير ومحله ذمة الحالف قوله واما الملك جواب سؤال يرد على زفر وهو
ان يقال لما خلا المعلق عن كونه سببا وعن شبهة وجب ان لا يشترط الملك حال
التعليق كالاشتراط للبقاء لان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء سواء فقال اعتبار
الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية بل باعتبار ان يترجح جانب وجود الجزاء نظرا
الى الاستصحاب ليكون الايجاب اي اليمين المقصود بها البر صحيحا فان الايجاب للبر
تحققه بكونه مضمونا بالجزاء ليكون حاملا او مانعا والجزاء لا بد له من الملك في الا
لم يكن الجزاء محققا فيفوت فائدة الايجاب فلا يكون صحيحا واذا اشترط في الابتداء لذلك
استغنى عنه في البقاء فلم يشترط فكذلك الحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقاء
فلا يبطل بتحرم الحرمة الغليظة التعليق واستوضح ذلك بقوله وذلك مثل التعليق

عرض

واذا لم يوجد الملك بعدا ٢

قبل الملك وتقريره ان البقا اسهل من الابتدا وانتفا المحل في الابتدا كقوله للمطلقة ثلثا
ان تزوجتك فانت طالق ثلثا لا يبطل التعليق فلان لا يبطله في البقا اولى والجواب
عن هذا الدليل الذي ذكره زفر ان ذلك الشرط وهو التزوج المعلق به الطلاق في
حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له والتعليق بحقيقة
العلة يبطل الايجاب فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة فصار كون هذا الشرط في حكم العلل مانعا لشبهة وقوع الجزا وشبهة
السببية للمعلق قبل وجود الشرط وهو معنى قوله لهذه الشبهة السابقة عليه ومعنى
المعارضة ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزا وكون الشرط في معنى العلل يوجب
عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزا لزوال المعنى الموجب
فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها وهذا ليس من قبيل
تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلل يجوز له ان يقول تخلف الحكم
لوجود المانع وهذا الجواب مخصوص بالمسئلة المذكورة ولم يجب الشيخ عن اصل هذا
الجواب وهو قوله الملك للحال اعتبر لرجحان جانب الوجود ليصح الايجاب ولقايل ان يقول
اعتبار رجحان جانب وجود الجزا اما ان يكون مع اعتبار سبب او شبهة اولا والثاني
باطل لاستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهة والاول هو المطلوب والشيخ اعاد
البحث في هذه المسئلة مع ذكره اياها في الاستدلالات الفاسدة لان هذا الباب
موضع بحثه واما هناك فكان ذكره بطريق انسياق الكلام اليه وقد ذكرنا هناك
اسولة واجوبتها فليكن على ذكر منك تقدك مهمن في تحقيق ما ابت له والله الموفق

قال رحمه الله واما الايجاب المضاف فعلة سبب للحال وهو من اقسام العلل
على ما نبين ان شا الله تعالى واما السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين
بالطلاق والعتاق • الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال
لانتفا المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتاخر الى الوقت المضاف اليه
للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة
من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق يوم
الجمعة فتصدق قبل الجمعة صح عن المنذور ولان الاضافة دخلت على الحكم لا السبب
فاذا عجل المؤجل صح كما لو عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر وهذا القسم من اقسام
العلل على ما نبين ان شا الله واما السبب الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا ان
السبب المجازي له شبهة العلل على ما مر خصوصا اذا كان الطلاق او العتاق معلقا
بالملك فان شبهة العلل فيه اظهر **قال** رحمه الله

باب تفسير العلة

وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب
وعلة اسما لا حكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب لها
شبهة بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى
اما الاول فمثل البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى
ذلك من العلل لما ذكرنا من تفسيرها وحقيقة ما وضعت له وانما نعني بالمعنى ما تقدم
وهو الاثر • هذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لان العلة الشرعية الحقيقية تتم
باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لها ويضاف
ذلك الحكم اليها بلا واسطة • وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات

الحكم • وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض
هذه الاوصاف كان حقيقة قاصرة عند الشيخ ومجازا عند غيره وعلى هذا ينقسم بحسب اجتماع
هذه الاوصاف وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلثة فهي
الحقيقة والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة او الاسم والحكم والمعنى
او الاسم والمعنى وذلك ايضا ثلثة فصار الجميع سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله
علة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب والجزء كالمكان فيعلل من الجيوز **فقوله**
وصف له شبهة العلل فيه نظر سياتي بيانه اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي عن شرط
الخيار للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى ذلك كالتطليق والاعتاق
والنذر لايجاب المنذور وخروج النجاسة لانتقاض الطهارة لما ذكرنا من تفسير العلة
لغة بانها المغير وحقيقة ما وضعت في الشرع بانها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتدا
وهذه الاشيا بهذه المثابة فيكون علا حقيقة وانما نعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر وانما
ذكر هذا لئلا يتوهم انه اراد المعنى اللغوي او معنى اصطلاحيا خلاف ما تقدم والله اعلم

قال رحمه الله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما
معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم تسم علة مطلقة ومن مشايخنا
من فرق بين الفصلين وقال لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض لا بقا لها ليكون الفعل عقيبها لا
فلضرورة عدم البقا يكون مقارنة للفعل فاما العلل الشرعية فلها بقا وانها في حكم
الاعيان فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم بلا فصل • العلة الحقيقية على نوعين عقلية
وللشرع مع العقل في الالزام بقا الاعراض او وجود المعلول بلا علة وذلك مستحيل
وقد اختلفوا في جواز تقدمها على معلولها زمانا فذهب المحققون الى انها كالعقلية هو
لا تتقدم على معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل فانها
مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا تقدمت يعني العلة الشرعية لم تسم علة مطلقة
اي بانه حقيقية بل مجازا او سببا فيه معنى العلة وذهب بعض مشايخنا كالفضلي
وغيره الى الفرق بين العلة العقلية والاستطاعة وبين العلة الشرعية فلم يجوز التاخر
في العقلية والاستطاعة واما في الشرعية فقال لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم
والحكم يعقبها ولا يقارنها وهذا اللفظ يشير الى وجوب التاخر ولفظ شمس الائمة يدل
على الجواز فانه قال لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تاخر الحكم عنها لمانع ودليله ليس ما ذكره
في الكتاب فانه قال العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان
العدم لا يؤثر في شي واذا كان كذلك يثبت عقبها بخلاف الاستطاعة لانها لا تبقى
زمانين فلزم القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول
ثم توهم ان يقال بهذه العلة موجودة في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما
العلل الشرعية فلها بقا وانها في حكم الاعيان الا ترى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد
ازمنة ولو لم يكن لها بقا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم
عنها ما لزم في الاستطاعة فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا لزوم فصل بين العلة
والمعلول لانها كانت باقية وقت وجود الحكم فيثبت الاتصال بينهما ضرورة ووجه
المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية لمعلولها فوجب ان يكون العلة
الشرعية ايضا كذلك لان الاصل اتفاق العقل مع الشرع مع ان العلل الشرعية هو

او الحكم صح

من صفته تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما في مثالكم حركة الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة صح

اعراض حقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء **وقوله** ان العلل الشرعية
موصوفة بالبقا ممنوع فان كنتم ابن الفقها على ان لا بقا لها حقيقة ولا نسلم ان الفسخ يرد
على العقد بالابطال بل على الحكم ولين سلم انها موصوفة بالبقا كما ذهب اليه بعض فذلك
ضروري يثبت لدفع الحاجة الى الفسخ لان فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد اذ ما لا يقبل الفسخ من
الاحكام كالاستطاعات لا يحتاج فيه الى جعل اسبابها كالاعيان وما ثبت بالضرورة لا يتعدى
موضعها **قال** رحمه الله واما الذي هو علة اسما فلما سبق ذكره من الايجاب المعلق
بالشرط على ما مر ذكره ● القسم الذي هو علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب
المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف اليهما
عند وجود الشرط والحنث لكنه غير علة معنى لانه لا يوثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث
ولا حكما وهو ظاهر ● قال شمس الائمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند
تقرره عند ارتفاعه وبعد الحنث يرتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا يبقى اليمين فكيف يكون
علة معنى وحكما **قال** رحمه الله واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف
هو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما
لان حكمه تراخى لمانع فاذا زال المانع يثبت الحكم به من الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا
وكذلك البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب
لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ●
ايضا واذا دخل على الحكم لم يدخل على السبب فكان اقلهما اولى فبقي السبب مطلقا
فكذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال
وجب الحكم به من حين الايجاب ● واما القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف
اي بيع الفضولي فما العزم اما انه علة اسما فلانه بيع مشروع لان البيع المشروع ان يوجد
ركن من اهله مضافا الى محله وقد وجد ولانه وضع له شرعا واما معنى فلان معنى العلة
وضعها لحكمه والبيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف ينعقد لافادة الملك
ويظهر اثره في الحال فان المشتري يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتقه
توقف اعتاقه ولم يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا بطل كما لو اعتقه قبل العقد فلهذا
لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بلا اذنه حنث واما انه ليس بعلة حكما فلان حكمه وهو ●
اثبات الملك تراخى الى الاجازة لمانع وهو حق المالك لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
بلا اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم به اي بهذا البيع من الاصل يعني مستندا
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فيظهر به انه كان ●
علة ولا يتوهم بسبب تاخر الحكم ان البيع الموقوف سبب لا علة لان العلة قد يتاخر
حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي الى ان يتفرقا وعند
تاخر لمانع وهو الخيار وشهر رمضان علة لايجاب الصوم على المسافر وتاخر حكمه الى
ادراك عدة من ايام اخر قيل هذا التقسيم على قول من يجوز تخصيص العلة واما عند من لم
يجوزه كالشيخ واتباعه فانه مشكل لان ما ذكر يودي الى تخصيص العلة **والجواب**
ان التخصيص انما يكون اذا كانت العلة حقيقة وهذه علة اسما ومعنى وليست بعلة ●
حقيقة فالتخلف عنها لا يكون تخصيصا ورد بانه يستلزم ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا
لان الحكم لما تخلف لمانع لم يبق علة حقيقة فحينئذ يرتفع الخلاف والامر بخلافه **والجواب**
بالالزام لما عرف ان ما جعله الخصم مانعا من ثبوت الحكم جعلناه شرط العلة وكذلك ●

البيع

البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وما كان كذلك
فهو علة اسما لانه مشروع لوجود ركنه مضافا الى محله ومعنى لانه موضوع لحكمه لغة وشرعا
وبيان ان الشرط داخل على الحكم دون السبب ان دخوله في البيع على خلاف القياس لتضمنه تعليق
التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بادخاله فيما هو اقل خطرا
وهو الحكم لان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس واذا دخل على الحكم بقي ●
السبب وهو البيع مطلقا عن الشرط فكذلك كان علة اسما ومعنى لا اسما وحده
كالايجاب المعلق ولا سببا لما قلنا في البيع الموقوف ان المانع اذا زال وجب الحكم به
من حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك لما تعلق ●
بالشرط لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري في مدة الخيار على ان ينعقد بثبوت
الملك له اذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف فان الملك ثبت فيه بصفة التوقف
لا بالتعليق بالشرط والتوقف لا يعدم اصله فيتوقف فيه اعتاقه ولقائل ان يقول
ما ذكرتم وان دل على ان هذا القسم لا يكون علة حكما لتاخر الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو
ان البيع انما يصير موثرا من الاصل بالاجازة او الاسقاط او المضي وهذه الاستناد
الى زمان العقد ويكون الحكم معه في المعنى والحقيقة وان تاخر صورة لما علم من تحقق
احكام العقد في الزوائد وتحقق العقد في الموقوف فلا تاخر للحكم عنها وما ذكرتم من اصل
الشافعي وصوم المسافر ممنوع فان البيع عنده علة بشرط التفرق ووجوب الصوم على المسافر
في رمضان معه لكن بالنسبة الى احد الوقتين والجواب ان كون الحكم مع السبب حقيقة
في صورة الاستناد ممنوع واحكام العقد من الزوائد والعقد في الموقوف غير متحققة
قبل الاجازة ولكنه اذا ثبت يستند الى اول السبب وانما ذلك طريق التبين والفرق
بين الثابت بالاستناد والثابت بالتبين واضح فان ما ثبت بالاستناد لا يكون ●
ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب وهذا لا يوجب ان يكون معه حقيقة
بل يوجب خلاف ذلك لا محالة فاما الثابت بطريق التبين فانه ثابت حقيقة مع ●
السبب لكنه خفي فيظهر بعد زمان انه كذلك ككون الدم حيضا باستمراره
ثلاثة ايام واشتراط التفرق في علية البيع فاسد لانه لا ينفسخ قبل التفرق بلا فسخ ●
ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق صح ووجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات
لا يجب عليه الفدية **قال** رحمه الله وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى
لا حكما لما عرف في موضعه ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه من
معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه ● عقد الاجارة في كونه علة لملك المنفعة علة اسما
لانه وضع له ويضاف الحكم اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك لا غيره وليس بعلة
حكما لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره انه يرد على المعدوم وهو المنافع التي توجد
في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك في الحال واذا لم يثبت في المنافع في الحال
لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة
حكما والقياس يقتضي عدم جوازه راسا لعدم محله المعدوم للتمليك الا ان العين اقيمت
مقام المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت عين المراة مقام ما هو المقصود
من النكاح للحاجة ومقام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقامه في جواز السلم للحاجة ●
ولذلك اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل
كما صح اداء الزكوة قبل الحلول والصوم في حق المسافر قبل ادراك العدة لكن عقد

الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني ان صح العقد باضافته الى العين
لكن في حق المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد عند وجود المنفعة
ليقترن الانعقاد بالاستيفاء فلا يثبت حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو معنى
قول المشايخ الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
وكذلك يقتصر الملك في الاجارة على استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم
العين وما تحقق فيه معنى الاضافة اشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان
سيوجد يوجب عدم العلية في الحال ويقتضي الحكم عند وجود المنفعة والافضا
هو معنى السبب بخلاف البيع الموقوف والبيع بالخيار فان انعقادهما يثبت في
الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فان
قيل احكام الشرع ليست امورا حسية وانما ليس يحتاج الى محل حسي في الحال
بل يكفي المحل تقديرا فان التقدير في حكم الحقيقة حتى جعل امكان الوجود كالوجود
فان الخراج يكفي في وجوبه امكان النمو وملك الطلاق للزوج يكفي فيه امكان وقوعه
منه فالمنافع في الاجارة مع امكان تحققها مع قبض العين اولى ان تجعل في حكم الحقيقة وحينئذ
يكون الاجارة علة حقيقية لملك المنفعة سلمنا انه لا تجعل في حكم الحقيقة لكن لم لا يجوز
ان يكون عقد الاجارة بشرط تحقق المنفعة علة قلنا الجواب ان الاحتياج الى المحل
لا يستلزم حسية الحال وانما يستلزم وجوده والاحكام الشرعية موجودة كالملك
في البيع والحل في النكاح فانهما ثابتان حقيقة ولهذا لا بد لهما من محل ولا يكتفي بالوجود
تقديرا حتى لم يجز بيع المضامين والملاقيح وكذا في الاجارة وجعل المعدوم موجودا
لا يكون الا لضرورة وقد اندفعت باقامة العين مقام المنفعة في قبول العقد والتسليم
وجعل التمكن قائما مقام الزراعة بل هو متعلق بالارض النامية بالتمكين من الزراعة
والمراد من ملكية الطلاق ولاية مباشرة سببه وليس في ذلك اقامة شيء مقام شيء
اخر بطريق الاعتبار وليس المراد فيها ملكية الواقع عليها من الطلاق فانها
ليس بملك لاحد واشتراط عقد الاجارة بتحقق المنفعة مخالف للاجماع الا ترى الى صحة
تعجيل الاجرة بالاجماع والعدم يمكن احدهما من الفسخ كذلك والحاصل ان جواز عقد
الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم اختلفوا في طريق ثبوته فذهب الشافعي
الى ان ثبوته بجعل المعدوم موجودا تقديرا واصحابنا ذهبوا الى ان ثبوته بطريق
اقامة العين مقام المنفعة لم يسلك الطريق الاول لم يعقل تراخي الحكم والشيخ ثم سلك
الطريق الثاني وبنى الكلام عليه ووجه ترجيحه مذكور في الاسرار والمبسوط فان
قيل امتناع الانعقاد وثبوت الاضافة في جانب المعقود عليه لعدم المحل وهو
المعقود عليه في الحال والمحل في جانب الاجرة قائم وهو الذمة فوجب ثبوت الملك
فيها اجيب بان الاضافة فيه ليست ثابتة ولكن الملك لم يثبت في الحال رعاية
للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين قال رحمه الله وكذلك كل ايجاب
مضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب فكان ذلك من
القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذلك ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى
ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل بحكمه فكان
بمعنى الاسباب حتى يصح اداء الحكم قبله وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول هو
علة اسما ومعنى اما اسما فلانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الغني يوجب

المواساة

المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى حتى
الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل
بنفسه اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن
حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع والما
العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن
لتصير الزكوة بعد الحول • كل ايجاب مضاف الى وقت في كونه علة اسما ومعنى لا حكما كعقد
الاجارة يشبه الاسباب كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت في
المستقبل اما كونه علة اسما فلكونه موضوعا لحكمه واما معنى فلتاثيره فيه واما لا حكما
فلتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال واما شبهه بالاسباب فلما
ذكرنا من معنى الاضافة فيثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا لا مستندا فكان ذلك اي كل
ايجاب مضاف الى وقت او عقد الاجارة وكل ايجاب مضاف من القسم الرابع وهو العلة التي
تشبه الاسباب وذلك اي القسم الرابع او شبه الاسباب في العلة ان يوجد ركن العلة
اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود ذلك الوصف فاذا وجد الوصف اتصل
بالاصل بحكمه فكان بمعنى الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده قوله حتى يصح متعلق بقوله
علة اسما ومعنى وبتقديره كل ايجاب مضاف الى الوقت علة اسما ومعنى حتى يصح اداء الحكم
قبل ذلك الوقت وذلك اي ما يشبه الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة قبل
تمام الحول فانه علة اسما لانه وضع لايجاب الزكوة شرعا ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه
وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى الفقير قال الله تعالى
وانفقوا مما رزقناكم لكن ليس بعلة حكما لكونه جعل علة بصفة النماء • قال النبي صلى
الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول والنماء متاخر فصار كالوصف
الاخر من علة ذات وصفين فتراخى الوجوب وهو حكم النصاب اليه ولما تراخى اشبه الا
فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت
وقال الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة ليس فيها شبهة الاسباب
بل الحول اجل المطالبة فيقع المؤدى قبل الحول زكاة كالدين اذا عجل وكالمسافر اذا صام
قبل العدة واذا وقع المؤدى زكوة لا يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب
قبل الحول او بعده كذا في الاسرار وذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي لو هلك
النصاب قبل الحول له ان يسترده من الفقير اذا بين له انه اعطاه معجلا وان اطلق
عند الاداء لا يرجع فما ذكر في الاسرار يجوز ان يكون بعض اقواله او يكون محمولا على
ما اذا لم يتبين • والجواب ان الحول ليس بمعنى الاجل لان الاجل يسقط بموت المديون
ويصير حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول يسقط الواجب
ولا يؤخذ من تركته ويملك المديون اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال اسقاط
الحول فعرف انه ليس بمعنى الاجل ثم استوضح الشيخ رحمه الله مشابهته بالاسباب بوجهين
احدهما قوله انه اي الحكم تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث به اي بالنصاب وهو النماء
فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي
وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بالسوم الشامة في المرعى وبكرم رغبات الناس
وتغير الاسعار في المال واذا لم يكن حادثا بالنصاب كان انفصال الحكم عنه من هذا
الوجه فقوي شبهه بالسبب والثاني ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء

سبب

الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنما لاشتماله على الفصول الاربعة على ما عرف
ذا النما فضل على الغني يوجب المواساة كاصله ايضا ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر
في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة عن مضافة اليه
النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه
بالعلل اشبه الاسباب وبين شبهه بالعلل بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا استقلال
بنفسه اشبه اي النصاب العلل وذلك لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى
ما هو مستقل بنفسه كما في دلالة السارق ولم يوجد وذكر وجه ترجيح شبه العلة على
شبه الاسباب بقوله وكان هذا الشبه غالبا لان اصل النما وصفه وبيانه ان
النصاب لشبه العلة من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي له من جهة نفسه هو
وصفه **قوله** ومن حكمه اشارة الى اثر كل واحد من الشبهين فاعتبار الوصف يوجب
ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات الوصف وهو النما وان كان اصل
العلة موجودا لان العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدونه كالارض علة لوجوب العشر
بوصف الخارج بخلاف ما ذكرنا من البيوع اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان
العلة موجودة باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق
بالشرط منعا الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب فيتملك المشتري
المبيع بزوائده وهذا على طريقة تخصيص العلل وهو المذكور في بعض الشروح وعلى
طريقة الشيخ الفرق بينهما باعتبار ان العلة باصلها ووصفها موجودة في
البيوع دون الزكوة واعتبار الاصل يوجب ثبوت الحكم من الاصل في التقدير لان الوصف
متى ثبت وهو مما لا يستقل بنفسه استند الى اصل العلة وهو النصاب وصار
من اول اول الحول متصفا بالحول كرجل يعيش ثانية سنة يكون موصوفا بالبقاء من
اول ما ولد الى اخر عمره واذا استند الوصف استند الحكم فصح التعجيل قبل تمام
الحول لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة خلافا لمالك رحمه الله لكن ليصير المودي
زكوة بعد الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا وجد الوصف ونصابه كامل
جاز المودي عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول خلافا للشافعي فان وجد الوصف
ولم يكن النصاب كاملا كان المودي تطوعا حتى لا يسترده من الفقير بحال لان القربة قد تمت
بالوصول الى يده وان اداه الى الامام وكان نائبا فله ان يسترده منه ايضا لان الدفع
الى الامام لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو صار الفقير غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله
ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المودي عن الزكوة لما ذكر في التجنيس ولو صار المودي
زكاة بعد الحول لشرط اهلية المصرف كما يشترط كمال النصاب ● اجيب بان وصف كون
النصاب حوليا وان تم بعد الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب مع حكمه فيصير
المودي زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف
عند الاداء ● قيل وليقائل ان يقول ينبغي ان يكون في حق النصاب كذلك وتوجيهه
ان وصف كون النصاب حوليا بعد الحول ان يثبت مستندا الى اول السبب وجب
ان يعتبر الكمال عند الاهلية وليس بشيء لان الاستناد انما يكون في الموجود وكمال
النصاب بعد الحول فيما نحن فيه وما ليس بموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب
المضاف الى الوقت ايجاب بالنسبة اليه لا مطلقا كالطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب
علة عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه متاخرا اذ انما يجوز الاداء قبله باعتبار انه

يتعلق

يتعلق به من دفع حاجة الفقير حسن فيه التعجيل لانه محتاج دائما فالجواب انا لا نسلم ذلك بل
هو ايجاب في الحال لصدوره عن اهله مضافا الى محله والاضافة لا تصلح مانعة عن الاتصال
بالمحل فان الوقت المضاف اليه كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق تردد بخلاف التعليق بالشرط
فانه لما كان مترددا بين الوجود والعدم صلح مانعا عن الاتصال به واذا وجد المقتضي
وانتفى المانع تحقق كونه ايجابا **قوله** وانما يجوز نقله الى اخره غير صحيح لان الكلام في سقوط
الواجب عن الذمة وذلك قبل تحقق السبب لا يجوز والله اعلم **قال** رحمه الله وكذ
مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت
فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب
وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان
علة تشبه الاسباب ● وكالايجاب المضاف في كونه علة اسما ومعنى لاحكام مرض الموت
فانه علة لتغير الاحكام حتى حجر عن التبرع بما تعلق به حق الوارث كالهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع للتغيير من الاطلاق الى الحجر شرعا ومعنى لانه موثر في
الحجر عن التصرف بما هو حق الوارث بعد الموت الى ما اشار قوله صلى الله عليه وسلم في حديث
سعد الثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فانه يمنعه عن التبرع بما زاد على الثلث لكن حكمه اي حكم المرض وهو الحجر عن التصرف
يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذي هو العلة حقيقة فتأخر الحكم فلم يكن علة حكما
واشبه الاسباب من هذا الوجه يعني من جهة توقف الحكم على امر اخر كتوقف الزكوة على النما
ولما كان الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر تاما حتى لو وهب جميع ماله وقبضه
الموهوب له ملكه في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت
واتصل به المرض بكونه مميتا من اول وجوده تمت العلة وهذا اي المرض اشبه بالعلل
من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه حادث بالمرض فان ترادف الالام التي تحدث
بالمرض تفضي الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف ليس بحادث به كما بينا وكمرض الموت
الجرح فانه علة للهلاك اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه ومعنى لانه موثر
فيه لكن تراخى حكمه وهو الهلاك الى وصف السراية وهو قائم بالجرح اي ثابت به بثبوت
الموت بالمرض فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف
وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف فلا يمكن جعله احد وصفي العلة ليكون
سببا لا علة ولا اخر الوصفين ايضا فلهذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه
الاسباب والله اعلم **قال** رحمه الله وكذلك ما هو علة العلة فانه علة
تشبه الاسباب وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للملك كان علة للعتق ايضا
وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب ولذلك الزكي عند ابي
حنيفة رحمه الله بمنزلة علة العلة حتى اذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا ● وكالنصاب وغيره
ما هو علة العلة فان ما هو علة العلة علة تشبه الاسباب لان علة الحكم لما كانت مضافة
الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت الاولى بمنزلة علة هي
موجبة بوصف قائم بها فكان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف لذلك يضاف
الى الاولى دون الواسطة ثم من حيث ان الثانية بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة
ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في
باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة واورده في الموضعين باعتبار الشبهين في ذلك

النصاب
صح

كلا
صح

لك

ت

فة

مثل شرا القريب فانه لما كان علة للملك والملك في القريب علة للعتق كان شرا القريب
علة لعتقه ايضا لان الشرا علة للملك فظاهر واما ان شرا القريب اعتاق فلقوله صلى الله عليه
وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشرا لكون الواسطة وهي
الملك من موجباته فكان شراؤه اعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة تتادى به بخلاف
شرا المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق
وجودا لا وجوبا به بل مضاف الى قوله انت حر ولم يقترن به نية الكفارة ومثل شرا
القريب الرمي فانه علة للقتل بشبه الاسباب لتراخي الحكم الى وجود عدة وسايط فان
الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهوا وهو علة الوصول الى المحل وهو علة النفوذ وهو
علة المقصود ولهذا لا يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسايط لما كانت من
موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشرا للعتق حتى يجب القصاص على الرامي ولم
تصر هذه الوسايط شبهة لكون الرمي علة وكان الرمي اشبه بمرض الموت من شرا
القريب لما ان الوسايط قابلة للامتداد لترادف الالام في المرض وكذلك التزكية
اي وكالرمي تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن لان الموجب للحكم هو الشهادة ولا تكون موجبة الا بالتزكية فكانت
التزكية علة العلة حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسئلة شرا القريب
ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم اليها فمن هذا الوجه يضاف الحكم اليها ومن
حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود ايضا عند
الرجوع وعندهما لا ضمان على المزكين رجعوا مع الشهود او منفردين لان الضمان للتعدي
ولا تعدي منهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كانهم اثنوا على المشهود عليه خيرا
بان قالوا انه محصن **والجواب** ان عدم التعدي منهم ممنوع لانهم اثنوا على الشهود
خيرا فكان هو عين التعدي لانهم جعلوا ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية
لا توجب شيا بخلاف الاحصان فانها توجب الحكم بدونه فالمزكون بالثنا كذا جعلوا
سبب التلف فاما اذا رجع الشهود معهم فانقلبت الشهادة تعديا وامكنت
الاضافة اليها مقتصرة لانها تعدت لم تحدث بالتزكية لاختيارهم في الادا فلم يضف الى
علة العلة ولقايل ان يقول الاقسام المذكورة في العلة متداخلة لان القسم
الرابع وهي العلة التي في حيز الاسباب علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح به الشيخ في عقد
الاجارة وفي كل ايجاب مضاف وهو القسم الثالث بعينه فقد اختلت الاقسام
لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان القسم الرابع اعتبر فيه ان لا يكون الحكم ثابتا متصلا
بخلاف القسم الثالث وكذلك اعتبر فيه ان يكون الحكم متراخيا الى وجود وصف لركن
العلة ولم يكن في القسم الثالث كذلك واذا زاد فيه اعتبارا جعل به قسما رابعا
ولقايل ان يقول على هذا يزيد الاقسام على سبعة والاولى ان لا يجعل الاقسام
عقلية بل استقرائية وحينئذ يندفع السؤال والجواب **قال**
رحمه الله واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب
العلة الا بهما فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا انعدم احدهما لم يكن سببا لانه
ليس بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلل ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده
يحرم النسية وكذلك القدر لان ربوا النسية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة وهو
احد الوصفين الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف على

حدة

حدة ليس علة اسما لان العلة موضوعة لهما على هذا الفرض لا لكل واحد منهما ولا حكما لان
الحكم يتاخر بعد وجود احدهما الى وجود الاخر لكنه علة معنى لان الفرض ان كلا منهما
مؤثر وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد احد الوصفين فالشيخ
يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد وشمس الايمة سببا محضا قالا الحكم
لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبتدا معتبرا بالتمام وكان كالطريق الى العلة وذلك
الطريق ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا ورد الشيخ ذلك بقوله اذا انعدم احدهما
لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة يعني اسما وحكما لكن له شبهة
العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت كان مجموع الاوصاف
علة عند بعض وصفة الاجتماع عند اخرين والوصف الزايد المجهول عند بعض حتى
قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر لو وضع فيها كر وقفيز تغرق
كان الكر والقفيز جميعا علة عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الثاني والقفيز الاخير
من بين الجملة عند الثالث والقاضي وشمس الايمة اختارا القول الثاني والثالث
فكان الوصف الاول عند وجوده خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة عن
عن كونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا والشيخ اختار المذهب
الاول ورجحه بقوله ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس
الذي هو احد وصفي علة الربوا بانفراده يحرم النسية حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي لا يجوز
وكذلك القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز ايضا لان ربوا النسية شبهة
الفضل لان للنقد مزية على النسية عرفا حتى كان الثمن نسية اكثر منه نقدا في البيع
فيثبت شبهة الحرمة بشبهة العلة لان حرمة النسية مبنية على الاحتياط وهي اسرع
ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانها
اقوى ولها علة معلومة شرعا فلا يثبت بما هو دونها فان قيل ثبوت حرمة شبهة
الفضل بشبهة العلة يستلزم انقسام اجزا العلة على اجزا المعلول وهو باطل
اجيب بان ثبوت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه علة تامة لها لا باعتبار
التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شي منه به
وفيه نظر لانه يناقض كلام الشيخ حيث قال وليس بعلة لكن له شبهة العلل والاولى
ان يقال يثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه شبه العلة التامة لا بطريق
التوزيع **قال** رحمه الله واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة
ذات وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول
بالوجود وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك
احدهما وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك الذي تاخر اضيف اليه حتى
يصير المشتري معتقا ومتى تاخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث ابنان عبدا
ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة شاهدين
بان اخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضا والقضا يقع بالجملة فلا
يترجح البعض على البعض في الحكم اخر الوصفين وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين
يسمى علة حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه على الاول بوجود الحكم عنده بعد مشاركته
اياه في الايجاب ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن انما يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما

وقد يقوله وصفين مؤثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الاخر فالمؤثر علة
والاخر شرط ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لانه قال في تقسيم العلة فكل حكم
تعلق بعلة ذات وصفين والحكم لا يكون علة ولا يضاف الا عليها فلا يجوز احدهما في
تفسيرها ولذلك فعل هذا الضيع بما سبق ويمكن ان يجاب عنه بانه من قبيل المجاز
بالحذف وتقديره واما العلة معنى وحكما لا اسما فعلة كل حكم تعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين كالقرابة والملك للعتق في القريب فان القرابة مؤثرة في ايجاب
الصلة والعتق صلة لان الرق موجب للقطع لاستلزامه الذل فوجب صيانة
القرابة عما يوجبه الاترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع
فلان تصان عن اعلاهما الذي هو الرق اولى وكذلك الملك ولهذا يستحق العبد النفقة على
مولاه حتى لو كان بين اثنين يجب عليهما بقدر الملك بل الملك اذا كان اخا كان علة
لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك الطلاق فكان معملا للعلة ففيه معنى علة العلة
ولهذا ظهر ان لكل علة تحقق التاثير منهما بفوات احدهما تعدم الحكم لا يقال
العلة لا ان يكون القرابة في الملك شرطا كما قال الشافعي ثم اخرهما وجودا يضاف
اليه الحكم فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه
حتى صار المشتري معتقا لان الشرا يوجب الملك وهو يوجب العتق فكان العتق
الثابت به مضافا الى الشرا فيكون الشرا اعتاقا بواسطة الملك حقيقة لا كناية عن
الاعتاق كما ذهب اليه الشافعي اذ الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة
بالاول كالرمي يكون قتلا بواسطة الوصول والنفوذ حقيقة لا غير واذا كان الشرا
اعتاقا يقع عن الكفارة اذا نوى لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان الملك
سابقا اضيف العتق اليها حتى لو ورث انسان مجهول النسب او اشتراه ثم ادعى احدهما
انه ابنه عتق [illegible] نصيبه لان القرابة اخر الوصفين وجودا وحصلت بصنعه
وهو دعوى القرابة فيضاف العتق اليها وجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما
جعل المشتري معتقا وذكر في بعض فوائد هذا الكتاب انه لو ادعى انه ابنه ناويا عن
الكفارة لا تجزيه منها لان العتق مضاف الى القرابة وهو امر جبري فلا يصح للتكفير
بخلاف الشرا لانه اختياري قال صاحب الكشف هذا الفرق لا يصح لان الملك
الذي يتعلق به العتق في الشرا جبري ايضا والدعوى التي توجب القرابة ههنا اختيارية
كالشرا هناك ولو ثبتت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوى لم تثبت
مقتصرة على حال الدعوة بل ثبتت مستندة الى زمان العلوق فيستند العتق الى زمان
الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية فلا ينوب عن الكفارة كما بينا في المحلوف بعتقه
فيكون الدعوة في الحال اعتاقا من وجه دون وجه بخلاف الشرا فان الملك ثبت
مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشرا اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة
قوله بخلاف شهادة شاهدين جواب نقض يرد على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه وهو ان يقال
ثبوت الحق على المدعى عليه تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين وهي شهادة الشاهدين
واحدهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وتقرير الجواب ان الحكم يضاف الى الثاني لترجحه
على الاول والترجح ههنا غير متصور لانه اي المدلول وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضا
والقضا يقع بالجملة فالشهادة لا تعمل الا بالجملة وحينئذ لا يترجح البعض على البعض

ز

النفقه

في الحكم اما انه لا يعمل الا بالقضا فلان الشاهد ليس له ولاية الالزام واما ان القضا
يقع بالجملة فلان القضا يقع بالعلم والعلم يقع بهما لا محالة ولقائل ان ينقل هذا
الاعتراض الى القضا فيقول وجوب القضا حكم تعلق بعلة ذات وصفين وهي
شهادة الشاهدين مع انه لم يضف الى اخرهما وجودا ويمكن ان يجاب عنه بان ترجيح
الثاني على الاول انما هو باعتبار وجود الحكم عنده وقد يتخلف وجوب القضا
عن وجود الثاني بكون القاضي غضبانا او جائعا او غير ذلك مما علم في ادب القاضي
ولعل الاظهر في هذا الجواب بصورة المنع وهو ان يقال لا نسلم ان شهادة الشاهد
علة ذات وصفين تعلق به حكم بل شهادة الشاهدين شرط للقضا وعلة تقليد
الحكم للشهادة ونظير ذلك في الورود ما لو جرح رجلان رجلا احدهما بعد الاخر ومات
المجروح كان الموت مضافا اليهما لا الى الاخر وكذلك الايجاب والقبول في البيع
حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا والجواب عن الاول
ان كلا منهما علة واحدة لها وصفان وما ذكرتم ليس كذلك بل كل جراحة علة تامة
والحكم في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى الكل فاحد كان ليس معه غيره وعن الثاني
ان كل واحد علة على حدة فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرطه والقبول
علة ملك الثمن والايجاب شرطه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علته وقال الاولى ان يقال
علة الملك العقد الذي حكم الشرع بوجوده بالايجاب والقبول وهو البيع ويوصف
بالبقا فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول والاعتراض الذي ذكرناه
يطرق نوع النقل فيرد عليه فالاولى الاولى ولقائل ان يقول لا فرق بين وصف له شبهة
العلل وهو القسم الخامس وبين الشاهدين وهو العلة معنى وحكما لا اسما وذلك لان
في كل واحد منهما مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فجعل احدهما علة معنى لا اسما
ولا حكما وجعل الاخر علة معنى وحكما لا اسما تحكم لا محالة ويمكن ان يجاب عنه بان
كل واحد من الوصفين في الاول يعمل في الحكم باعتبار شبهه العلل وليس شيء من وصفي
الثاني كذلك ولربما اشار الشيخ الى هذا الفرق بقوله كل حكم تعلق بوصفين مؤثرين
في الاول تلويحا الى ان كلا منهما قد يعمل بخلاف الثاني حيث قال كل حكم تعلق بعلة ذات
وصفين تلويحا الى انهما علة واحدة لا يعمل احدهما منفكا عن الاخر والثاني في الثاني
يجعل الاول علة فهو كعلة العلة على ما اشرنا اليه ويؤيده ان القرابة اذا كانت
اخرا جعل الملك علة ولذلك الملك اذا تاخر جعل القرابة علة وليس شيء من الوصفين
الثاني في الاول كذلك والله اعلم قال رحمه الله فاما العلة اسما وحكما لا معنى
فمثل السفر للرخصة والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر تعلق به في الشرع
الرخص فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما ايضا الا ترى ان من
اصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم تلزمه الكفارة وهذا
ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صار شبهة علمنا انه علة اسما واما المعنى فلان الرخصة
تعلقت بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها
وكذلك المرض الا انه متنوع الى ما هو سبب للمشقة اقيم مقامها وما لا فلا وكذلك
النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخا المفاصل اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل
الى السبب للتيسير ولذلك الاستبرا تعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل
تيسيرا وامثلته هذا اكثر من ان تحصى السفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى وكذلك

ن

ل

المرض للرخصة والنوم للحدث وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في
الشرع الرخص حتى اذا جاوز بيوت المصر اتصل به احكام الرخص فيما كان لذلك اضيف له
حكما ونسبت الرخص اليه حيث يقال رخصة السفر فصار علة اسما واستوضح الشيخ
كونه علة اسما بقوله الا يرى ان من اصبح صائما ثم سافر لم يحل له الفطر يعني في ذلك اليوم
لانه حين اصبح مقيما وجب عليه اداء الصوم حقا لله وما وجب حقا لله لا يسقط بانشاء
السفر باختياره • اما الاول فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه • واما الثاني
فلان السفر باختياره لا ينافي الاستحقاق واذا افطر في يومه لم تلزمه الكفارة والسفر
ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه ولا تنافي بين هذا
وبين ما كان انه علة اسما وحكما لان ذلك فيما اذا لم يصبح صائما في حال الاقامة ثم سافر
وهذا فيما اذا اصبح صائما ثم سافر ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر واذا كان لذلك
لم يلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسما فثبت انه علة اسما وحكما واما المعنى اي فوات
معنى العلة من السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة لان المشقة مؤثرة في
ايجاب الرخص الذي مبناه على اليسر والسهولة كما اشار اليه تعالى بقوله يريد
الله بكم اليسر لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف اليه الى السفر دون حقيقة
المشقة لانها امر باطن متفاوت باحوال الناس فيتعذر الوقوف اليه فاقيم مقام
الشرع السفر مقام المشقة لانه سببها غالبا ولذلك المرض علة اسما لان الرخصة
تنسب اليه كما تنسب الى السفر وحكما لانه يثبت مقترنا به من غير تاخر لا معنى لانه
لا اثر لنفس المرض بل المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان امرا باطنا
سقط اعتباره وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون
الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجد فيه خوف التلف
وقد لا يوجد فصار متنوعا فما كان سببا للمشقة اقيم مقامها • فان قيل قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا مطلق والعمل بالاطلاق واجب فلما التقييد بالمشقة منه زيادة
على النص بالرأي وذلك لا يجوز • اجيب بانه مقيد بالاجماع وقد دل قوله يريد
الله بكم اليسر الاية وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فقيد المرض بالمفضي للصوم
وكذلك النوم انواع فما كان سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا او مستندا او متكئا
اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فنقل الحكم الى السبب الظاهر
للتيسير وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم بالاحتراز عن الوطء ودواعيه في
الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها من الشهر
متعلق بشغل الرحم بالعلوق لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء من
الخلط بالغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن
بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند الشغل وهو امر باطن فنقل
الى استحداث سببه الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطء ولا وطء
الا بالتمكن منه والتمكن بالملك تيسيرا • فان قيل شغل الرحم لو كان موجبا للاستبراء احترازا
عن الخلط لوجب الاستبراء في ملك النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان شغل الرحم بالغير متوهم واما بطلان اللازم فبالاجماع فالجواب ان كون شغل
الرحم موجبا للاستبراء بالاجماع والتشكيك فيه تشكيك في المسلمات وهو باطل الا ان
الاستبراء في النكاح قد حصل بوجوب العدة فيما يمكن فيه الشغل بقي الكلام في تخصيصه

بالحيض او ما قام مقامها دون ملك اليمين وذلك اما ثابت بالنص غير معقول المعنى او نكرتها
لا هو موضوع لنقاء الكرم الانواع وامثلة المقام التي مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام
اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج
المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب المهر والله تعالى اعلم
قال رحمه الله وذلك بطريقين احدهما ان يكون اقامة السبب الداعي مقام
المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطء والثاني ان يقوم الدليل
مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر قام مقام الحاجة في اباحة
الطلاق ومثل مسائل الاستبراء والطهر ونحو ذلك وفقهه من ثلثة اوجه • احدها لدفع
الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء
وفي قيام النكاح مقام الماء للاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
وللدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة
الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذه وجوه متقاربة
في ضبطها معرفة حدود الفقه • وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب
الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم وقد مر وجه ذلك وكاقامة المس
والنكاح مقام الوطء في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى الوطء
والثاني باقامة الدليل مقام المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين ان السبب
لا يخلو عن تاثير اتفاقا والدليل يخلو عن ذلك وذلك مثل الخبر عن المحبة مقام مقام
المحبة في قولها احبك ابا القول الرجل ان كنت تحبيني فانت طالق يقع الطلاق وان
كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها لا من جهتها ولا من جهة غيرها لان القلب
متقلب لا يستقر على شيء واخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول كالسفر
مع المشقة والنوم مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع
الطلاق وكذا الطهر اعني الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ الاصل
في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون واباح للضرورة كتناول الميتة اذ قد
تقع الحاجة اليه للعجز عن المضي على مقتضى العقد وعن اقامة حقوق الله المتعلقة بالنكاح
فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة لكن
والحاجة امر باطن فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة
اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا ومثل مسائل الاستبراء
فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل فدار الحكم
معه وجودا وعدما حتى وجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والجارية لاستحداث الملك
وان تيقنا بعدم الشغل • وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب
الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والحكمة استحداث الملك وفيه نظر لان الاصل
ان الاستحداث علة اما سبب او دليل اقيم غيره والحق انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس
على خلاف القياس • وللقائل ان يقول الشيخ جعل الاستحداث سببا للشغل قبل هذا
وجعله دليلا ههنا فيكون اما التداخل او التناقض • واجيب بان الاستحداث
يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطء وهو سبب
الشغل فكان الاستحداث لهذه الوسائط دليلا على وجوب الاستبراء اقيم مقام المدلول
للضرورة ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل بالملك في الاول
وفيه نظر لانه ليس بسبب بالنظر الى مطلق الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث والشغل

لان الاستبراء كاسمه لتبين
فراغ الرحم وقد تبين الجواب
ان هذا حله الاستبراء

المحترز عنه وهو الشغل بالملك القديم والاستحداث ليس بسبب له ولعلنا نقول في هذا
الاستحداث سبب للشغل بالملك الجديد وذلك قد يفضي الى اختلاط الماء بين النهي
عنه فكان في الحقيقة علة الاستبرا اختلاط المياه والشغل بالملك الجديد سبب لذلك
لانه قد يفضي اليه عندما يكون الرحم مشغولا بما المالك الاول واستحداث الملك سبب
للشغل لكنهم قالوا الاستبرا متعلق بالشغل واستحداث الملك سبب له فقصراه
للسا فلم يبق عليه شي وهو انه لا يجوز حينئذ اطلاق الدليل عليه وجوابه ان يجعله
دليلا باعتبار كون الملك مستحدثا فيما اذا كان المالك الاول والمملوكة ممن لا يتوهم
منه الشغل او فيه ما لنا كالمراة او الجارية البكر وطريق وضع الشي مقام غيره هو
وفقهه اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا من ثلثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز
عن الوقوف على حقيقة العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في الاستبرا
وفي قيام النكاح مقام الما والثاني الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات
فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت
الدواعي من المس والقبلة والنظرة بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار
وكذلك في العبادات اقيمت الدواعي مقام الوطي في العبادات حتى حرم الجماع
على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط قيل وقد يقام الشي مقام غيره في
العبادات للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف
منه تصديق وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجبت
العبادات احتياطا واعلا للدين بقدر الامكان وفيه نظر لان جعله من القسم
الاول اوضح واصح لان العجز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث
دفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القايم مقام الحاجة في الطلاق والتقا الختانين
القايم مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لايجاب الحدث عند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله والفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة
ممكن فيه مع نوع مشقة بخلاف الاول فانه لا يمكن ذلك اصلا وانما في الحكم سوا
لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة وهذه الاقسام المذكورة في السبب والعلة
وجوه متقاربة في تمييز بعضها عن بعض عسر وفي ضبطها لتحصيل معرفة الفقه هو ميسر
له والله اعلم قال رحمه الله باب تقسيم الشرط وهو خمسة
اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما
فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع
وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط
دون الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وكلما دخلت وما اشبه ذلك وذلك داخل في المعاملات والعبادات
الا يرى ان وجوب العبادات يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى ان
النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شي
من الشرايع قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك
ركن العبادات ينعدم بعدم شروطها من النية والطهارة للصلوة ولذلك ركن
النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه وهو الاشهاد عليه وقد ذكرنا ان
اثر الشرط عندنا انعدام العلة وعند الشافعي تراخي الحكم ولذلك هذا في كل الشروط
ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقرا خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل

وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة وقد
ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم المجاز مع ان غير الشرط المحض كله مجاز في باب تقسيم العلة
اما الشرط المحض فما يمتنع به اي بالتعليق بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجد
العلة وذلك اي الشرط بالصفة المذكورة يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط نحو
ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت الدار واشباه ذلك كمتى ومهما واذا واذا
ما وذلك اي الشرط الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات
والمعاملات الا يرى ان وجوب العبادات تتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك اي
صيرورته سببا على شرط علم العبد حتى ان النص النازل المفيد لصيرورة السبب
سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وقوله ولله على الناس حج البيت وغيرها لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان من اسلم
من اهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه شي من الشرايع قبل العلم اذ التكليف لا يصح بدون
القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمه قضا ما مضى بعد العلم لان الشرط لما فات
في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فصارت الاسباب كالوقت
للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم
في حقه لعدم الشرط وقيد باسلامه بدار الحرب لانه لو اسلم في دار الاسلام صار السبب
موجودا في حقه لتيسر الوصول اليه بادنى طلب فيقوم مقام وجوده وللقايل ان يقول
الثابت شيان نفس الوجوب ووجوب الادا ولا توقف لاحدهما على العلم اما الاول
فلان الصلوة والصوم واجبان على النايم والمغمى عليه والمجنون الذي لم يستغرق جنونه
الشهر مع عدم علمهم واما الثاني فلانه ثابت بالخطاب لا بكونه سببا والجواب
ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ شيوع خطاب الوضع وبلوغه الى الذهن بمنزلة بلوغه
الى كل احد وكذلك ركن العبادات اي كما الاسباب ركن العبادات ينعدم لعدم شروطها
كالنية والطهارة ولذلك ركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرطه
وهو الاشهاد وقد ذكر الشيخ في الاستدلالات الفاسدة ان اثر الشرط عندنا انعدام
العلة وعند الشافعي رحمه الله تراخي الحكم ولذلك هذا اي مثل هذا الحكم المذكور
في هذه الشروط المذكورة الحكم في ساير الشروط والله اعلم قال رحمه الله
وانما يعرف الشروط بصيغته او دلالته وقط لا ينتقل صيغته عن معناه فاما قال الله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة وليس كذلك وهذا اقول بانه
لغو وكتاب الله منزه عن ذلك ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط الا به ويحكم قبله فاما الاباحة فتستغني عنه والمراد بالامر
الاستحباب الا ترى ان قوله واتوهم من مال الله الذي اتاكم سنة واستحباب وكذلك
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط
اريد به حقيقته ما وضع له لان المراد بالقصر قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة او يخفف
القراة او التسبيح الا ترى الى قوله فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم
وقال فاذا اطمانتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا
لا بنفس السفر فاما قوله وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم فلم يذكر الحجور شرطا وانما
الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما وكذلك
دلالة الشرط لا ينفك عن هذا لوله وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق

لنا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع في العين لما صح دلالة ونص
الشرط يجمع الوجهين • الشرط يعرف اما بالصيغة يعني بدخول حرف من حروف الشرط
او بالدلالة يعني بالمعنى وهو ان يكون الاول سببا للثاني كقول الرجل المرأة التي اتزوج
فهي طالق فانه يتضمن معنى الشرط والاول يستلزم الثاني البتة دون العكس
وذهب بعض العلماء منهم القاضي الى ان صيغة الشرط قد تخلو عن معناه وسموه
شرط تغليب ولعلهم سموه بذلك لوروده مخالفا للغالب فكانه مغلب على الغالب
واستدلوا على ذلك بايات منها قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب عبده
اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة حال عدم العلم بالاجماع •
والشيخ منع ذلك وشنع بكونه قولا باللغو والقران المجيد منزه عن ذلك وذكر
المخلص ان ادنى درجات الامر استحباب المامور به فانه للطلب ولا يوجد
الطلب بادنى من الاستحباب لان المباح ليس بمطلوب من الشارع ولا منهيا عنه
ولا يوجد استحباب الكتابة الا بهذا الشرط وينعدم قبله فاما الاباحة مستغنية
عن هذا الشرط لجواز الكتابة بدونه اجماعا ولانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه كالاعتاق
والمراد بالخير المال عند بعض والديانة والخدمة عند آخرين اي ان علمتم القدرة
منهم على اداء البدل او علمتم منهم الديانة وحسن الخدمة للمولى • وقوله والمراد
بالامر الاستحباب جواب سؤال تقريره سلمنا ان ادنى درجات الامر الاستحباب
لكن لا يلزم ان يكون مرادا الا ان ما هو جائز الارادة لا يلزم ان يكون مرادا بل الامر
المطلق للوجوب واليه ذهب داود وعطا وابن سيرين فقالوا اذا علم المولى فيهم خيرا
وطلبوا عقد الكتابة وجب على المولى ذلك لما قال عمر انه عزمة من عزمات الله
اي واجب من واجباته وتقرير الجواب ان المراد بالامر هنا الاستحباب بقرينة
قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فان المراد منه الايتاء الحط عن بدل الكتابة وهو
مندوب استحباب وفيه نظر من وجهين الاول لا نسلم ان آتوهم للاستحباب لان المراد
منه الاعانة لهم من مال الزكوة لكونهم مصرفا بقوله تعالى وفي الرقاب وهو قول اكثر
المفسرين فالامر للوجوب والخطاب لعامة المسلمين • والثاني ان القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم • والجواب عن الاول ان قوله تعالى آتوا الزكوة مع قوله
وفي الرقاب افاد الوجوب والمصرف فحمله على ذلك تكرار محض عنه ولئن سلمنا ان
المراد به الاعانة فلا نسلم الوجوب لان المزكي لو دفع الى غيره جاز فالدفع اليه مستحب
لا محالة • وعن الثاني بانا لم نجعل القران موجبا بل هو قرينة لان الاصل في الكلام
الانتظام وقول عمر رضي الله عنه يجوز ان يكون مذهبا له فلا يعارض به الكتاب ومنها
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانه شرط تغليب مذكور على
وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان ما كانت تخلو عن خوف
لا انه شرط حقيقي بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع • قال الشيخ ولذلك
هذا ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالقصر
قصر الاحوال اي نقص اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاختصار في القراءة
وتخفيف الركوع والسجود وقصر الاحوال متعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر
اما بيان ان المراد بالاية قصر الاحوال فبالكتاب وقد ذكره الشيخ والسنة والاثر

والمعقول

والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي ان كان خوف من العدو وغيره
فرجالا جمع راجل اي على اقدامكم او ركبانا بايما فاذا امنتم زوال الخوف فاذكروا الله اي صلوا
كما علمكم في حال الامن • وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اتموا
قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر كذا قاله السدي وغيره
ووجه الاستدلال ان في حالة الخوف اجيزت ماشيا على القدم وراكبا بالايما وهذا
قصر لاحوال الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايما وترك القيام الى الركوع وحمل
الاية على هذا المعنى يخرجها عن اشتمالها على ما ليس بجائز في الكلام المجيد من اللغو فيحمل
عليه لان القران يفسر بعضه بعضا واما السنة فما روى سفيان عن زبيد الايامي •
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى •
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام فدل ان القصر المذكور في الاية
قصر الاحوال لا قصر الذات • واما الاثر فما قالت عائشة رضي الله عنها اول ما فرضت
الصلوة ركعتان ركعتان ثم زيدت في صلوة الحضر واقرت في السفر على ما كانت عليه
فاخبرت ان اصل السفر في الاصل ركعتان وفرض المقيم اربع كفرض صلوة الفجر وصلوة
الظهر • وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة
فقد كفر • وروى مجاهد ان رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنهما فقال انا وصاحب
لي خرجنا في السفر فكنت اتم وكان صاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقصر وصاحبك الذي
كان يقصر يتم فاخبر ابن عباس رضي الله عنهما ان القصر ليس في عدد الركعات وان الركعتين
في السفر ليستا بقصر • وروي انه قصر في صفة الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء
وترك القيام الى الركوب وهذا اوفق لمعنى الاية وادل عليه واما المعقول فلان الجميع •
اتفقوا على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلهما فانما يفعلهما على وجه الابتداء
فدل على انهما نفل لان هذه صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك والفعل وهذا
دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود يتعلق بالخوف ولانه اذا امكن حمل
الكلام على حقيقته لا يستلزم الالغاء لا يحمل على ما يستلزمه لا سيما في الكلام المجيد وفي هذا
الاستدلال بحث اما ما يتعلق بالكتاب فما قيل في الاية شرطان الخوف والضرب
في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو ثابت
في حال الاقامة والمتعلق بالخوف قصر الذات ايضا • والجواب انا لا نسلم ان
الاول شرط بل هو لمجرد الوقت على ما تقدم من مذهب ابي حنيفة في الحروف ولئن سلمنا
لكن الاول ليس لتعليق القصرية بل الثاني لتعليقه كما في قول الرجل لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق معلقا بالكلام دون الدخول حتى لو
دخلتها ولم تكلم زيدا لم تطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه فلا يتعلق
القصر بالضرب بل بالخوف هذا موجب اللغة والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات
بما ذكرنا من الدلائل • واعترض بان احد الامرين لازم اما الغاء الظرف او الشرط
وليس احدهما اولى من الآخر فان القصر للخوف لا يلزم ان يكون عند الضرب في الارض
بالاجماع • والجواب ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وقد •
ثبت ذلك بالسنة التي تاتي وبالاجماع • واما ما يتعلق بالسنة فما روي عن يعلى
ابن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال
الله تعالى ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة

تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الآية قصر الذات
فتعارضت روايتا عمر رضي الله عنه فلم يبق منهما حجة والجواب انه هذا انما
كان دافعا ان لو ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر لعمر تأويل الآية الصلوة
في السفر وان القصر قصر الذات واجاب بما اجاب به وليس كذلك لانه لم ينقله
احد وكان عمر رضي الله عنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم قصر في مغازيه مسافرا
فظن ان قصر الخوف في عدد الركعات ثم رأى قصره في حال الامن وزوال القتال
فسال عن ذلك فقال عليه السلام صدقة اي القصر في هذا السفر وهو سفر
الامن صدقة تصدق الله عليكم باقرارها على الركعتين من غير زيادة عليها كما في الحضر
فاقبلوا صدقته وعلى هذا لا منافاة بين رواية صلوة السفر ركعتان تمام غير
قصر على لسان نبيكم وبين رواية صدقة تصدق الله بها عليكم سوى ان احدهما
ورد في ضبط تعلق الآية بقصر الذات في السفر دون الاخرى ولا يثبت الا قوله
صلوة السفر ركعتان تمامه يزيل ذلك الظن واذا كان كذلك ظهر ان روايتي
عمر رضي الله عنه لا تتعلقان بالآية وان الآية في الخوف وان القصر فيه قصر
الصفات دون الذات • واما الاعتراض على الاثر فبما روي عن عائشة رضي الله
عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر الصلوة واتم • والجواب ان هذا صحيح
ومعناه انه عليه السلام قصر في الصفة واتم في الحكم توفيقا بين روايتها وبين
ما روى عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان تمام الحديث ومما قيل ان قول
ابن عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر لا يكفر بالاجماع •
والجواب بالمنع فانا لا نسلم انه متروك لان معناه من خالف السنة فقد كفر
فسلم ولكن لا يلزمنا لان استدلالنا بقوله صلوة السفر ركعتان وان زعمتم انه
كان متروكا بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع ومما قيل ان رواية
ابن عباس معارضة برواية منه ايضا ان صلوة الخوف ركعة • والجواب
ان ذلك محمول على ان الذي يصليه المأموم مع الامام اذا كان في السفر وفي صلوة الفجر
ركعة لانه يجعل الناس طائفتين فيصلي بالذي معه ركعة ثم يمضون الى وجه العدو
ثم تأتي الثانية فيصلي بها ركعة ويسلم فيصير لكل طائفة من المأمومين ركعة مع الامام
يقضون ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس من انه قصر في صفة الصلوة السفر غير مخالف
لقوله ان صلوة الخوف ركعة • واما على المعقول فما قيل ما ذكرتم وان دل على
ثبوت مدعاكم ولكنه يفضي الى ثبوت مدعانا لان اطلاق اللفظ على معنى غير موضوع
له من غير علاقة وهو اطلاق القصر على المثنى وخفض الرأس بالايماء وغير ذلك والجواب
انما كان مثله مفسدا في غير حالة الخوف اذا قصرناه عن صفة الاسناد حدث فيه
اعتبار معنى القصر فليس اطلاقه عليه بطريق المجاز حتى تعتبر فيه العلاقة وانما
ذلك تسمية عرفية مع وجود مناسبة على انها في التسمية غير لازمة سلمنا انه اطلاق
مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر عن المثنى مستلزم للقصر وذكر اللازم وارادة
الملزوم من اقسام المجاز هذا ما اتفق في بيان هذا الموضع من الاطناب لاحتياج
المقام اليه او الى ان يدرسه والله اعلم • ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان
فيه معنى الشرط دلالة لكنه ذكر على سبيل العادة فان الانسان يبغض الربيب
والربيبة طبعا وينفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر تحريضا على الربية وترغيبا الى المخالفة

الطبع

اي اعتقاده جوازه وهو
موجب لذلك وانه
ان اردتم انه كان
متروكا بالنسبة
الى قوله
من خالف
صح

الطبع اذ في ذلك تضييع الصغير والصغيرة فقال الشيخ لم يذكر الحجر شرطا يعني لا عادة ولا غير
عادة ولا دلالة شرط لان ربائبكم معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في
قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق ولانه لم يذكر في عكسه وهو قوله فان لم تكونوا دخلتم
بهن فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة فقيل
فان لم تكونوا دخلتم بهن ولم يكن الربائب في حجوركم لان المتعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء
كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجر وجه وانما
الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فان عدم الدخول شرط اسما
وحكما اي شرط حقيقي لاباحة البنت صيغة لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتوقف
الاباحة عليه ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه
بخلاف العلة لان معناها التأثير قوله ولذلك دلالة الشرط معطوف على
قوله وقط لا ينفك صيغته عن معناه اي كما ان صيغة الشرط لا ينفك عن معناه فكذلك
دلالة الشرط لا ينفك عن مدلوله وذلك اي ثبوت الشرط دلالة مثل قول الرجل
المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف وهو
وصف التزوج في النكرة وقدمنا وجه ذلك في الفاظ العموم ولو وقع الوصف في المعين
كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في
المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق فيلغو في الاجنبية قوله
ونص الشرط يجمعهما اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه المرأة او امرأة طلقت
اذا تزوج بها وكانه يذكر على وجه الفرق بين الدلالة والصريح في الشرط والله اعلم
قال رحمه الله واما الشرط الذي هو في حكم العلل فان كل شرط لم يعارضه
علة صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه ومتى عارضته علة لم يصلح علة لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن عللا
بذواتها استقام ان يخلفها الشروط وهذا اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله تعالى فقالوا
في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان يجب على شهود
اليمين لانهم شهود العلة ولذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب
لشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم
فان الضمان يجب على شهود اليمين للاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب فاما اذا
سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا رحمهم
الله في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم
قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان
قيمته في قول ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء بالاعتاق عنده ينفذ ظاهرا وباطنا
وقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فوقع العتق بحل القيد وهذا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع
ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح للضمان لان العتق هو يمين المولى فجعل الشرط
علة وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق يصلح للضمان العدوان لانها
ثبتت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب
ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا

لزفر رحمه الله لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما بين ان شاء الله • القسم الثاني من
اقسام الشرط هو الشرط الذي في حكم العلل وهو شرط لم تعارضه علة فجواب اما في
كلام الشيخ محذوف اعتمادا على ما يفسره وهو قوله فان كل شرط لم تعارضه علة هي
اي صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان
لم يكن له تاثير في الحقيقة ومتى عارضه علة لم يصلح علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلف
وانما قلنا انه اذا لم يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون
الشرط علة لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود دون الوجوب فصار بهذا الاعتبار
شبيها بالعلل والعلل اصول فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد جاز اضافة
الحكم الى ما هو شبيه به • قوله لكنها اصول يعني العلل جواب سؤال تقريره
ان يقال العلل لا بد لها من تاثير والشرط ليس له تاثير فالواجب ان لا يخلفها الشرط كما
في العلل العقلية وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست عللا بذواتها بل هي امارات
على الاحكام حقيقة كالشروط فاستقام ان تخلفها الشروط في حق اضافة الاحكام عند
تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا • وهذا اي اعتبار العلة عند
صلاحها لاضافة الحكم لا الشرط اصل كبير لعلمائنا رحمهم الله فقد قالوا فيما اذا شهد
رجلان لامراة قبل الوطي ان زوجها علق طلاقها بشرط ثم شهد اخران بوجود الشرط
ثم رجعوا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان الضمان على شهود اليمين •
اي التعليق خاصة لانهم شهود علة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صالح •
لاضافة الحكم اليه فلم يجز اضافته الى الشرط وسمي شهود شهود العلة وان لم يكن
المعلق علة باعتبار ما يؤول وباعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم
ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حقيقة ولو قضى بالو شهد
بالتزوج واخران بالدخول ثم رجعوا بعد الحكم فالضمان على شاهدي الدخول مع
كونهما شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر النكاح • واجيب بان شاهدي
الدخول انما برئ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من
المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا لم يبرأ شهود التعليق عن الضمان حيث لم
يدخلا في ملك الزوج عوضا • فان قيل شهود التعليق شهدوا بقوله انت طالق
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا وعليته وتاثيره موقوفان على الشرط فشهود
الشرط شهود تحقق العلة والتاثير فهم اولى بالضمان • فالجواب ان ذلك
ممنوع فانهم شهدوا بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قالوا سمعنا ذلك وهذا
الكلام علة لولا المانع فشهدوا على كلام هو علة عند عدم المانع وشهود الشرط
اثبتوا ما هو شرط التعليق ولا تعلق لشهادتهم بتحقق العلة والتاثير اصلا فانهم صرحوا
بانه لا علم لنا بالعلة وتحققها وتاثيرها بل هو بالشهادة الاولى فانهم لما اثبتوا التعليق
كان من ضرورته تحقق العلة وتاثيرها عند ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق لا بشهادة
باتفاق الخصمين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا لم يضمنوا فعرف ان تحقق العلة
وتاثيرها غير مضاف الى شهادتهم وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم
السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدوا بان الزوج خيرها قبل الوطي وشهد
اخرون انها اختارت نفسها في المجلس وكما اذا شهدوا ان المولى قال لعبده انت حر
ان شئت او اخترت عتقك وشهد اخرون ان العبد قال في المجلس شئت او اخترت العتق •

ثم رجعوا

ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد
في الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم نصف المهر
وفوات مالية العبد يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض الى
كون الحكم مضافا الى العلة فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة اي الصالحة
للاضافة صلح الشرط علة لما قلنا من شبه كل واحد منهما بالاخر واعاد هذا المثال
له بقوله وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده
ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر •
فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فوزنه فاذا هو
ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو
قول ابي يوسف اولا وفي قوله الاخر وهو قول محمد لا يضمنان وهذا بناء على ان
القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة لان القضاء بناء
على دليل شرعي واجب العمل فيجب صونه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن
ذلك باثبات التصرف المشهود به سابقا على القضاء صونا له عن البطلان بقدر
الامكان واذا كان القضاء نافذا ظاهرا وباطنا ثبت العتق بشهادتهما قبل حل
القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما وعند الشافعي
ينفذ ظاهرا لا باطنا لان صحة القضاء بالحجة والحجة باطلة • اما الاول فظاهر
واما الثانية فلكون الشهادة كاذبة ولكن العدالة لما كانت دليل الصدق
ظاهرا اعتبرت حجة في وجوب العمل دون التنفيذ حقيقة واذا كان كذلك كان القضاء
بالحرية نافذا في الظاهر دون الباطن فكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة
فلا يضمنان شيئا • ولو نقض بما اذا ظهر الشهود كفارا او عبيدا بعد القضاء
فانه بني على دليل شرعي واجب العمل ومع هذا ينتقض القضاء • والجواب
انا قد قلنا انه واجب الصيانة عن البطلان والتصحيح ما امكن ومن شروط الامكان
انسداد طريق المعرفة للقاضي قبل القضاء كمعرفة حقيقة صدق الشاهد وما
ذكرتم ليس كذلك فان الكفر والرق مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضاء واما ما نحن
فيه فان الوقوف عليه متعذر قبله اذ لا يعرف وزن القيد الا بعد الحل واذا
حله عتق فنفذ قضاؤه بالعتق ظاهرا وباطنا • قوله وهذان الشاهدان
متصل بقوله وجب العتق بشهادتهما وذلك لانه لما كان في بيان اضافة الحكم
الى الشرط قال وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة •
لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق وهو يمين الزوج او المولى لا تصلح
لضمان العتق لعدم صفة التعدي هنا لان المالك تصرف في ملكه وهو لا يصلح
سببا للضمان كما اذا باع ماله بنفسه او اكله فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة
علة صالحة لاضافة الحكم اليها وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق تصلح
لضمان العدوان لانها تثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود
الشرط وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهو يمين الزوج او المولى لا يصلح •
علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين لا يقولون على شهادتهم فيجب
اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي بالرجوع وانما قال يجب لانه لم يثبت
فيه عندهم رواية وذكر شمس الائمة وابو اليسر ان شهود الشرط لا يضمنون سواء

[illegible]

رجعوا او خذوا لو مع شهود اليمين نص عليه في الزيادات والمبسوط والاسرار والمطولة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعند اصحابنا لا يضمنون ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل عند قول ابي حنيفة رحمه الله وكما في اسلال الكلب بخلاف حفر البير والمسيلة لان العلة هنا طبع لا اختيار فيه فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط • فان قيل يلزم عليه المسئلة الخلافية المتقدمة فان العلة فيها وهو عتق المولى اختيارية ثم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله • اجيب بانه لا يلزم لانهما شاهدا الشرط صورة ولكنهما يثبتان علة العتق معنى لانهما شهدا بالتعليق والشرط موجود والتعليق بشرط موجود تنجيز حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما شهدا بتنجيز اليه اشار ابو اليسر واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما بين ان شاء الله • قال رحمه الله وعلى هذا الاصل حفر البير هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البير ازالة للمانع ولذلك شق الزق علة للسيلان لان الزق كان مانعا ولذلك القنديل الثقل بثقله علة للسقوط وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا ولهذا لم يجب على حافر البير كفارة ولم يحرم الميراث لانه ليس بمباشرة فلا يلزمه جزاؤها • واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب التي جعلت علللا في الحكم على ما مر لا من هذا القسم • اي دليل ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسئلة حفر البير مع المشي فان حفر البير شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل فيكون حفر البير ازالة للمانع وايجاد شرط السقوط وكذلك اي كحفر البير شق زق فيه مائع فان علة التلف انما هو سيلانه الا ان الزق كان مانعا للعلة صورة وشقه ازالة للمانع وايجاد شرطه وكذلك القنديل المعلق ثقله علة للسقوط والحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله فصار شروطا ولا يضاف الى الحكم الى الشرط عند وجود العلة لكن العلة لم تصلح لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع وما هو كذلك لا تعدي فيه ولا تعدي في العلة اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الافعال الاختيارية مشتملة على جهة الاختراع وجهة الكسب والاولى لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثانية هي جهة التعدي وهي منتفية في الطبع فلا يكون فيه تعد فثبت ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه والمباح لا يكون تعديا فلا يصلح للاضافة وضمان العدوان لا يجب بلا تعد وكلامنا فيه وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما لو حفر بئرا

في ملكه فوقع انسان فيها فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير مباح فيصلح علة • قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته للاضافة ولهذا لو كان المشي في هذه الصورة بالاذن كان الحكم مضافا اليه ايضا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما لو كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي والحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي بان حفر بئرا في ملك الغير بغير اذنه ومشى فيه انسان بلا اذن فوقع فهلك فلو كان التلف في هذه الصورة مضافا الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا يصح قوله والمشي مباح احترازا عنه اما لو اضيف التلف الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط لو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيها لانه هو متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان على الحافر سواء كان المشي متعديا او لا فعلى هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية الشرط للعلية • وقيل ذكر في التهذيب حفر بئرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به شيء يضمن الحافر ولو دخله رجل فهلك ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان • احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني انه لا يجب لان الداخل متعد فعلى هذا يجوز ان يكون قوله والمشي مباح احترازا عن الخلاف فان عند اباحة المشي الضمان على الحافر بالاتفاق واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا ولهذا اي ولان الحفر شرط حقيقة وليس بمباشرة لم يجب الكفارة على الحافر ولا يحرم عن الميراث لانه لما لم يكن مباشرة لا يستلزم جزاؤها وذلك لانها تحصل باتصال الفعل بالمحل وقد عدم ذلك في الحفر فكيف يجعل مباشرة وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي رحمه الله يجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان الحفر كالمباشرة في حكم الضمان فكذا في الكفارة والحرمان وجوابه ما قلناه وكذلك سيلان المائع وثقل القنديل طبيعيان فلا يصلحان للاضافة لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة خلفا عنها والمراد كان حفر البير من الشروط التي هي في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد مثله في الحكم حتى وجب بها الضمان ولم تجب بها الكفارة ولا يحرم بها عن الميراث اوهم ايضا من الشروط التي هي في حكم العلل فازاله بقوله واما وضع الحجر الى اخره لمن قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر يعني في العقوبات القاصرة لا من هذا القسم اي الشرط الذي له حكم العلل لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلل ثم الاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط كالاشهاد في طلب الشفعة • قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والماء والهواء وانما الالقاء شرط لكن العلة لما كانت معنى مسخرا لا اختيار له لم يصلح علة مع وجودها فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل للشرط حكم

العلل اي في علي ان الشرط يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة
قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة رجل في ارض غيره ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب
الحنطة على الزرع • وقال الشافعي الزرع لصاحب الحنطة لانه نما ملكه ونما الملك
لصاحبه كولد الجارية وثمرة الشجر والصنع لا مدخل له فيه لانه حركة لا يحصل منه الحكم
فكان وجوده وعدمه سواء فلو حصل بغير صنع احد بهبوب ريح والقائه في ارض انسان
كان الخارج لصاحب البذر فكذا اذا حصل بصنعه ولنا ان الحنطة قد تغيرت وتعفنت
امر حادث فلا بد له من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او
عمل الزارع والاول باطل لان ذات الشيء الموجود لا يمكن ان يكون علة لانتفائه
والا لكان ممتنع الوجود وهو خلف • والثاني كذلك شرعا وان صلح علة عقلا للتاثير
فيه لان الطباع بخلق الله تعالى بدون اختيارها في ذلك ولا يمكن اضافة الاتلاف اليه كما
لا يضاف الى الكفل في مسئلة البير فتعين العمل وهو في معنى الشرط للموثر المذكور
لان عمله موقوف على الجمع بينها وبين البذر وقد بينا ان الحكم عند تعذر اضافته الى العلة
يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للخلفية عن العلة وهو لكونه فعلا اختياريا صالح
لها فيضاف اليه واذا ثبت انه مضاف الى عمله كان هو مكتسبا للزرع والكسب
للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله والقياس على ولد الجارية وثمر الشجرة باطل
لان النما انما هو عند بقاء الاصل وقد هلك هنا وكذلك التسوية بين الفعل الاختياري
وغيره لان الاختياري يصلح للخلفية دون غيره ولهذا اذا هبت الريح فالقتها في الارض كان
الزرع لصاحب الحنطة لعدم الاستهلاك اذ ذاك والضمير في غيره الاول للغاصب
وفي الثاني ان كان للغير الاول فيوهم ان الزرع لو كان في ارض المغصوب منه كان
له وليس كذلك يدل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط واصول شمس الائمة
حيث قيل لو ان غصب حنطة فزرعها مطلقا ولان لمالك الارض ان يضمن الحنطة المغصوبة
وان زرعها في ارضه لكنها لاستهلاكها بالزراعة واذا كان كذلك يملكها بالاستهلاك
وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان للغاصب كالاول فلا يوهم شيئا
قال رحمه الله واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان يعترض عليه فعل
مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق
لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع
فكان شرطا في الحقيقة الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب
لان السبب مما يتقدم والشرط مما يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض عليه ما هو علة
قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت
شيئا لم يضمنه المرسل الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط
جعل مسببا واذا انفلتت الدابة فاتلفت نفعا او مالا ليلا او نهارا كان هدرا ولذلك لا سبيل
عندنا الا ان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة • وقال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت
الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض
عليه فعل مختار فبقي الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في
البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه لو مشى على قنطرة او
وضعت بغير حق فخسف به او على موضع رش الماء عالما به فزلق فعطب هدر دمه

لان الالقا هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه • وقال محمد رحمه الله طيران الطير
هدر شرعا وكذلك فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان ما في الزق
فاذا خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط • والجواب عنه ان فعل
البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم ما فاما القطعة فنعم كالكلب يميل عن سنن الارسال وكالدابة
تجول بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا قلنا فيمن حفر بيرا فوقع فيها انسان فهلك ثم
اختلف الولي والحافر فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول قول
الحافر استحسانا لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد
حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه
صاحب علة ولهذا قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على
نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن شيئا لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل
مختار غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه وليس الذي اشلاه سائق بخلاف ما اذا
اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب
في الجملة فبني على نفي الحرج بقدر الامكان ووجب المصير في ضمان العدوان الى محض
القياس • ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت به الريح ثم احرقت لم يضمن واذا
القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن وبعض هذه المسائل
يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك الباب • الشرط الذي له
حكم الاسباب هو شرط يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط وان يكون الشرط
سابقا على الفعل المعترض فقوله شرط كالجنس يشمل الشروط • وقوله يعترض عليه
فعل مختار احتراز عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وسقوط القنديل فان مثل ذلك لا يجعل
الشرط في حكم السبب • وقوله غير منسوب الى الشرط احترازا عما نسب اليه كسيره
الدابة في مسئلة السوق فان الشرط في ذلك في حكم العلة • وقوله وان يكون الشرط
سابقا عليه احترازا عن تعليق الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب الى الشرط
ولكن كان متاخرا عن صورة العلة فلهذا كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية
وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل رجل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى
ابق فانه لا يضمن قيمته باتفاق من اصحابنا ويعني به اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا
فالحال ضامن عند محمد كما اذا فتح باب القفص واما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه الصورة
احترازا عن فتح باب القفص فانه مثله وفيه خلاف بين اصحابنا اما بيان شرطيته فلان
الملتوي الاباق الذي هو علة التلف فنزل منزلة الاسباب لان السبب مما يتقدم على العلة
لانه مفض ووسيلة فلا بد من كونه سابقا وحينئذ لا يكون شرطا حقيقيا لان الشرط الحقيقي
مما يتاخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة كما في التعليق واعترض بان
الشرط كما يكون متاخرا يكون متقدما على العلة كالاشهاد فانه متقدم والعلة وهو
الايجاب والقبول متاخرة صورة ومعنى • واجيب بانا لا ننكر ذلك لكن نقول لو تقدم
لم يتمحض شرطا بل اشبه السبب لانه اذا تقدم لا يخلو عن معنى الافضاء بواسطة وجود
العلة كالسبب الحقيقي • وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضات لا طائل تحتها
فاعرضت عنها مخافة التطويل وكان هذا اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق
فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق او وقفت ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن المرسل

هو العبد فكان حله ازالة المانع فكان
شرطا في الحقيقة واما بيان
انه في حكم الاسباب فلان
سبق الاباق •
صح

شيئا الا بالجولان والوقوف انقطع حكم ارساله وانشات سيرا آخر باعتبارها فكانت
كالمنفلتة واحترز بقوله جالت عما لو ارسلها فاصاب شيئا في وجهها فان المرسل ضامن
فيه كما لو ساق دابة او قادها على الاتلاف بمنزلة السوق بخلاف الحل فانه ليس باكراه
على الاباق بوجه فلا يصح اضافة التلف اليه **قوله** الا ان المرسل جواب سوال
تقريره كيف يكون الحل وهو شرط كالارسال وهو سبب وتقرير الجواب انهما في
الحكم سوا لكن المرسل صاحب سبب في الاصل اذ الارسال ليس بمانع وقد اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا اي الحال صاحب
شرط لان الحل ازالة المانع جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض
عليه فعل مختار فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض عليه من الفعل سوا
فكان هدرا بالاخلاف **قوله** واذا انفلتت الدابة يجوز ان يكون معناه وكان
هذا كالانفلات اذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك
بالليل عندنا لان صاحبها على تقدير الانفلات ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب
الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل ولا صاحب علة لانه لم يباشر الاتلاف
وما لم يتحقق واحد منها لا ينعقد سبب الضمان وعند الشافعي رحمه الله يضمن بالليل
لحديث البراء ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى النبي صلى الله عليه
وسلم بضمانه وقال حفظ الزرع على اربابه نهارا وحفظ الدواب على اربابها
ليلا والجواب ان المروي مطلق فتخصيصه بالليل تحكم **وقوله** حفظ
الدواب على اربابها مسلم ولكن لا ينهض بالتخصيص لان الفساد لم يتعين كونه
لترك الحفظ بل لنهاية الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال
فكان كدلالة السارق على مال الانسان على انه مأول بما اذا اراد صاحبها اخذها
فانفلتت بقصده اياها على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن
ان يكون ذكره لدفع وهم من يتوهم ان حكم المنفلتة على خلاف حكم المرسلة **وقال**
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل
فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن والمراد به في المسئلتين ان يكون الطيران والخروج
على الفور اليه ذكره بالقاضي لو طار او خرجت بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك
لان هذا يعني فتح باب القفص والاصطبل شرط جرى مجرى السبب اما الاول فلانه ازال
المانع واما الثاني فلما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على
هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران والخروج لا يحصلان بالفتح
بل باختيارهما فبقي الاول يعني الفتح سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب الخالص
فلم يجعل التلف مضافا اليه بل يقتصر على الخروج كما قصر التلف على الاباق في الحل
بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه
لا اختيار لها فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط حتى لو اسقط نفسه هدر دمه لان
ما اعترض على الشرط وهو الالقا صالح لاضافة الحكم اليه لصدوره عن مختار على وجه
القصد فانقطع نسبة الحكم عن الشرط كمن مشى على قنطرة واهية وضعت على الما للعبور
بغير حق يعني بغير اذن المالك وفيما لا تصرف له فيه فخسف به او مشى على موضع رش
الما عالما به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقا هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه
وقيد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوعة في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان

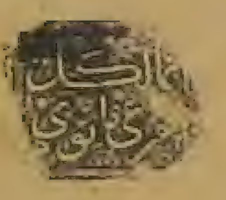
اشار
٤

وقيد بقوله المائية وهو راجع الى المسئلتين اي قوله القنطرة وموضعها بغير حق والرش
في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فان الواضع ضامن فيه فانه ذكر في المبسوط
مشى على جسر انسان متعمدا لذلك فانخسف به لا ضمان على واضعه لان الماشي تعمد
المشي ببصيرة فوقوعه مضافا الى فعله لا الى تسبيب من اتخذ جسرا ولو لم يكن عالما يضمن
واضع الجسر لكونه متعديا في التسبيب **وقال** محمد وهو قول الشافعي في
طيران الطير هدر شرعا ولذا فعل كل بهيمة يجعل كالخارج بلا اختيار كسيلان
ما في الزق اما انه هدر فلقوله فعل العجماء جبار واما جعله كالخارج بلا اختيار
فالحاقا له بالفعل الطبيعي وذلك لان الطير او الدابة لا تصبر عن الطيران او
الخروج عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج
على فور الفتح واستمل عادة كان الخروج كسيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح
كالشق يوجب الضمان على صاحب الشرط **والجواب** ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب
حكم ما فاما القطوعة فنعم وبيانه ان قوله فعل كل بهيمة هدر شرعا لا يخلو اما
ان يراد به انه هدر في ايجاب الحكم او في قطعه والاول مسلم وليس كلامنا فيه
والثاني ممنوع فان الكلب اذا مال عن سنن الارسال يمنة او يسرة ثم اتبعه
فاخذه لا يحل لان فعله غير معتبر في اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في قطع
الاضافة عن المرسل وكذلك اذا جالت الدابة يمنة او يسرة بعد الارسال
فان جولانها قاطع لاضافة الحكم الى المرسل **قال** القاضي في هذه المسئلة
ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان الى ان قال صاحب الكشف
فعلى هذا هذه المسئلة من المسائل التي ترجح القياس فيها على الاستحسان **قوله**
ولهذا قلنا متصل بقوله وسمى ما وضعه في اول باب بيان القسم الثاني اي ولان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا لذا او متصل بقوله
لان الالقا هو العلة ومعناه ولكون الالقا صالحا للعلية قلنا فيمن حفر بئرا
فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف الحافر والولي فقال الولي سقط **وقال**
الحافر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول
الولي وهو قول ابي يوسف اولا لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو
يدعي الالقا نفسه يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي
اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا فكان القول لمن يشهد له الظاهر الا انا
استحسنا في قول الحافر لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة
الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد
تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو خلفية الشرط عن العلة وفيه انكار سبب
الضمان فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية
على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر
آخر وهو ان البصير يرى البئر في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فتعارضا
وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا نوجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى
الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان ووجود
العلة لا يبطل قوله في العارض المسقط فكان القول قول المتمسك بالاصل
ولهذا اي ولان اعتراض علة صالحة للاضافة يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط

والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن ارسل كلبا اي اغراه على صيد مملوك فقتله او على نفس
فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار
غير مضاف اليه لان الكلب يعمل بطبعه اي باختياره السبعي والسبب الذي اعترض عليه لما
لغير مجرد الارسال حتى لو كان سائقا له بان يعدو خلفه ويشليه ضمن • وعن
الفقيه ابي الليث ان اصاب الكلب في فوره ضمن وان لم يكن سائقا له كالدابة
وفي تعليل الشيخ تلويح الى الفرق على الظاهر لان الكلب لما كان في اخذ الصيد
وعقر الثياب عاملا بطبعه واختياره لا بالارسال المرسل كان الارسال
محل التعدي فيشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق
بل من طبعها الجولان وترك سنن الطريق للرعي فكانت محافظتها سنن الطريق
بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فيضمن • وقوله
بخلاف ما اذا اشلى جواب نقض اجمالي تقريره لو كان الكلب عاملا بطبعه وفعل
المرسل ينقطع به لما حل المشلى على الصيد كالذابح بنفسه في حل الصيد واللازم
باطل فالملزوم مثله • اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه حل
ذكاة وتحصيل الكل وحاصل جواب الشيخ ظاهر راجع الى الفرق او تخصيص العلل
وكلاهما فاسد عندهم وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان
صاحبه كانه ذبحه بنفسه لان الاصطياد من المكاسب في الجملة فبني على نفي الحرج
بقدر الامكان وهذا يؤدي الى ان معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك
وغير المملوك ظاهر لان الاشلاء على المملوك عدوان محض والمصير في ضمان مثله الى
محض القياس لا الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب واجب لانه شرع
جائز ينبعه الفوات من جهة من وجب عليه ولم يوجد التحلل بفعل المختار وفيه اشارة
الى ان الجواب المذكور في الاصطياد استحسان والقياس ان لا يحل كما في غير المملوك •
من جملة المكاسب وبناه على نفي الحرج بقدر الامكان او يؤدي الى ان معناه نعم
على ان الكلب عامل بطبعه يقتضي قطع النسبة عن المرسل ولكن خص ذلك بنفي
الحرج لكونه منصوصا عليه • قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج وقد عرف طريق دفع كل واحد منهما فيما تقدم ولهذا اي ولان اعتراض •
العلة يوجب قطع نسبة الحكم الى غيرها قلنا فيمن القى نارا في الطريق فهبت
بها الريح ثم احرقت لم يضمن وان حلم دابته انتسخ ما تحول وكذا اذا [illegible] اليوم
ريحا فان كان ريحا فالواضع ضامن به لانه كان عالما حين القاه ان الريح تذهب
بها الى موضع اخر فالانتساخ حلم بفعله • ولقائل ان يقول جعل الفاصل بين المسائل
العلم غير واضح لان ضمان المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيئا من الهوام
في الطريق فاتلف شيئا ضمن ما لم ينتقل عن حاله لانه متعد فيه واختياره لا يسعى
لا يقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت اي الهامة الملقاة وانتقلت الى موضع اخر ثم لدغت
انسانا لم يضمن الملقي لانقطاع نسبته عنه بتحلل فعل المختار وهو الانتقال وبعض هذه
المسائل المذكورة مثل مسألة الاشلاء والقاء النار والهوام والارسال في الطريق جرح
على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه علة •
كدلالة السارق ونحوها الحقه بذلك الباب لانها خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء
والارسال والالقاء ليست بازالة للمانع بوجه ولكن اوردت ههنا على سبيل

الاستطراد

الاستطراد • قال رحمه الله واما الذي هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق
بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك
مضاف الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت
هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها فدخلت احديهما ثم نكحها ثم دخلت
الثانية انها تطلق خلافا لزفر رحمه الله لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة
وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولم يوجد ههنا جزاء يفتقر الى الملك فلم يجز ان
يجعل الملك شرطا لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك ولم يجز شرطه لبقاء
اليمين كما قبل الشرط الاول القسم الذي والشرط الذي هو شرط اسما لا حكما اول
شرطي حكم تعلق بهما وسمي شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك
مضاف الى اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما فلا تخلف حكمه عنه لم يكن شرطا حقيقة
ولهذا اي ولان الشرط الاول لا يكون شرطا الا اسما يعني لا حقيقة قلنا فيمن قال
لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما
ثم نكحها ثم دخلت الثانية انها تطلق والمسألة على وجوه • اما ان دخلتهما في الملك
او دخلتهما في غير الملك او دخلت احديهما في الملك دون الاخرى وهو على قسمين ان يدخل
الاولى في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق وفي
الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال اليمين لا الى جزاء وكذلك في الثالث لان الجزاء انما يقع
عند وجود الشرط الثاني ولا يقع في غير الملك واما في الرابع وهي مسألة الكتاب



ففيه الخلاف • قال زفر رحمه الله لا يقع لان خط الشرطين من الحكم سواء لانه جعلهما
شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر وهذا اعتبار منه
للشروط بمجرى العلل وقلنا الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء ولا
جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الشرط الاول فلا يكون الملك شرطا عند وجود
الشرط الاول اما ان الملك شرط لصحة وجود الجزاء فلان الجزاء لا يقع في غير الملك
بالاتفاق واما انه لم يوجد جزاء يفتقر الى الملك عند وجود الاول فلان الجزاء
لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق ولهذا تم الحجة • وقوله لصحة
وجود الشرط تاكيدا لقوله لصحة وجود الجزاء وقوله فلم يجز ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط يمكن ان يكون جزء الشرط مقدر بتقديره واذا كان اشتراطه لصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط لم يجز ان يجعل الملك شرطا لعين الشرط واشارة الى دفع
شبهة ترد وهي ان يقال لم لا يجوز ان يكون اشتراطه لصحتهما جميعا اذ لا منافاة
بينهما وتقريره لم يجز ان يكون اشتراطه لعين الشرط لان عينه لا يفتقر الى الملك
والشرط هو المفتقر اليه • وقوله ولم يجز شرطه لبقاء اليمين جواب سؤال تقريره
سلمنا ان اشتراطه لا يصح ان يكون لعين الشرط لكن لم لا يجوز ان يكون لبقاء اليمين وتقرير
الجواب ان اشتراطه لذلك غير جائز لعدم الافتقار اليه لان محل اليمين الذمة فيبقى •
ببقائها كما قبل الشرط الاول فانها تبقى قبل وجوده بلا ملك فكذا قبل وجود الثاني
والله اعلم • قال رحمه الله فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في
باب الزنا وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان
يثبت بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته

فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا ثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح علة
للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا على حال بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الخالص • الشرط الذي هو
علامة هو الاحصان في باب الزنا وهو عبارة عن خصال في الزاني يصير الزنا في تلك
الحال موجبا للرجم وله شروط الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان وذكر في المبسوط
ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة
هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة والحرية شرط تكميل
العقوبة لا الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط منع انعقاد
العلة الى وجود الشرط والاحصان لا يمنع علية الزنا عند وجوده فالاحصان لا يكون
شرطا اما الاولى فلما تقدم ان الشرط عندنا يمنع الانعقاد • واما الثانية فلما ذكره بقوله لان الزنا
اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يحدث فان ما يوجد من الاحصان بعده لا يثبت به الرجم •
قوله لكن الاحصان اذا وجد كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده
علة على وجود الاحصان فلا بيان لكونه علامة واذا ثبت ذلك قال فثبت انه علامة وليس
بشرط فلم يصح علة للوجود ولا للوجوب هذا طريقة القاضي ابي زيد ومتابعه الشيخ وشمس الائمة
وبعض المتاخرين وقال المتقدمون من اصحابنا وعامة المتاخرين الاحصان شرط لان شرط
الشي ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم متوقف عليه كالطهارة
وستر العورة للصلوة وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطيته فان الطهارة والنية وستر العورة
شروط ولا تتاخر عن الصلوة وليس لهم قول ثالث بان يكون الاحصان علة معنى وحكما لا اسما
وقد يتوهم ذلك الخيار ان يكون الزنا بصفة الاحصان علة لحكم خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع
ذلك بوجهين احدهما ان في ذلك خروجا عن اقوال العلماء وذلك غير معتبر عندنا كما مر والثاني •
ان الاحصان من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شي من الخصال الحميدة علة للهلاك لكن يجوز ان
ان يكون شرطا لتغليظ الجناية لان الجناية مع تكامل النعم اغلظ وقد يكون شرطا ما لا يجوز
ان يكون علة فان العدمي يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز ان يكون علة لامر وجودي ونظر الشيخ
في نفي الشرطية الى عدم توقف انعقاده علة على وجود الاحصان والظاهر انه كل امر احتمل
ان يثبت به احكام مختلفة على سبيل البدل وبعضها يكون موقوفا على امر يكون ذلك الامر
علامة يعرف به واما اذا كان الحكم واحدا فذلك شرط ليس الا وعلى هذا يلي نفي خصال
الكفارة فان اليمين بعد الحنث يوجب الكفارة اما بالمال او بالبدن والاعسار علامة يعرف به
احدهما وهو البدني **قوله** ولذلك اي لعدم الوجود والوجوب به لم يجعل له اي لهذا
القسم وهو العلامة حكم العلل بحال يعني سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها او لا **قوله**
ولذلك اي ولكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على حال اي سواء رجعوا
وحدهم او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط واليمين فانه لو رجع شهود الشرط
وحدهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح لخلافة العلة كما مر فاما العلامة فليست
بصالحة لها لعدم الوجود والوجوب به وزفر لما جعل الاحصان شرطا ضمن شهوده اذا رجعوا
وحدهم واشركهم مع شهود الزنا عند رجوعهم جميعا وهذا بنا على ان اصله ان الشرط والعلة سوا
في اضافة الضمان لتوقف وجوده عليهما فيضاف الحكم الى كل واحد وكان هذا قياس راي المتقدمين
في جعلهم الاحصان شرطا ولكن تركوه لوجهين احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة

ومثله لا يصلح لاضافة العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة
لاضافة الحكم اليها وههنا شهود العلة تصلح للاضافة اليها فان رجعوا ضمنوا وان ابتوا انقطع
الحكم بشهادتهم عن الشرط **قال** رحمه الله ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النسا
مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها فان قيل •
اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنى العبد او قذف فانكر العبد والمولى ذلك
والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد بشي على ما قلتم
انه لا يثبت به وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه الشهادة فالجواب عنه ان لشهادة النسا
مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة
وقد بينا انه لم يتعلق بها وجود ولا وجوب ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر
زايد وشهادة هولا حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا او عقوبة ولشهادة الكفار اختصاص في حق
المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود
عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكفار ابدا اي فلان الاحصان علامة لا شرط الرجم
قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة النسا مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة سوا كان
قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بنا على جعله شرطا والشرط علة والعلة وهو الزنا
لا يثبت بشهادة فكذلك الشرط وذلك لانها لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها فلما ثبت انه
ليس بشرط ولا علة جاز اثباتها بشهادة النسا واورد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه نقضا
اجماليا ومعارضة وذلك ان يقال لو كان الاحصان علامة لا يثبت به وجوب العقوبة ولا وجودها
لقبل شهادة الكافرين شهدا على عبد مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا وقد زنى العبد
او قذف فانكر العبد والمولى ذلك الاعتاق واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان هذه الشهادة على الاحصان وفيها الثنا على العبد بخير ولا يتعلق به شي من الوجوب والوجود
فكان الواجب قبوله لوجود المقتضي وانتفا المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبطلانه
اما باعتبار المولى او باعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على كافر فتعين الثاني ولا مانع هناك
الا اثبات العقوبة بشهادتهم على المسلم وذلك يدل على علية الاحصان او شرطيته او يقال ما ذكرتم
وان دل على ثبوت مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان كما ذكرتم لقبلت الشهادة في المسئلة
المذكورة الى اخر الملازمة وهذا السوال بكلا وجهيه انما يرد على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما
الله لعدم اشتراطهما الدعوى في الاعتاق واما على قول ابي حنيفة رحمه الله فالدعوى فيه
شرط فلا يرد لان انتفا القبول حينئذ يكون لعدم الشرط وهو الدعوى واعلم ان اطلاق
الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انها لا تقبل لا في العتق ولا في تكميل العقوبة •
واليه اشير في الاسرار ولكن صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة ولكن لا يثبت
سبق التاريخ ولا يمكن للامام اقامة الرجم وهكذا ذكره في شهادات الاسرار والتقويم
واصول شمس الائمة قيل وهو الصحيح كما لو شهد رجل وامراتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع
ويثبت في حق المال ثم اجاب عن ذلك بقوله ان لشهادة النسا مع الرجال وهو في الحقيقة
مفارقة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان قبول شهادة النسا في الاحصان مثل قبول شهادة
الكفار فيه فان لشهادة النسا مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه
وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة لشهادة النسا مع الرجال لا تصلح لايجاب عقوبة •
اما الاولى فلان شهادتهن غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق مقبولة فيما
سوى ذلك مسلما كان المشهود عليه او كافرا واما الثانية فلان في شهادتهم نوع

بدليله فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات وما يثبت بهذه الشهادة ههنا هو الاحصان وليس لعقوبة ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها **وقوله** ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية بل ان يكون تحميلا لذلك كانه قال غاية ما في الباب ان في هذه الحجة تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد لكن شهادة النساء مع الرجال حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا وعقوبة ويمكن ان يكون جواب سوال تقريره سلمنا انه لم يثبت به عقوبة ولكن يثبت به ضرر زايد كما في شهادة الكفار فكما انه لا يقبل شهادتهم كذلك لا تقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه الحجة وان كان فيها تكثير محل الجناية وفيه ضرر زايد لكن لا ينفي شهادتهن كل ضرر بل ضرر يكون حدا وعقوبة واما شهادة الكفار فبالعكس من ذلك لانها اختصاصا في حق المشهود حيث تقبل على الكافر دون المسلم لانها من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم ولكنها عامة في حق المشهود به حيث يثبت بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على مسلم بشهادة الكفار ابدا واذا كان كذلك لم يلزم من قبول ما يجوز اثبات ضرر به قبول ما لا يجوز اثبات الضرر به اصلا ومعنى تكثير محل الجناية زيادة نعمة للاصابة من الحلال وبيانه ان الجناية تقع على نعم الله الا ترى ان العقوبة ضوعفت في حق نساء النبي صلى الله عليه وسلم لما في حقهن قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة الاية وقبل هذه الشهادة كان محل الجناية العقل والاسلام والحرية وبعدها صار محلها النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال ايضا واما ان في ذلك ضررا زايدا فظاهر **قال** رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش قايم ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بالاخلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فاما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون انفصاله معرفا ولا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده كما في حال قيام الفراش وظهور الحبل والاقرار به والجواب عنه لابي حنيفة ان الفراش اذا لم يكن قايما ولا حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع واما في حقنا فلا فبقي مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة فاما عند قيام الفراش او ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرا فيصلح ان يكون الولادة معرفة اي دليلا على ان العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود فالاول معتدة جاءت بولد وانكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة ان شهادتها مقبولة من غير فراش قايم اي نكاح ثابت في الحال ولا حبل ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادتها حجة في تعيين الولد بالاخلاف ولم يوجد ههنا الا التعيين فكانت حجة فيه اما الاولى فلانها حجة اذا وجد الاشياء الثلث بالاخلاف واما الثانية فلان النسب انما يثبت بالفراش يعني به الفراش القايم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد معرفا للعلوق الثابت نسبه بالفراش ولا يتعلق به وجوب النسب اي ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه مطلقا ما صح نسبه على الولادة كما في حال قيام احد الامور الثلثة كالاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بعد الزنا كثبوته قبله ومعنى تعيين الولد انه يمكن ان يكون الولد هذا ويمكن ان يكون ولدا اخر فاثبات وفي تريد حمل هذا الولد على الرجل بشهادة القابلة لتعيين ان الولد هذا **والجواب** لابي حنيفة رحمه الله انا لا نسلم انه لم يوجد ههنا الا التعيين **قوله** فان النسب انما يثبت بالفراش اي القايم عند العلوق قلنا في حق صاحب الشرع او في حقنا والاول مسلم فان الفراش اذا لم يكن قايما ولم يكن حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا

في حق صاحب الشرع او في حقنا والاول مسلم فان الفراش اذا لم يكن قايما ولم يكن حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوت نسبه وهو باطن لا يستند الى سبب ظاهر حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لكونه علام الغيوب وليس كلامنا فيه لاحتياجنا الى سبب ظاهر يبتني عليه الحكم والثاني ممنوع فان الامر الباطن الذي لا يستند الى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا واذا كان كذلك بقي ثبوت النسب في حقنا مضافا الى الولادة فكانت العلة المثبتة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا كان احد الاشياء المذكورة موجودا فانه حينيذ يستند الى دليل ظاهر قبل الولادة فيصلح ان تكون الولادة معرفة والله اعلم **قال** رحمه الله واذا علق بالولادة طلاق او عتاق وقد شهدت امراة به حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لان ذلك غير مقصود بشهادتها وقد ثبتت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان تبعا له وكذلك قالا في استهلال الصبي انه تبع للولادة واخذ ابو حنيفة فيه بحقيقة القياس ان الوجود من احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال الحجة والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا فلا تتعدى الى التوابع كشهادة المراة على ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر لها الا ترد على البايع بل يستحلف البايع وان كان قبل القبض فكذا هذا هذه المسألة موضحة لما قبلها وصورتها ان يقول الرجل لامراته ان ولدت فانت طالق او عبدي حر ولم يكن حبل ظاهر ولم يقر به الزوج وقالت ولدت وكذبها الزوج وشهدت لها القابلة حال قيام الفراش يثبت النسب ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامراتان وعندهما يثبت النسب بشهادتها ويقع ما علق بفعل الولادة قالا لان ذلك اي وقوع ما علق به غير مقصود بشهادتها بل المقصود ثبوت الولادة وثبوت غيرها تابع لها وقد ثبتت الولادة بشهادتها بالاتفاق فيثبت ما كان تابعا له اي بفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر ثبوته اليه كالاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ثم يثبت ما كان تابعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادتهن قصدا ولذلك قالا يثبت استهلال الصبي وهو صوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لحيوة الولد المستحق للارث وهي لا تكون مضافة اليه وجوبا ولا وجودا الا ان حيوته سابقة على الولادة لكنها غير معلومة واذا كان معرفا يقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل في حق الصلوة وابو حنيفة رحمه الله اخذ فيه اي فيما ذكرنا من المسألتين بحقيقة القياس **وقوله** بحقيقة القياس قد يكون اشارة الى ان قولهما استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بها لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر ووجه القياس ان الولادة شرط محض لتعليق الطلاق به كدخول الدار وان الوجود اي وجود المشروط من احكام الشرط اي يتعلق به كتعلق الوجوب بالعلة فله شبه بالعلة فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق والا علته الا بحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط الا بحجة كاملة لتعلق وجود المشروط به كذا قيل وهو الصحيح بالنظر الى المعلق بالولادة واما الاستهلال فليس فيما ذكر لعرض له على الوجه الذي ذكر ويجوز ان يتعلق بهذه العبارة ويراد بها ان الوجود اي وجود الحيوة في الولد من احكام الشرط وهو الاستهلال فانه شرط الحيوة في الظاهر واما في الحيوة الكاينة في البطن فهو غيب عنا لا يبتنى عليها من احكام الشرع شيء واذا كان شرطا لها لا يجوز ثبوته بشهادة القابلة ثم لما فرغ من الاستدلال اشار الى **الجواب** عن كلامهما بقوله والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقا اي لا نسلم ان الولادة تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لانها شهادة وجدت في غير حجة في الذكور فضلا عن الاناث بل هي حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في حق ثبوت الولادة وما لا ينفك عنها كالنسب وامومية الولد

ستهلال

واللعان عند النفي للولد والامور فيما يغلب عنها كالطلاق والعتاق والاستهلال فلا يتعدى
اليها فلا يثبت الا بحجة كاملة قال الشيخ في شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية فيقبل
في اصل الولادة لا في وصفه فلم يثبت وصف كونه شرطا فلم يقع الجزاء ولا يلزم عليه النسب لان
ثبوته بالفراش القائم وقت العلوق لا بالولادة فاذا شهدت بالولادة يثبت بشهادتها
وظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن نظير الطلاق
وهذه المسألة نظير ما اذا اشترى رجل امة على انها بكر ثم ادعى انها ثيب فالقاضي يريها النساء
فان قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي ثيب يثبت العيب في توجه الخصومة لا في الرد لان
النساء لم تثبت حجة مطلقة اذ الرد بالعيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم
تكن شهادتهن حجة ولكنها في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال ثبت بها نفس الولد فكانت ثابتة من
وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة لا للرد ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى ردها
الا بالاستحلاف يستحلف البائع لقد سلمها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض ما بها
هذا العيب على الوجه الذي يدعيه المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة بينهما وان نكل رد
عليه فكذلك فيما نحن فيه الولادة تجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة دون غيرها قوله وان
كان قبل القبض احترازا عما روي عن محمد ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول
النساء بلا استحلاف لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند العيب بلا قضا
ولا رضى وللقبض شبه بابتدا العقد لثبوت اليد المقصود من التجارة به فالرد قبل القبض شبه
الامتناع من القبول فيجوز وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فيجعل حجة في سماع
الدعوى ولا يقضى بها ما لم تتايد بمؤيد وهو نكول البائع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
قال رحمه الله باب تقسيم العلامة اما العلامة فما يكون علما على
الوجود على ما قلنا وقد تسمى العلامة شرطا وذلك مثل الاحصان في الزنا على ما قلنا فصار
العلامة نوعا واحدا قد علم مما تقدم معنى العلامة وهو ما يكون علما على الوجود اي معرفا
لعرف وجود الحكم لا انه ثابت به على ما قلنا ويجوز تسمية العلامة شرطا لان الحكم لما لم
يثبت عنده عند ما اشبه الشرط فجاز تسميته بذلك وذلك اي العلامة او العلامة المسماه
بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما تبين من قبل وعلى هذا فلم تكن العلامة الا نوعا واحدا
وفي كلام الشيخ نظر لانه ترجم الباب بتقسيم العلامة وذلك يقتضي انقسامها لا محالة ثم قال
فصارت العلامة نوعا واحدا وهو تناقض وقد بعض الشارحين بالمحضة اي صارت العلامة
المحضة نوعا واحدا وهذا وان كان يرى انه دافع لكن لم نجد شيئا لانه ليس لنا علامة محضة
وعلامة اخرى تسمى شرطا او عزم بان المعلوم ان كل علامة يجوز ان تسمى شرطا ولو كان علامة محضة
وعزم لذكره كما ذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم باعتبار ما يكون
علامة متفقا عليها كتكبيرات الصلوة فانها علامة للانتقال بالاتفاق والقول الرجل انت
طالق قبل رمضان بشهر فان رمضان معرف محض لزمان وقوع الطلاق وما يكون علامة
مختلفا فيها كالعلامات المذكورة في الكتاب قال رحمه الله وقد قال الشافعي
رحمه الله في مسألة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف علامة الجناية لا شرط
بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه لانه امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل حسي وذلك
ان القذف كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بنا على هذا
الاصل والعجز معرف مذهب الشافعي رحمه الله الى ان القذف نفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف
على العجز عن اقامة البينة فلو شهد بعد القذف قبل العجز واقامة الحد عليه لا تقبل شهادته

وعندنا ان القذف لا يوجب الرد ما لم يعجز عن اقامتها كما لا يوجب الحد قبله قال العجز عن اقامة البينة
على زنا المقذوف علامة لجناية القاذف لا شرط بل هو معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مستقلة
بسقوط الشهادة فيكون القذف مستقلا به لا يتوقف على العجز اما الاولى فلان القذف
هتك لعرض المسلم وهتك لستر العفة واشاعة للفاحشة وتلك من اقبح القبائح لقوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية والاصل في المسلم العفة فصار القذف كبيرة بنا
على هذا الاصل واما الثانية فبالاتفاق واذا استقل القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا
وما كان معرفا للشي لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه فيجوز تقدم ذلك الشي عليه فيتقدم
علته وقوله فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه هو المطلوب من هذا البحث فكان محله
التاخير لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره ودفعا لما يرد عليه من التحكم فان المترتب من العجز
في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا الاية الجلد ورد الشهادة فتقديم الرد على العجز
دون الجلد مع اتحاد علتهما وترتبهما على العجز تحكم صرف ووجه دفعه ما ذكره ان سقوط الشهادة
امر حكمي يجوز اعتباره سابقا على العجز بخلاف الاول الجلد لانه امر حسي ليس للاعتبار فيه
مدخل قال رحمه الله والجواب عنه ان نقول الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة
فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة الا ترى الى قوله تعالى ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوهم
واذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل معرفا كالم يجعل لذلك في حق الجلد واصل ذلك انا نحتاج في العمل
بالتعريف الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة
في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة اصل فنعم لكنه لا يصلح علة
للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة ابدا اجاب الشيخ رحمه الله عن استدلال
الشافعي رحمهما الله بما توجيهه ان يقال لا نسلم كون العجز معرفا بالنسبة الى رد الشهادة وبين
السند بقوله الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة يعني رمي المحصنات والعجز عن اقامة البينة
فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها بل السقوط حكم الابطال لا القذف لان الله
تعالى خاطب الائمة بالجلد وعدم القبول واذا كان كل واحد منهما فعلا للائمة واحدهما شرط
بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لم يجعل الثاني معرفا كما لم
يجعل الاول كذلك ثم قال واصل ذلك اي مبنى ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة انا نحتاج
في العمل بالتعريف اي جعل العجز معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة
منع لمقدمة الدليل بيان سنده وهو قوله لان البينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد
الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال قوله العفة اصل في المسلم قلنا نعم لكنه
لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة اذ لو صلح هذا الاصل علة لذلك لما قبلت بينة القاذف
ابدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه كما استحق على القاذف رد شهادته
بالاصل ورد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا واما بطلان اللازم فلانه يفضي الى
عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف وضع الشرع قال رحمه الله لكن الاطلاق
لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يتمكن به من احضار
الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى ما يراه الامام هذا جواب معارضة تقريرها ان
يقال لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال الحسبة لزم ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة لان غير الكبيرة لا يوجب عقوبة واما بطلان اللازم فبالاجماع
وتقرير الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس الا بشرط الحسبة لما كان بشرط الحسبة وذلك
اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور وجب تاخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود اما ان

تجويزه لعين الا بشرط الحسبة فانه لو كان عن حسد لا يحل واذا كان صادقاً واما انه لا يحل الا بشهود حضور
فلانه لو كان غيبا لا يحل له الاقدام عليه ولا يمهلها القاضي الى احضارهم واما وجوب التاخير فلان في
الاحضار يقتضي مدة وان قل قليل منها ربما لا يجدي المقصود وباكثرها يتضرر المقذوف فلا بد من حد
فاصل في ذلك الى اخر المجلس على ظاهر الرواية لان المقذوف لا يتضرر بذلك القدر من التاخير الا ترى
الى وقوع التاخير في حضور الجلاد او الى اشارة الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف
لان القذف موجب للحد وهو لا يتحقق لاحتمال الا ترى ان المدعى عليه لو ادعى طعناً في الشهود
يمهله الى المجلس الثاني فاذا مضى ذلك ولم يقم البينة تبين انه لم يكن محتسباً لخلوه عن شاسه لونه
عن كبيرة فيجب الحد والحاصل في الجواب منع بطلان اللازم فان القذف مع الاحتمال لا يستلزم
الحد ورد الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذاك وانما يستلزمهما عند بطلان الاحتمال بانقضاء المدة
المذكورة وبعينه كبيرة وهذا في الحقيقة راجع الى اعمال الدليلين كما يجيء توضيحه والله اعلم

قال رحمه الله ثم لم يوجد حكم قد ظهر لما لم يحتمل الوجود فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء ببينة
يشهدون على الزنا قبلناها واقيم على المشهود عليه حد الزنا وابطلنا عن القاذف رد الشهادة
وان كان بتقادم العهد لم يقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف
كذا ذكره في المنتقى عن فصل التقادم هذا جواب سؤال يرد على الجواب تقريره ان يقال
لو كان التاخير لان يتحقق العجز لم يكن يقتصر على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله
بيان الملازمة بان بقاء العجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال القدرة بعده في كل ساعة واذا لم يتحقق
العجز لا يجب الحد والرد وتقرير الجواب ان اقل المدة ليس بمراد والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد
الفاصل بعد ذلك لتظهر الحكم واذا ظهر لم يوجد لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك القدر لعدم
ضابط هناك ومطلق التاخير يستلزم اعدام فائدة الحد والرد لعدم امكان الاقامة بعد موته
فيتضرر به المقذوف واذا كان التاخير المذكور نظراً للجانبين فان بالاخذ في الحال يتضرر
القاذف وبالتاخير الى الابد من ذلك يتضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف الحد بظهور
عجزه بانقضاء المدة وردت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية
لجانب القاذف ايضاً حتى لو جاء ببينة بعد اقامته والرد على زنا المقذوف قبلناها وابطلنا
عن القاذف رد الشهادة واقمنا على المشهود عليه حد الزنا ما لم يتقادم العهد بستة اشهر
على ما قيل واذا تقادم العهد لم يقم الحد على المشهود عليه لان التقادم يمنع من القبول في حق
الحد وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تاثير التقادم فيه فكان بمنزلة ما لو شهد رجل
وامرأتان بسرقة تثبت في حق المال لا في حق الحد وهذا التحقيق كله مبني على ان اعمال الدليلين ولو
بوجه اولى من اهمال احدهما وذلك لانا اعملنا في القذف بكونه هتكاً لعرض المسلم وعملنا باحتمال
كونه حسبة فاخرنا الحد الى زمان احضار البينة واحتياطه عن تخلصه عن نجاسة ذلك الاحتمال
بالعجز وكان العمل بالوجه الثاني نظراً للقاذف وبالاول للمقذوف ولما كان عملنا بالاول للمقذوف
واقمنا عليه الحد فاذا جاء بعد ذلك ببينة يشهدون على ما قذف به قبلناها وابطلنا رد الشهادة
على ما ذكر وكل ذلك راجع الى الاصل المذكور ثم الشيخ رحمه الله صحح النقل على ما ذكر بقوله كذا ذكره في
المنتقى اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله عن فصل تقادم العهد فانه لم يذكره والله اعلم

قال رحمه الله ويتصل بهذه الجملة باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية
البشر اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما
استحسنه علة القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لم يدركه
العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان او كبيراً

في الوقف

في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة
لم يعتقد ايماناً ولا كفراً او غفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية انه لا عزم بالعقل اصلاً
دون السمع واذا جاء السمع فله العزم لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي
وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو
اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضاً وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذوراً
تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر اي يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب
الى هنا باب بيان العقل لانه بيان خطابات الشارع وما يتصل من اهلية البشر وما يتعلق
بها والخطاب لا يثبت في عديم العقل فكان بيان العقل من اللوازم اختلف اهل القبلة في
العقل اهو من العلل الموجبة ام لا قالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة
الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه
مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم على القطع والبتات فوق العلل
الشرعية لانها غير موجبة بذاتها بل هي امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم مع
الاكل ناسياً وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والعقل موجب بذاته لهذه الاشياء
ولا يجري فيه الفسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم فيه
ان الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبه وحرمته ولا يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب
بفعله او العقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما هو ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع
مدح والامتناع يوجب نوع لائمة وقد ذكرنا في شرح الوصية واذا جعلوها فوق العلل الشرعية لم
يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لا يدركه العقول او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله مستحيلين رؤية
موجود بلا جهة وانكروا ان تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله ومشيئته لان
العقل يقبحه وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان متوجهاً بنفس العقل لكونه اصلاً موجباً فوق
الشرع وقالوا لا عذر لمن عقل صغيراً كان او كبيراً في الوقوف عن طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا
الصبي العاقل مكلف بالايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايماناً ولا كفراً وغفل عنه انه
من اهل النار وقالت الاشعرية انه لا عزم للعقل اصلاً دون السمع فلا يعرف به حسن الاشياء
وقبحها واذا جاء السمع وحسن شيئاً او قبحه فله العزم وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان
الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وقالت الاشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن
الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة انه معذور ايضاً
وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذوراً تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف
الاخر في قولهم فيمن لم تبلغه الدعوة ونشأ على شاهق جبل وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان
انه من اهل النار احتجت الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب
قبل البعثة فانتفى حكم الكفر وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة
قبل السمع لكانت حجة الله قبل البعثة قائمة في حقهم وغير ذلك من الآيات الدالة على ظاهرها
بذلك واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال
مبين وكان ذلك قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين
ولما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم حجة على قومه لقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها
ابراهيم الآية وكان ذلك قبل الوحي وغير ذلك مما يدل على مدعاهم ظاهراً ولكل من الفريقين حجج وشبه
كثيرة لا يحتملها هذا المختصر والله اعلم قال رحمه الله والقول الصحيح في الباب هو قولنا
ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم خلق متفاوتاً في اصل الفطرة وقد مر تفسيره قبل

هذا انه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من حيث ينقطع
اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه واذا وضح به الطريق كان الدرك للقلب بفهمه كالشمس في
الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها ● لما فرغ
من ذكر مذهب الفريقين ذكر ما هو الصحيح عنده فقال ان العقل معتبر لاثبات الاهلية اي غير موجب بنفسه
كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا بالكلية كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله بدلالة العقل
فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة الهواجس لكونه نائيا في اصل الخلقة فقد
غلا وفيه نظر لانه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه الزم الاستدلال بالعقل ذكره الحاكم الشهيد ●
في المنتقى كما سنذكره بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه
وهو اي العقل من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان عن سائر الحيوانات وانه آلة معرفة الصانع وآلة
معرفة مصالح الدين والدنيا وانه خلق متفاوتا في اصل الفطرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه
في اصل الخلقة متساوية لانه مناط التكليف فلو كانت العقول متفاوتة لكانت التكاليف
كذلك واللازم باطل ومبناه القول بوجوب الاصلح وذلك فاسد والبناء على الفاسد فاسد ●
وقد مر تفسير العقل قبل هذا في بيان شرائط الراوي واعاده ههنا توضيحا لكونه آلة بالتمثيل
فقال انه نور في بدن الآدمي ● مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من
حيث ينتهي اليه اثر الحواس وقد مر بيانه وما ورد عليه ● واجيب عنه فلا نعيده ثم وضح
كونه آلة بقوله هو عاجز بنفسه لانه آلة والآلة لا تعمل بلا فاعل فلا يصلح ان يكون موجبا
ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها واذا وضح به طريق الادراك للعاقل كان الادراك للقلب
بفهمه وتشبيه في كونه آلة بالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق
كانت العين مدركة بشعاعها ● واختلف في محل العقل فان الشيخ قال انه في بدن الآدمي ولم يبين فقيل محله
الراس وقيل محله القلب ● واختلف في تفسير القلب فقيل قوة مودعة في المضغة التي في الجانب
الايسر وهذا غير مناسب لمن جعل محل العقل القلب فانه يستلزم ان يكون العقل قائما بسائر
القوى وما كان قائما بالمحل لا يكون جوهرا ويلزم قيام العرض بالعرض وكذا لمن جعل محله الراس
فان قيام العرض بمحل لا يستلزم حصول عرض آخر بمحل آخر وقيل هو النفس الانسانية وهذا يناسب
تفسير من جعل محله القلب لانه حينئذ يكون العقل مرتبة او قوة من مراتب النفس الانسانية او
قواها ولا استحالة في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرغبوت وجبروت
والدرك بفتح الراء اسم من الادراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشهاب بكسر الشين
الشعلة الساطعة والله اعلم **قال** رحمه الله وما بالعقل كفاية بحال في كل الحطة
وكذلك قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت
زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها
ولو عقلت مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم انه
غير مكلف وكذلك نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصف لم يكن
معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما وصفنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل
نريد به اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة
على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع عنه ماله لانه قد استوفى
مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فرب
حكم العقل حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة تشهد به

لهمن

له ومن الفقهاء من كان وجه فلا دليل له ايضا وهو قول الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا
ضمنوا لجعل كفرهم عفوا واصحابنا قالوا لا يضمنون لانا لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان منهم من جملة من
لم يعذر على ما فسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذلك انه لا نجد في الشرع ان العقل ●
غير معتبر للاهلية فانما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول فيما قص مذهبه وان العقل ●
لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال وانما وجبت نسبة الاحكام الى العلل تيسيرا على العباد
من غير ان يكون علل لا بدوا تها وان جعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا الباب ينقسم الى قسمين الاهلية
والامور المعترضة على الاهلية ● العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال اي سواء انعم عليه
بدليل السمع اولا لان العلم الحاصل بالعقل لا بد وان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله
اذ ذاك لا يكون الا بطريق الفيض فالعقل بمجرده لا يكون كافيا وهذا ظاهر لا يحتاج الى بيان لانه
بعد ما ثبت انه آلة فالآلة لا تستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق الهي فكم عاقل قبل ورود الشرع ●
وبعده مستخرج بفكره خفيات الدقائق لكن لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق
وكم من عاقل عرف سبيل الرشاد ولكن ادركه الخذلان فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله
فثبت ان لا كفاية بالعقل في الاستدلال في كل حال بلا معونة من الكبير المتعال ولذلك اي ●
ولعدم الكفاية بالعقل قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان على خلاف ما قاله المعتزلة حتى
اذا عقلت المراهقة التي قربت البلوغ ولم تصف الايمان لعدم ما استوصفت ولم تقدر على الوصف
وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل المراهقة مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك
اي غير واصفة ولا قادرة عليه لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت
مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هو ●
استحسانا فتبين ويبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابي يوسف رحمه الله فلا تبين فعلم
بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في المسألة الاولى لعدم الوصف
كما بعد البلوغ ولذلك قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل
لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا كان معذورا خلافا
للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه كان غير معذور وكان من اهل النار مخلدا على
نحو ما وصفنا في الصبي من انه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر كان مرتدا
هذا قول القاضي ابي زيد واختاره الشيخ وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ●
ابي حنيفة رحمه الله وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في
الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه
الحجة وروي انه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا
من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وهو قول
كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء
يقولون العقل معرف لايجاب الله كالخطاب قيل وهو الصحيح ما ذهب اليه الشيخ لايجاب عليه هو ●
مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية واذا سقط الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان
الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي ●
فيجوز ان يلحق به ايضا في وجوب سقوط الاستدلال على خلاف ما اعتقد كفر حيث لا يعذر كما في
الصبي ومعنى قولنا انه مثل اي ان من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بمجرد العقل وصار معذورا
نريد به اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل

ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال لادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن
على هذا الحمل ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على ادراك مدة هو
التامل فلا يكون حينئذ فرق بين قول الشيخ وما رويناه من الكفاية والمنتقى وفي كلام الشيخ اختصار
على ما تبين من التقرير فان حجته ان يقول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به قبل ادراك
زمان التامل فاذا اعانه الله الى اخره الا انه حذف البعض اختصارا وفي ذلك يريد بعد
قوله ومعنى قولنا انه لا تسامح لاستغنائه به عنه علما يظهر بالتامل وقوله
على نحو ما قلنا متعلق بقوله وامهله لدرك العواقب يعني اقامة الامهال وادراك زمان
التامل مقام الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه فانه قال فيه اذا بلغ
خمسا وعشرين يدفع اليه ماله وان لم يونس منه رشد مع ان الدفع متعلق بايناس الرشد
بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان والمستوفي
لذلك لا بد ان يستفيد رشدا غالبا لانه تناهى في الاصالة حتى صار جدا وفرعه اصلا
فاقيم هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما حقيقة او تقديرا باستيفا
مدته فيجب دفعه اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد ان يستفيد بصيرة ومعرفة
بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كفى ذلك
لاستحقاق الحجة كما يكون بعد الدعوة ولا يعذر وليس على الحد الفاصل في مدة الامهال وتقدير
زمان الامتحان والتجربة في هذا الباب اي النوع الذي لم تبلغه الدعوة دليل قاطع وانما
ذكره لئلا يتوهم ان مدة الامهال خمسة وعشرون سنة كما في تلك المسئلة وروي انها قيل انه
مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام فان هذا يختلف باختلاف الاشخاص
اذ العقول متفاوتة في اصل الخلقة كما مر وجعل العقل حجة موجبة قبل بعثه ليس على الحد
الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه اولا وكونه حجة عند استيفا
مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري لمن جعل العقل لذاته من تتمة الوجه
الاول وقيل هذا ابتدا كلام بعد ما ذكر هذه الاقوال وبيان ما صح منها بطريق التضعيف
لغيره فان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة يمنع الشرع بخلافه وهو ضعيف اذ ليس معهم
دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا يستلزم تسليمها حقوقية عاتهم وذلك قولهم انا عرفنا
حسن الايمان وشكر المنعم وقبح الكفر والعبث وعلمنا ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل او
تقبيح ما حسنه وان كونهما حسنين كان قبل ورود الشرع فالشرع تابع له فنحن على تقدير
تسليمها ايانا بجملتها لا يلزم ان يكون العقل موجبا بذاته لما بينا انه عاجز بنفسه بل الموجب
هو الله وانما يعرف به ذلك لان الله تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب وكيف
يكون العقل موجبا بذاته وقد قصر عن ادراك اعداد الركعات ومقادير الزكوات
والجنايات والحدود ونحو ذلك وان الاشاعرة الغوه من كل وجه وهو ايضا ضعيف
لعدم دليل قاطع لما سنبين وذكر الشيخ ان الغا العقل من كل وجه قول الشافعي
والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد عن الشافعي في المسائل فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة
اذا قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفوا كالمسلمين واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما
قبل الدعوة ليس سببا للضمان حيث لم يجعل كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل نساء اهل الحرب بعد
الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله ومن كان منهم مرحلة من بعد جواب سؤال تقريره لو كان
معذورا بهم باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان

والمجانين

والمجانين ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل لعدم وجوبه عندكم وبيان الملازمة ان هؤلاء عند
بلوغ الدعوة يضمنون لعدم تعذيبه اولى وتقرير الجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان وجوب
الضمان في قتل من بلغته الدعوة يستلزم وجوبه في قتل من لم تبلغه لان وجوبه ضمن القتل باعتبار
العصمة بدار الاسلام لما ان العصمة المقومة بالاحراز بالدار عندنا حتى ان قتل مسلم لم يهاجر
الينا لا يوجب ضمانا لهذا اولى فهؤلاء لم يستوجبوها بدونه ولا يضمنون ثم بين ضعف مذهب
الاشاعرة بقوله وذلك انه لا يجد لهم متصل بقوله ولا دليل له ايضا وذلك لا يجد في الشرع
منصوصا عليه ان العقل غير معتبر للاهلية وغير الشرع عنده لغو فليس معه دليل على اهداره
بالكلية فالعادة يستعمل على اللغو وما نقضه. اما الاول فلما ذكرنا واما الثاني فلان الغا
انما هو نظر بوذلا الاجتهاد والعقول وذلك ابطال حجية العقل بالعقل فهو تناقض
محض ومذهب المعتزلة بقوله وان العقل لا ينفك عن الهوى وهو بكسر الهمزة ويجوز ان
يكون بفتحها هو متصل بقوله فليس معه دليل يعتمد عليه وانما لا ينفك العقل عن الهوى
لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة غير موجود والنفس غالب هواها فاذا
حدث العقل حدث مغلوبا الا من ثبته الله من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم
فجعله حجة بنفسه اهمال المغلوب في مقابلة الغالب قوله وانما وجبت نسبة الاحكام
الى العلل قيل هو اشارة الى دليل اخر على فساد جعل العقل علة بنفسه بيانه ان الله تعالى
انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان ايجابه غيب عنا فلم يكن بد من علل ظاهرة
يضاف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات في الحقيقة فلو جعلنا العقل علة موجبة
للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف
موضوع العلل ويمكن ان يجعل جواب سؤال تقريره لو كان العقل الا موجبا بنفسه لما جاز نسبة
الاحكام الى العلل واللازم باطل لوجوب نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل ثابتة
بالعقل وهو ليس بموجب بل هو آلة والاضافة اليها اصل وتقرير الجواب انما وجبت
نسبتها مجازا تيسيرا على العباد من غير ان تكون عللا بذواتها قوله وان يجعل العقل
علة بنفسه بيان لكون النسبة اليها للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه وهو باطن
فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل واذا ثبت ان العقل من صفات
الاهلية قلنا ان الكلام في هذا الباب اي باب الاهلية ينقسم الى تبيين الاهلية والامور المعترضة
عليها قال رحمه الله باب بيان الاهلية وما يتصل بها
الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك
الشيء منه وطلبه منه وقبوله اياه يقال دار ساهولة اي صالحة معمورة واهلها اصلحها وفي
وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل
امانته واتى الشريعة باصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعا له قال الله تعالى
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل والذمة ليصير اهلا لتحمل
امانته ثم الاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم فروعها
اعني بحسب الاحكام فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل لبعضها بواسطة راي
الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام وصلها واحد وهو الصلاح اي
صلاحيته لحكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب ادا وقضا ثم من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه هو
كان اهلا للوجوب ومن لا فلا وسنبين ذلك في اثنا ما نحن فيه ان شا الله واهلية الاداء نوعان
كامل يصلح للزوم العهدة وقاصر لا يصلح لذلك واختلف في تفسير العهدة فقيل هي استحقاق حقوق

يلزم بالعقد وقيل هي نفس العقد وقيل هي البيعة وقيل اذا اطلقت في حقوق العباد فالمقصود
منها المال واذا اطلقت في حقوق الله فالمقصود منها استحقاق الاداء ليظهر المطيع من العاصي
والاول لا يتناول حقوق الله وكذلك الثاني والثالث قريب والرابع استعمال اللفظ المشترك
في معنييه هنا والاولى ان يقال هي استحقاق لزوم الحقوق وهو المعنى الثالث وانما كان
اولى مع اتحاد المعنى لكونه تعريفا بمركب **قال** رحمه الله اما اهلية الوجوب فبناء
على قيام الذمة وان الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي
قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية • وقال جل ذكره
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والذمة العهد وانما يراد به نفس لها ذمة وعهد
حتى ان ولي الصبي اذا اشترى للصبي شيئا كان ولده لزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه
فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلحت يجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل وظهرت ذمته
مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيجوز ان يبطل لعدم
حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب لعدم محله مع قيام سببه فكذا يجوز ان ينعدم لعدم
حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما باقسام الاحكام وقد مر التقسيم قبل هذا في اول
الفصل • اهلية الوجوب مبنية على قيام الذمة وان الآدمي يولد وله ذمة صالحة
للوجوب اي عهد من ربه بالزام ما يوجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك
الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده وهذا رد
لمن زعم من مشايخنا ان تقدير المال في الذمة من الترهات لا معنى له ولا حاجة اليه بل الشرع
مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الشيخ
هذا ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع ووجود الذمة الصالحة واجماعهم على ذلك
بناء على العهد الماضي • **قال** الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية و
وقال جل ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه وجه الاولى ان الله تعالى لما علم بعلمه
القديم ان الكفرة يحتجون اما بدعوى الغفلة واما بان يقولوا انما كفرنا تقليدا للآباء ولم
يتبين لنا الحق اخذ عليهم الميثاق ليكون ذلك مانعا عن احتجاجهم بكل واحد من الامرين • روى
مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية **فقال**
خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء
للنار وبعمل اهل النار يعملون فقام رجل فقال يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة
فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار
وعن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط
من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيمة وقيل قال لهم جميعا اعلموا انه لا اله غيري وانا ربكم •
لا رب لكم غيري فلا تشركوا بي شيئا واني مرسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي **ومنزل**
عليكم كتبا فتكلموا فقالوا شهدنا وفي هذا الاحاديث في هذا الباب كثرة وهو امر ممكن وقد اخبر
الصادق عنه فوجب قبوله والتفويض هذا عامة المفسرين • واحتج به الشيخ على وجود العهد
في الماضي • **وقالت** المعتزلة هذا فاسد اما اولا فلان المفسرين ذكروا ان الذرية المخرجة •
كانت هيئة الذر واخذ الميثاق على الذر غير صحيح لان ذلك يقتضي الحيوة وهي مشروطة بالبنية
ويقتضي العقل ولو كانوا عقلاء لما نسوه لان الوقائع العظيمة لا ينساها العاقل ولان مجموع بني •

آدم

آدم مع ما ذكرنا من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف ظهر آدم ولان اخذ الميثاق عليهم ان كان
ليصير ذلك كافيا في الثواب والعقاب فخلاف الاجماع وان كان ليصير حجة عليهم اذا وجدوا في الدنيا
فاي فائدة فيه • واما ثانيا فلان الآية تقتضي ان الاخذ من ظهور بني آدم لانه بدل من آدم ولقوله
من ظهورهم وذرياتهم واشهدهم على انفسهم وآدم له ظهر واحد والحديث يدل على انه من ظهر آدم •
فكيف يكون تفسيرا لها مع وجوب المطابقة بين التفسير والمفسر على انهم اختلفوا في موضع •
الميثاق فقال ابن عباس رضي الله عنهما ببطن نعمان واد الى جنب عرفة • **وقال** ايضا
ان ذلك بدهناء ارض بالهند وهو الموضع الذي اهبط الله آدم فيه وقال الكلبي بين مكة
والطائف وقال السدي اخرج الله آدم من الجنة ولم يهبطه من السماء وكذلك اختلفوا
في لفظ الحديث ومثل ذلك كيف يكون حجة او تفسيرا واذا حملوا بتخييلهم الفاسد فساد
هذا تبوا ذلك على التمثيل فقالوا معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا
واشهدهم على انفسهم • **وقوله** الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل
ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم
التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم •
وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
واجيب عن الاول بانه وان كان على هيئة الذر لا يخرج عن جواز اطلاق الشيء عليه •
وقد **قال** الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وقد فسر بمقدار النمل الصغير •
وقد قال تعالى قالت نملة ولا نسلم ان الحيوة مشروطة بالبنية وانما جاز النسيان
لقلة مصاحبة تلك الابدان مع ارواحها وكثرة الغواشي وقد شاع عن الكمل تذكرهم لذلك
لتجردهم عن الغواشي والانسان ان كان جوهرا فردا فلا امتناع لاتساع ظهر آدم لها وان
قلنا انه النفس الناطقة وهي جوهر غير متحيز فلا حاجة الى التحيز فالسؤال ساقط **وقوله**
اخذ الميثاق ان كان ليصير كذا الى آخره ساقط لان الله تعالى يفعل ما يشاء على ان •
الفائدة ما ذكرنا من اقامة الحجة عليهم كارسال الرسل • وعن الثاني بانه روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم بطرق كثيرة صحيحة انه فسر الآية بذلك ولا يجوز الطعن في
تفسيره وظاهر الآية يقتضي ان الاخراج من ظهور بني آدم فيحمل على انه تعالى علم ان الشخص
الفلاني يتولد منه فلان وفلان ومن فلان فلان فاخرجهم على ما علم من ترتيب وجودهم •
في الوجود وليس في الآية ما يدل على الاخراج من صلب آدم لكن الخبر دل عليه فاخراجهم من ظهور
بني آدم بالقرآن ومن صلب آدم بالخبر ولا منافاة فوجب المصير اليهما معا صونا للآية
والخبر عن الطعن بقدر الامكان وبان في كل واحد من الآية والحديث اقتصارا فقد اقتصر
في الآية على ذكر الفرع استغناء به عن ذكر الاصل لاحتياج كل فرع الى اصله ولما علم النبي •
عليه السلام ذلك ذكر في التفسير ما اقتصر في الآية وترك فيه ما كان مذكورا في الآية
استغناء بذكره عنه في الآية وبان المراد من بني آدم في الآية آدم واولاده اما لانه علم للنوع
كالانسان والبشر واما لانه مجاز بالزيادة وتعضده انه لو لم يكن كذلك لزم الفساد في معنى
الآية واللازم ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه اذا لم يكن آدم على النوع بل يكون عليا
دون آدم كان الذرية داخلة تحته فان المعنى واذ اخذ ربك من بني آدم وذلك لا يستقيم في •
فساده وعلى هذا يكون ذرياتهم بدلا من بني آدم ويكون مفعول اخذ وهو العهد والميثاق •
محذوفا ويكون تقديره والله اعلم واذ اخذ ربك من هذا النوع ميثاقا او عهدا لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المراد من بني آدم اولاده الصلبية ومن ذرياتهم اولادهم فيندفع المحذور لانه يلزم

ان يكون اخذ الميثاق مخصوصا على الذرية دون الاولاد كذلك ولان المخرج من الذرية ليس بمقتصر
على من هو من صلب اولاده بل المراد من ذريتهم ايضا وهذا الوجه انما يتاتى على قراءة من قرأ ذرياتهم
وفي قراءة ابي عمرو ونافع وابن عامر لا يمكن ان يكون ذرياتهم بدلا من بني ادم والاختلاف
في موضع العهد وفي الفاظ الحديث لا يضر للمقصود لان القدر المشترك كاف وهو ثابت بالا
واذا سقط اسباب تخليهم لا يضار اليها ذهبوا اليه من التمثيل الا ان الكلام للحقيقة واما
الاية الثانية فتفسيرها الزمناه ما طار من عمله وهو من قولك طار له سهم اذا خرج
والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة او الغل قال صاحب الكشاف كان
الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره فان مر سانحا تيمن وان مر بارحا تشأم فلما نسبوا
الخير والشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته او من عمل العبد الذي
هو السبب في الرحمة والنقمة ووجه الاستدلال به ان الادمي الذي يولد يصدق
عليه الانسان وما يصدق عليه الانسان الزم عمله في عنقه فالادمي الذي يولد الزم
عمله في عنقه ولا يعني بصلاح الذمة الا ذلك والذمة العهد واذا اطلقت فانما يراد بها
نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كما مر والرقبة عطف تفسير للنفس كما ان العهد للذمة
كذلك واذا قيل وجب في ذمته فمعناه ثبت في محل يتعلق به العهد الماضي وهو النفس
والرقبة حتى ان ولي الصبي اذا اشترى للصبي شيئا لزمه الثمن لما قلنا من ثبوت ذمته
فيملكه ويتوجه اليه المطالبة ويؤدي بنيابة الولي لانه مالي يجري فيه النيابة واما
قبل الانفصال فهو جزء من وجه اما كونه جزء فهو من حيث الحس والحكم اما من حيث الحس
فلقراره بقرار الام وانتقاله بانتقالها كيدها واما من حيث الحكم فلانه يعتق
بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها واما انه من وجه فلانه منفرد بالحياة معد
للانفصال ولصيرورته نفسا براسه فلم يكن له ذمة مطلقة كاملة حتى صلح ليجب له
الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب
ونحوها ولو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن واذا انفصل ظهر له كمال الاهلية
كان اهلا بسبب عهده السابق للوجوب لكن اهلية الوجوب وصلاحيته له لا يستلزم الوجوب
لانه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم
يتحقق ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وغرضه وهو المطالبة
بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل لعدم محله ايضا كبيع الحر واذا جاز ذلك يصير هذا
القسم وهو الوجوب او اهلية الوجوب باعتبار انقسام الاحكام لا باعتبار ذاته منقسما
الى ما يثبت والى ما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه
في حقه وما لا فلا وقد مر تقسيم الاحكام قبل هذا في اول الفصل اي باب معرفة العلل
الى حق الله والى حق العبد والى ما اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة هناك والله اعلم
قال رحمه الله فاما حقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه
لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب
عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات والقرابات
لزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما الاخرى فبمؤونة اليسار وكل صلة
لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء بالكف
عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب
عليه على ما مر لانه لا يصلح حكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى

على الاجال ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه وان صح
سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله فينعدم ايضا لعدم
حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا هذا شروع في بيان ما هو مشروع في حقه اذ بعضه
غير مشروع في حقه كالعقوبات فلا جرم فصل الاحكام بقوله فما كان منها اي من حقوق العباد
غرما كضمان المتلفات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيئا
او اشترى له الولي شيئا او استاجره يجب عليه الضمان والثمن والاجرة لان حكمه اي حكم ما كان
غرما او حكم الوجوب في حقوق العباد وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود في
حقهم لا الاداء لان المقصود في حقهم اما دفع الخسران او حصول الربح وذلك يحصل باداء وليه
فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وهو الاتلاف او البيع او الاجارة وما كان صلة
اي واجبا بلا عوض مالي فاما ان يكون لها شبه بالمؤن او بالاجزية فان كان الاول
كنفقة الزوجات والقرابات فالصبي من اهله فيلزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلان
لها شبها بالاعواض لانها وجبت بازاء الاحتباس وفي الاحتباس ان كان حق الزوج من حيث
الاستمتاع وقضاء الشهوة منها واصلاح امر المعيشة ففيه حق الشرع من حيث تحصيل
الولد وصيانة كل منهما عن الزنا فمن حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن جعل النفقة عوضا
عنه ومن حيث انه حق الشرع وانما حق الشرع مستحق على كل انسان لا يصلح ان يكون عوضا
عنه فكانت صلة باعتبار الاصل لوجوبها في مقابلة ما ليس بمال ولها شبه بالعوض
وعلى هذا قلنا باعتبار انها صلة ذمتا من غير قضاء ولا رضى كنفقة الاقارب ومن حيث انها
عوض تصير دينا اذا وجد القضاء او التراضي عملا بالدليلين بقدر الامكان واما الاخرى
يعني نفقة الاقارب فبمؤونة اليسار اي متعلقة به ولهذا لم يجب على الفقير والصبي من
اهل وجوب المؤن فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود دفع الحاجة للقريب بوصول كفايته
اليه وذلك بالمال فاداء وليه كادائه واذا كان كذلك كان من قبيل ما يتصور حكمه
في حقه وان كان الثاني لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل العقل اي الدية اما انه صلة
فلوجوبه في مقابلة ما ليس بمال واما شبهه بالاجزية فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة
الجزاء من جهة كونه مقابلا بالكف عن الاخذ على يدي الظالم بدليل اختصاص رجال العشائر
به فان اهل حفظ المظلوم عن الظالم انما هم الرجال دون النساء لانهن لا يقدرن عليه
لضعفهن والصبي غير اهل لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وما كان عقوبة يعني من حقوق العباد
كالقصاص او جزاء كالحرمان من الميراث لا يجب على الصبي ايضا على ما مر في باب معرفة العلل لانه
لا يصلح حكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق
الله على الاجمال اي على هذه الجملة وهي ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول
بحكمه بطل القول بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس وشهود الشهر ومحله وهو الذمة
لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله ينعدم ايضا لعدم ما هو المقصود
منه وهو حكمه وقد مر تقسيم هذه الجملة اي حقوق الله ايضا في ذلك الباب والله اعلم
قال رحمه الله فاما الايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء
وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها
ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصغر ينافيه وما يتادى بالنائب لا يصلح
طاعة لانه نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في حق القر

فلذلك لم تلزمه الزكوة والصلوة والحج والصوم • هذا تفصيل ما اجمل فيما تقدم في حقوق الله فالايمان
لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية العبادات الخالصة بدنية كانت كالصلوة
والصوم او مالية كالزكوة او مركبة منهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم
وهو الاداء لان الاداء وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم هو المقصود في حقوق الله
والصبي ليس بقادر على هذا المقصود • اما الاول فلما قال الشيخ تحقيقا للابتلاء فانه
يكون بامتثال ما امر به ليظهر المطيع من العاصي • واما الثانية فلما قال والصغر
ينافيه اي ينافي الابتلاء او ينافي حصول فعل عن اختيار على سبيل التعظيم فان قيل سلمنا
ان الاداء هو المقصود والصبي ليس بقادر عليه لكن بعض الحقوق يتادى بالنائب كالزكوة
فانها تتادى بالوكيل فيجوز ان يتادى بالولي ايضا كصدقة الفطر والعشر فيكون حكمها وهو
الاداء متصورا فيجب عليه كصدقة الفطر ويؤديه الولي • اجاب الشيخ بقوله وما
يتادى بالنائب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اي النائب الذي هو الولي لان هذه
النيابة نيابة جبرية لا اختيارية والنيابة الجبرية لا تدخل في العبادات فلما قال الشيخ فلو
وجب مع ذلك اي مع النيابة الجبرية صار المال مقصودا وذلك باطل اما الملازمة فلان
النيابة الجبرية تدل على عدم كون فعل من عليه مقصودا حيث استحق فعل غيره واذا لم يكن الفعل
مقصودا صار المال مقصودا اذ لا ثالث هناك واما بطلان اللازم فللخلف فانا قد بينا ان
الفعل مقصود وسلمه الخصم بخلاف نيابة الوكيل فانها اختيارية • وعورض بان الشرع
اوجب بقوله عليه السلام ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وذلك دليل
الاهلية • واجيب بان الصحابة اختلفوا في وجوبها عليه ولم يجر المحاجة بالحديث ولو بلغهم
لما وسعهم ترك المحاجة به ولو احتجوا به لاشتهر وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روي
عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في عدم الزكوة على الصبي واذا ثبت ذلك استوى
المالي وغيره في ذلك فكذلك لم تجب العبادات الخالصة كالزكوة والصلوة والحج والصوم كما لم
يجب الايمان وقدم الزكوة في الذكر للخلاف الذي ذكرناه فيه وقدمها لما هو الاهم دفعه والله اعلم

قال رحمه الله وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم تلزمه عند محمد لما قلنا
ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله اجتزاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر
وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج لما ذكرنا وما كان
عقوبة لا يجب اصلا لعدم حكمه • لما فرغ من العبادات الخالصة ذكر غيرها فما كان عبادة بنوع
معنى المؤنة كصدقة الفطر لم توجبه محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل لاداء العبادة
بنفسه ونيابة الولي جبرية لا تدخل في الباب ومعنى العبادة فيها غالب لان معنى المؤنة مغلوبة
والمغلوب عند الغالب كالمعدوم واوجبه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اجتزاء
بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يحصل بواسطة الولي لانها ليست بعبادة خالصة
يحتاج الى اهلية كاملة واختيار كامل في الاحتياط في ايجابها تفريغا للذمة وما كان مؤنة
في الاصل وهو العشر والخراج لزمه لما قلنا في نفقة الازواج ان الصبي اهل لوجوب المؤن
لان المال مقصود واداء الولي كادائه وانما قيد بقوله في الاصل لان العشر فيه معنى
العبادة حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله والخراج فيه معنى العقوبة حتى لا يبتدأ
به على المسلم ولكنهما من مؤن الارض في الاصل كما بينا نحو ما كان عقوبة اي من حقوق الله تعالى
كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة والله اعلم قال رحمه
الله ولهذا كان الكافر اهلا للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان

الاداء وكذلك
صح

اهلا

اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله
عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب
حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة
فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى • اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو المطالبة
بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا للاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات
والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح
الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمقصود من العقو[بات]
الانزجار عن الاقدام على اسبابها وفي هذا المعنى الكافر كالمسلم دفعا للفساد عن العالم بل
الكافر اولى بالعقوبة ومن كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر اهلا
للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا تزوج امته والقصاص اذا قتل
وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من
الشرائع التي هي طاعة الله عليه لانه موجب لارتفاع الدرجات بعد دخول الجنة بفضل
الله ولم يكن اهلا لذلك وكان الخطاب بها اي بالشرائع موضوعا عن الكافر عندنا ولزمه
الايمان لانه اهل لادائه حتى يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا لوجوبه لا خلاف
في ذلك لاحد • واعلم ان الفقهاء اتفقوا على ان الخطاب بالشرائع بيننا وبين الكفار في حكم
المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء
وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم كانكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة كما
يعاقبون على اصل الكفر • واختلفوا في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فمذهب العراقيين
انه يتناولهم ويجب الاداء عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب الحديث • وقال
عامة مشايخ ما وراء النهر والقاضي ابو زيد والشيخ وشمس الائمة انهم لا يخاطبون باداء
ما يحتمل السقوط من العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها
لا يصح ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما يظهر في حق احكام الاخرة فعند الاولين
يعاقبون بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمنقول والمعقول اما الاول
فلقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك • وقوله تعالى وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فانه جعل في الاية الاولى سبب سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين وفي
الثانية جعل الويل لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم بترك العبادات •
واما الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة له موجودة والشرط وهو الاهلية
وان كان معدوما لكنه ممكن الحصول بتقديم الايمان كالجنب والمحدث بتقديم الطهارة ولو
سقط الاداء بعد ذلك بالكفر كان تخفيفا والكفر لا يصلح لذلك لكونه اغلظ الجنايات والعتق
والجهل لا يصلحان سببين لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام لقوله
تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبقوله عليه السلام الاسلام يجب
ما قبله لا لانه لم يجب فاذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها وليس حكم الوجوب
وفائدته الاداء فان الايمان يجب على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة والحجة على مسلم علم الله
انه لا يصلي ولا يتصور منه الاداء لان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع لكنهما وجبا ليتوجه عليه
العذاب فكذا هذا وتمسك النافون ايضا بالمنقول والمعقول الاول قوله صلى الله عليه وسلم
حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوا فاعلمهم ان الله عليهم خمس صلوات
الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع مرتب على الايمان والثاني ما ذكره هو

باب

دا

الشيخ في المتن بقوله لم يكن اهلاً لثواب الآخرة قوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع جواب عما ذكرنا في
جانبهم بان انتفا الخطاب ان كان بانتفاء الاهلية فهو شرط ممكن الحصول بتقديم الايمان كالجنب
والمحدث وتقريره لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرايع لشرط تقديم الايمان لان الايمان راس اسباب
اهلية احكام الآخرة وما كان كذلك لا يصلح ان يثبت مقتضى شرطا لغيره تبعا الا يرى ان من
قال لعبده تزوج اربعا من النسا لا يثبت حريته اقتضا تصحيحا لامره لان حريته اصل بقود
تصرفاته فلا يثبت مقتضى لما هو تبع وهو تزوج الاربع فان قيل ما امر الله بالطاعات
وحدها حتى يلزم جعل الايمان تبعا بل امرهم بالايمان صريحا وبالطاعات كذلك فيكون الايمان
مامورا به ضمنا وصريحا فيكون اقوى كمن يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا اجيب
بان الايمان مامور به صريحا وليس كلامنا فيه وانما هو في جواز ثبوته ضمنا للامر بالطاعات
اقتضا وذلك لا يجوز بما ذكرنا فلا يكون الايمان مامورا به ضمنا اصلا وتمثيله بالمسألة غير
صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية اقتضا فانها تثبت بقوله انت حر وحينئذ لم يبق عليه حكم
لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه
وعلم بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء ليس للتخفيف كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة في
باخراجهم عن اهلية ثواب العبادات والحاقهم بالبهايم لا تخفيفا فكان قولهم الكفار
لا يخاطبون بالشرايع بيانا لعظم الوزر والعقوبة واجيب عن تمسكهم بالاية بانه
غير صحيح اذ المراد من المصلين المعتقدين فرضيتها ولذا المراد بقولهم لا يوتون الزكوة
الذين لا يعتقدون فرضية اتيانها كما قال الزجاج ورد بان هذا خلاف الظاهر فلا يكون
مقبولا واجيب بان شرط التاويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا الظهور
المعنى فاذا دل الدليل على امكان كون المحتمل مرادا لم يبق اللفظ قطعيا في مدلوله
وقولهم فايدة الوجوب العقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز تصحيحه
للاثم بالترك كذا في التقويم والله اعلم قال رحمه الله وقد قال بعض مشايخنا
بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط
لعذر الحرج قال الشيخ وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه
وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى وتعليلا وحجة اراد ببعض المشايخ القاضي ابا زيد
ومن تابعه فانهم قالوا بوجوب الاحكام اي حقوق الله جميعا على الصبي لقيام الذمة ووجود
الاسباب يجب الوجوب باعتبار السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يفتقر الى قدرة
الفعل والتمييز وانما يعتبران لوجوب الاداء الا يرى ان النايم والمغمى يلزمهما الصلوة
لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا في الصبي
الا ان عذر الصبي يمتد فسقط بعد الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل ان الوجوب
للاداء لا لنفسه فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر على الاداء غير قوي لانا نقول الوجوب
اما للاداء او القضا بعد زمان لا حالة الوجوب فيصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء
او القضا في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنايم والمغمى عليه على ان الادا ثمرة الوجوب
فلا يمتنع الوجوب لعدم ثمرته كما لو باع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادايه قال
الشيخ وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهو ان من لا يكون اهلا للاداء
لا يكون اهلا للوجوب وذلك لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار
حكم مجاوزة الحد واخلا ايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا والآخرة اذ فايدة الحكم في
الدنيا الابتلا ليظهر المطيع من العاصي والصغر ينافيه كما تقدم وفي الآخرة الجزا باختيار

الادا في الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم بالايجاب مفيدا اصلا لا بقا لهذا تخصيص العلة لان
معناه ان السبب والذمة يوجبان الايجاب لكن تخلف ههنا لعدم الفايدة والشيخ ممن لا يجوزه
لان هذا من قبيل انتفا العلة لعدم شرطه وهو المحل القابل للوجوب كما في الكافر فانه ليست
في حقه لهذا المعنى وهذا القول الذي اختاره اسلم الطريقين صورة لسلامته عن التنافي في
ثبوته ولا ثبوته ومعنى لسلامته عن خلو الوجوب عن الفايدة في الدنيا والآخرة وتعليلا
عن مخالفة السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحجة لسلامته عن النقض بما اذا
صام او صلى فانه لو كان الوجوب ثابتا ووقع ما اداه عن الواجب كالمسافر وليس كذلك
بالاتفاق قال رحمه الله ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان
انه لا يقضي ما مضى وكذلك نقول في الحايض ان الصوم يلزمها لاحتمال الادا ثم النقل الى
البدل وهو القضا لان الحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب القول بالوجوب واما الصلوة
فقد بطل الادا لما فيه من الحرج فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام
سببه وكذلك قلنا في الجنون اذا امتد فصار لزوم الادا يودي الى الحرج فبطل القول
بالادا وبطل القول بالوجوب لعدم حكمه ايضا هذا في الصلوات والصيام معا واذا
لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه اي ولما ان الوجوب متى صح القول
بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته قلنا في الصبي اذا بلغ
في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى ويودي ما بقي من الشهر لانه بالبلوغ صار اهلا
لحكم الوجوب فيثبت الوجوب في حقه واما الصغر فعذر دايم لا يحتمل الانقطاع قبل
اوانه فكان احتمال وجوب الادا ساقطا فلا يثبت الوجوب وكذلك نقول في الحايض
ان الصوم يلزمها لاحتمال الادا فان النجاسة لا توثر في معنى الصوم حقيقة وحكما لحصول
قهر النفس بالادا في هذه الحالة ثم ينتقل الحكم الى البدل وهو القضا لانتفا الحرج فيه كانتقال
حكم الامر بالوضوء عند عدم الماء الى التيمم واما الصلوة فلا يلزمها لان وجود النجاسة
يمنع جوازها فقد بطل الادا فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وهو الذمة
وقيام سببه وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا لبطلان الاداء
وهو الظاهر وذلك لان في الاحتراز عن الدم في وقت الصلوة ايام الحيض حرجا ويمكن
ان يكون الادا بمعنى القضا لان استعمال الحرج في نفي القضا هو المتعارف في هذا المقام
فيكون الكلام في نفي الانتقال الى القضا كما في الصوم ولم يتعرض للزوم الاداء لان وجود النجاسة
مانع ظاهر عن الادا لا يحتمل الخفا وقلنا في الجنون الممتد وهو ان يستغرق الشهر في الصوم
ويزيد على يوم وليلة في الصلوة ان لزوم الادا يودي الى الحرج لان في الزام من لا يعقل
ولا يبالي بالاكل وغيره الامساك عن المفطرات مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول
به وبالوجوب ايضا لانتفا حكمه ويمكن ان يكون الادا بمعنى القضا والتوجيه ما مر
وفي غير الممتد قلنا بلزوم اصل الصوم لاحتمال حكمه وهو القضا لعدم الحرج ويجوز ان يكون
مراده من الحكم الادا ومعنى احتماله في غير الممتد امكان انقطاعه في كل ساعة وفيه نظر
لان امكان الانقطاع في كل ساعة يستوي فيه الممتد وغيره والحكم في الصلوة اذا
لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم عنها اختصارا واعتمادا على دلالة ما قبله عليه
قال رحمه الله واذا عقل الصبي واحتمل الادا قلنا بوجوب اصل الايمان دون
ادايه حتى صح الادا وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام اذا
لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في الاداء ولا خطاب

ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء تنبني
على كون النبي مشروعا وعلى قدرة الادا لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يؤدي الجمعة من
غير خطاب ولا تكليف • لما فرغ من حكم الصبي قبل ان يعقل ذكر حكمه بعد ما يعقل واذا عقل
الصبي واحتمل الادا قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه دون وجوب ادايه
فيصح اداوه ويقع عن الفرض بذلك اي بثبوت اصل الوجوب دون الادا لما عرف في باب
اسباب الشرايع وعرف ان الوجوب جبر من الله باسباب وضعت للاحكام واذا لم يخل الوجو
عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب فليس في الجبر تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب
جبر من الله فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا واما انه ليس في الوجوب تكليف ولا خطاب
فلما تقدم ان الخطاب للتفريغ الذمة عما وجب عليه بالسبب لا لنفس الوجوب واذا لم
يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب ادا ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل فلا
يثبت وجوب الادا في حقه **قوله** اذا لم يخل الوجوب عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن
الصبي الغير العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه كما مر ويجوز ان يكون النسخة
عن حكمه اي فايدة وحكمته صحة الادا لانه يبتني على كون النبي مشروعا وعلى قدرة الادا
فيكون الوجوب ثابتا الا يرى ان امراته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام فابى ان يسلم
فرق القاضي بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا لما فرق بينهما وكلامنا في المشروعات
وفي الصبي العاقل القادر على الادا اذا كان الوجوب ثابتا واداه بشرطه وهو الشهادة
عن معرفة صح ولم يلزمه الادا بعد ذلك واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير مشروع
متردد بين نفل وفرض فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لترددها بينهما
فيقع نفلا ونظر الشيخ هذه المسلة بمسافر يؤدي الجمعة فان اداه اياها صحيح من غير
خطاب ولا تكليف وقد نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين شرعيتها نفلا وفرضا فيقع
عن الصبي نفلا وليس في المسافر لذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب عنه بان التنظير
بالنظر الى صحة الادا من غير خطاب ولا تكليف فقط على ان الصبي ليس عليه شي من الصلوة
فرضا يقع ما اداه عن ذلك فيقع نفلا بخلاف المسافر فان الظهر فرض عليه وان لم
يكن الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا للحرج فان السفر من مظان دفعه والله اعلم

قال رحمه الله والاعما لما لم يناف حلم وجوب الصوم لم يناف حكم وجوبه وكان منافيا
لحلم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا لحلم الوجوب
اذا انتبه لم يكن منافيا للوجوب ايضا • لما فرغ من الطريق المختار في الصبا والجنون
والجنون والسفر ذكر الاعما والنوم فان الاعما لما لم يكن منافيا لحلم وجوب الصوم وهو
الادا فانه لو اغمي على الرجل بعد ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه
وكان مؤديا للفرض واذا لم يكن منافيا لادايه لم يناف وجوبه ولما كان منافيا لحكم
وجوب الصلوة اذا امتد بالزيادة على يوم وليلة لتعذر الادا والحرج في القضا كان منافيا
لوجوبه اي وجوب المذكور وهو الصلوة والنوم لما لم يكن منافيا لحلم الوجوب اذا انتبه
يعني القضا في الصوم والصلوة لقدرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت
ان الحقوق كلها تخرج على الطريق المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب وهو الادا
او القضاء كان اهلا للوجوب ومن لا فلا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قال رحمه الله **باب اهلية الادا** واما اهلية الادا فنوعان
قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك

بعد البلوغ

بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف
بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فيما يأتيه
ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال فامر يتفاوت فيه
البشر فاذا تعذر الوقوف عليه اقيم البلوغ مقام الاعتدال في احكام الشرع • عطف اهلية
الادا على اهلية الوجوب في الباب المتقدم وجعلها على قسمين قاصر وكامل وقدم القاصر
على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة المفرد من المركب واعتبار هذا التقسيم انما هو
بالنسبة الى صحة الادا لا وجوبه بالنسبة الى قصور القدرة وكمالها وكمالها انما يحصل
بقوة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة العمل وهي بالبدن وقصورها بفوت الاوصاف
سواء كان قبل البلوغ كالصبي المميز او بعده كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما بينا لعدم
اعتدال العقل فمن كانت قدرته قاصرة كانت اهليته قاصرة فيصح منه ما ادى من غير عهدة
ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر به وهذا لان في ايجاب
الادا قبل الكمال بان يفهم بادنى عقله ويعمل بادنى قوته حرجا بينا والحرج منفي لقوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب بالادا الى ان يعتدل عقله وقوة بدنه
فيتيسر له الفهم والعمل رحمة من الله الرحيم واذا تأخر الخطاب الى اعتدال العقل فلا بد
من معرفة وجود اصله والقصور والاعتدال فيه • **قال** الشيخ اصل العقل يعرف
بدلالة العيان يعني المشاهدة فاذا شاهدنا المرء يختار فيما يأتيه ويذره بسبب درك
العواقب المستورة ما يصلح له استدللنا على وجود اصل العقل فيه لانه امر خفي وهذا
سبب له ظاهر فيقام مقامه قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك المصلحة
الراجحة بمرجوحة وعرف ذلك بالتجربة استدللنا على قصوره فيه فاما الاعتدال فامر
يتفاوت فيه البشر فاذا تعذر الوقوف على القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال
تيسيرا لان في الغالب ان يعتدل العقل عنده واذا قام مقامه في ايجاب احكام
الشرع صار مدارا له ولو تم وصف الاعتدال قبله وبقا النقصان بعده ساقط الا
لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنايم
حتى يستيقظ **قال** رحمه الله والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما مر فاما
حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب
القول بصحته من الصبي لما ثبتت اهليته اداء به ووجد منه بحقيقته لان النبي اذا وجد
بحقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره
ولا عهدة فيه الا في لزوم ادايه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه اما الادا فخال عن العهدة
لان حرمان الارث يضاف الى الكفر الباقي وكذلك الفرقة ولانه يلزمه بعد الايمان لمن يرثه
وانما يعرف صحة النبي من حكمه الذي وضع له وهو سعادة الاخرة لا من ثمراته الا يرى انه
يلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره ولم يعد عهدة • اراد من الباب الاهلية القاصرة
والتعرض لقسمة الاحكام ليتبين ما صح منه وما لم يصح وقسمته على ما مر في باب
اهلية الوجوب وعدم الى حقوق الله وحقوق العباد فاما حقوق الله تعالى فعلى ثلثة اقسام
ما يكون حسنا لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل غيره وما يكون دايرا بينهما
بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في اخر وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون قابلا للنسخ او لا والاول
هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون مامورا به او لا والثاني هو الثاني اي القبيح
الذي لا يحتمل غيره والاول هو الاول اي الحسن الذي لا يحتمل غيره كالايمان بالله

تعالى فانه لا شك في كونه حسنًا لا يحتمل النسخ اصلًا ولا عهدة اي لا تبعة ولا ضرر فيه فاذا وجد
من الصبي وجب القول بصحته لثبوت اهلية ادائه ووجوده منه بحقيقته لان الشي اذا وجد
بحقيقته لا ينعدم الا بحجر من الشرع والحجر في الايمان باطل لكونه حسنًا لا يحتمل غيره • فان قيل لا نسلم
ان الايمان لا عهدة فيه بوجه حتى يصح من الصبي اذا وجد منه فانه فيما يرجع الى احكام الدنيا دائر
بين الضرر والنفع لانه يحرم به عن الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة وان
كان يرث من المسلم ويحل له المسلمة • اجاب الشيخ بقوله لا عهدة الا في لزوم ادائه
وبيانه ان الايمان اما ان يكون مشتملًا على العهدة باعتبار وجوب ادائه او باعتبار •
نفس الاداء او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم لكن لم نقل به بل نقول
لانه يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن
الصبي بعذر الصبا لانه الزم فلا عهدة حينئذ • وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان
الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقي لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية وسبب •
الانقطاع هو الكفر لا الاسلام واضافته الى الاسلام فاسد في الوضع وكذلك اضافة
الفرقة الى الاسلام لما مر في باب الترجيح • وان كان الثالث فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان
هو من ثمراته لكنها ليست بمعتبرة لان صحة الشي انما تعرف من حكمه الذي وضع له وهو سعادة
الاخرة في الايمان من ثمراته لجواز انفكاكه عنه فان الاسلام قد يوجد ممن ليس له قريب
يحرم عن ميراثه او امرأة يفسد نكاحها واستدل على عدم اعتبار الميراث بقوله الا يرى
انه اي ما ذكر من لزوم العهدة يلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعًا لاحد ابويه بان اسلم
احدهما ثم مات له مورث كافر او كانت له امرأة مشركة يثبت حرمان الارث ويقع الفرقة
ولم يعد ذلك ضررًا في حقه فدل ذلك على ان المنظور هو الحكم الاصلي لا الثمرات والله اعلم
قال رحمه الله ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه
لا يرد عليه بوالديه فكيف يرد عليه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علمًا
فكيف الجهل بالله تعالى فاذا كان كذلك لم يصلح ان يجعل ردته عفوًا بل كان صحيحًا في احكام الاخرة
وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكمًا لصحته لا قصدًا اليه فلم يصلح العفو عن مثله
كما اذا ثبت تبعًا • هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو الذي يكون قبيحًا لا يحتمل
غيره كالجهل بالصانع والكفر به ومعنى كون الكفر حقًا لله ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب
الخمر بل قوله الا يرى متعلق بما سبق بتقدير محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل
غيره فوجب القول بصحته ايضًا كالقسم الاول الا يرى انه لا يرد عليه بوالديه بسبب
ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرب التاديب ولا يجعل ذلك منه جهلًا بل يجعل علمًا حقيقة
فكيف يرد عليه بالله تعالى بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان اداب الشرع انفع له
من اداب الابوين وكذلك الجهل بغير الله لا يعد منه علمًا حتى لا يجعل عارفًا بشيء يجهله هو
فكيف الجهل بالله يعد علمًا به مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان عدم علمه بالله لا يعد
علمًا لم يصلح ان يجعل ردته عفوًا بل كان صحيحًا في احكام الاخرة لان دخول الجنة مع اعتقاد
الشرك حقيقة خلاف العقل والنص واما في احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف والشافعي رحمهم الله لا يكون صحيحة وهو القياس لان الارتداد
ضرر محض لا يشوبه نفع اصلًا فلا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله
وجه قولهما وهو الاستحسان ان الصبي في الردة كالبالغ لان البالغ انما يصح ردته باعتبار
تحققها منه وكونها محظورة وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان فيثبت الحظر

في حقه لانه لا يحتمل الا ان تكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعًا فان البالغ محجور عنها ولا يسقط عنه الحجر بعذر وكذا بعذر الصبي واذا كان كذلك
وجب الحكم بصحته وما لزمه من احكام الدنيا بسببه فانما لزمه حكمًا لصحته لا قصدًا اليه فلم
يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت ذلك تبعًا لارتداد الابوين وصار كما اذا تكلم في صلوته
او اكل في صومه متعمدًا لم يبق العبادة لمباشرة ما ينافيها وان كان في فسادها له ضرر
واعترض عليه بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف تصح ردته في احكام الاخرة واي ضرر مثل
ضرر الاخرة • واجيب بعدم بقاء الاطلاق لانه ليس بمرفوع القلم فيما لم يمكن اهداره كضمان
المتلفات والارتداد من ذلك لما ذكرنا واذا كان كذلك لم يبق دليلًا فيما نحن فيه والله اعلم
قال رحمه الله ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين فقلنا فيه بصحة الاداء من غير عهدة
حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل لان اللزوم لا يخلو عن العهدة وقد شرعت بدون ذلك
الوصف وقلنا بصحته تطوعًا بلا لزوم مضي ولا وجوب قضاء لانه قد شرعت كذلك الا
ترى ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم يبطل عنه وكذلك
اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء عليه فقلنا في الصبي اذا احرم صح منه بلا
عهدة حتى اذا ارتكب محظورًا لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة ولم توجد فاشبه
ردة المرأة • القسم الثالث من حقوق الله هو ما يكون بين الحسن والقبيح بان يكون حسنًا في
وقت دون وقت كالصلوة والصوم والحج فقلنا في هذا القسم بصحة الاداء من الصبي من غير
عهدة اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي لزوم الاداء في الكل اي في كل ما هو
من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة وامكن القول
بصحة العبادات من غير عهدة لجواز انفكاكها عنها فانها قد شرعت بدون ذلك اي اللزوم
كما قلنا في المظنون وقيل المراد بسقوط الوجوب في الكل نفس الوجوب وفيه نظر لان الكلام
في وجوب الاداء لا في نفس الوجوب فلا حاجة الى المصير اليه ولان سقوط الوجوب بعد تحققه
ليس مختار الشيخ وانما مختاره عدم تحققه كما مر والقول بصحته بطريق التطوع لانه نفع محض
ليعتاد اداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ بخلاف الايمان فان القول بصحته بطريق وقوعه
فرضًا كما مر فليس عليه لزوم مضي اذا شرع فيها ولا وجوب قضاء اذا تركها او افسدها لان
هذه الحقوق قد شرعت في حق البالغين في الجملة كذلك كما في المظنون فان البالغ اذا شرع فيها
على ظن انها عليه والحال انها لم تكن عليه بطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الحج
على ظن انه عليه ولم يكن عليه صح الاتمام بالاصفه لزوم حتى لو احصر فتحلل لا يجب عليه القضاء •
فكذا الصبي اذا احرم صح منه نفلًا ولا عهدة عليه فلو ارتكب محظور احرامه لم يجب عليه
جزاؤه لان في ايجابه ايجاب جزاء وهو ليس من اهله وقلنا في الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان
صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل عهدة وهو ليس من اهله وليس من
ثمرات الارتداد حتى يثبت بعين الردة كالحرمان عن الميراث والفرقة بين الزوجين وانما يجب
بالمحاربة ولم يوجد من الصبي فاشبه ردته ردة المرأة فلا يقتل ولو الزمنا القتل كان ايجاب
ضرر فهو ليس من اهله وفي بيان توجيه هذا الكلام انه جواب سؤال مقدر يرد على ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله توجيهه ان يقال لما حكما بصحة الارتداد في حق الحرمان ووقوع الحرمة وجب الحكم
بصحته في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا كما لا يخفى على ما ينبغي لان هذا البحث
على هذا الوجه متعلق بالقسم الذي قبله ففي ايراده ههنا سوء ترتيب في التركيب والله اعلم

قال رحمه الله فاما ما كان من غير حقوق الله فثلثة اقسام ايضا ما هو نفع محض وما
هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح بمباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة
القاصرة كافية لجواز الاداء الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا وفي ذلك جاءت
السنة المعروفة • قال النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا
واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تاديب وتعزير لا عقوبة فكذلك ما هو
نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول الخلع من العبد
المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه ومضى على ذلك
العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة وفي اشتراط السلامة
في الصبي الحر وكذلك العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن الولي استوجب الرضخ
استحسانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب القول
بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لان الادمي
مكرم بصحة العبارة وعلم البيان • قال الله تعالى علمه البيان فكان القول بصحة
من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة هو
بالتجربة • قال الله تعالى وابتلوا اليتامى حقوق غير الله ينقسم اقسام حقوقه الى ثلثة
اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي
مباشرته لان له الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة وهما كافيتان لجواز الاداء كما
تقدم الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحيحة لانه نفع محض والاهلية القاصرة كافية
لذلك وفي مباشرتهم النوافل ورد السنة المعروفة وهي قوله عليه السلام مروا صبيانكم
بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي على تركها بحذف المضاف
او على الصلوة اذا تركوها • فان قيل كيف يصح الضرب عليها وهي عقوبة والصبي ليس
من اهلها • اجاب بان ذلك ضرب تاديب وتعزير لتخلق باخلاق المسلمين وتعتاد
الصلوة في المستقبل لا انه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع • قال •
وان من ادبته في الصبى كالعود يسقى الماء في غرسه • حتى تراه مورقا ناضرا بعد الذي ابصرت
من يبسه • ولما جاز مباشرة النوافل والقول بصحتها لكونها نفعا محضا جاز كل ما هو
نفع محض من التصرفات بوجود الاهلية القاصرة وانتفاء المانع اعني العهدة كقبول الهبة
وقبول الصدقة وذلك اي تصرفات ما هو نفع محض والقول بصحته مثل صحة القول في قبول
بذل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فان حجر المولى عما هو ضرر او توهم الضرر ولا شيء في
قبول ذلك من الضرر اصلا لحق المولى لا يكون عن قبول ذلك اصلا ومثل قبول بدل الخلع
ايجار الصبي والعبد المحجورين انفسهما اذا مضيا على العمل في وجوب الاجر للحر من غير شرط
السلامة وللعبد لمولاه بشرط سلامته عن الهلاك وهذا استحسان لان العقد بعد
العمل محض منفعة وهما غير محجورين عن النفع المحض وفرق بينهما باشتراط السلامة في
العبد لان العبد اذا هلك في العمل يصير المستاجر غاصبا لاستعماله بغير اذن مولاه
فيضمنه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم تشترط
فيه السلامة لان الغصب فيه غير متحقق فلو هلك في العمل له اجر ما اقام من العمل لانه
لا يملك بالضمان وفي القياس لا يجب لهما شيء وان عملا لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع
فلا يملكه المحجور عليه بدون اذن الولي والمولى وكذلك العبد والصبي اذا قاتلا بغير
اذن المولى والولي استوجبا الرضخ استحسانا لانهما غير محجورين عما يمحض منفعة واستحقاق

الرضخ

الرضخ بعد القتال بهذه الصفة فيكونان كالماذون من جهتهما وفي القياس لا شيء لهما لان اهليتهما
للقتال انما تحصل بالاذن ولا توجد فيكونان كالمستامن اذا قاتل فان كان باذن الامام فله الرضخ
والا فلا ويحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد رحمه الله فان عنده
امان الصبي والعبد المحجور صحيح ولا يصح ذلك الا ممن له ولاية القتال فاذا كان لهما ولاية هو
القتال كان لهما ولاية الرضخ عند الفراغ منه فاما عندهما فلا يصح امانهما فلم يكن لهما ولاية
القتال فلا رضخ لهما ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بلا اذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا
كالحربي اذا قاتل • واستدل الشيخ على هذا الاحتمال بقوله فانه لم يذكره الا في السير الكبير
يعني ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله
كتفريعات الزيادات • قيل والاصح ان هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر
وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع عن الاستحقاق قوله ووجب
القول معطوف على قوله وجب الاجر وتقديره وكقبول بذل الخلع وجب القول بصحة عبارة
الصبي في مال غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان
لان الله من عليه بتعليم البيان • قال الله تعالى علمه البيان والحكيم لا يمن الا بما هو
والقول بصحة العبارة من اعظم المنافع فان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان
وهو النطق الفصيح المعرب عما في ضميره وفي قوله الخالصة اشارة الى عدم شائبة
الضرر في هذا المحل قوله وفي ذلك اي في القول بصحة عبارته اذا توكل هذه التصر[فات]
كالمتسبب لكونه من اعظم المنافع لانه به توصل الى درك المضار يعني الضرر والمنافع يعني
الارباح واهتداء في التجارة بالتجربة المامور بها لدفع اموال اليتامى اليهم عند ايناس الرشد
بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ
حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية دفعتم اليهم اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم ان الاهتداء
في التجارة امر مطلوب ونفع محض واذا كان طريقه التوكيل عن غيره فهو خالص عن الضرر
فوجب القول بصحة ما يحصل بالعبارة من الاهتداء ونوقض بعدم صحة شهادته مع [illegible]
اشتمالها على تصحيح العبارة الذي هو من اعظم المنافع • واجيب بانها مما لا تحصل بالاهلية
القاصرة لاشتمالها على الزام الغير بغير رضاه فليس بمشروع في حقه • قال رحمه الله
واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق
والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه
القاضي عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض بحال القضاء
نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غيرها مامون العطب والدين مامون العطب
الا من قبل التوى وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط بالمنافع
الخالصة • ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض فليس
بمشروع في حق الصبي لان الصبا لما كان مظنة المرحمة كان هجران الصبي حراما كما يلزم الشرع
في حقه المضار الا انه ينافي المشروعات في حقه • وقد نوقض بما اذا اسلمت امرأته وعرض
عليه الاسلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا في قول محمد ولو كاتب
الاب او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
صار الصغير معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا
الضمان يجب بالاعتاق • واجيب بان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في

حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة فمشروع كما في الصور المذكورة
التي اشير في كلام شمس الائمة وفيه نظر لانه على هذا التقدير يلزم تخصيص العلل والعلل
الاولى ان يقال المراد من الطلاق والعتاق ولايته انفا عنهما بدليل قوله فيطلقت مباشرة
فانها مبنية على الولاية واما الوقوع ففي ترتبه بعده وما ذكر من المسائل فليس فيه
مباشرة واما ذلك من قضية عدم الاستدلال بالمعروف الثابت بالنص ودفع الضرر
وكما ان ذلك ليس من ملكه لا يملكه على غيره من الولي والوصي لان ولايتهما نظرية ولا
نظر في اثبات الولاية فيما هو ضرر في حقه ما خلا القرض وهو قطع الملك عن العين ببدل
في ذمة المحتاج لا على جهة الثمن فقوله عن العين احترازا عن قطع الملك عن الدين فانه ابراء
وقوله ببدل احترازا عن قطع الملك عن العين بلا بدل فان ذلك هبة وقوله
في ذمة المحتاج ليتناول المفلس وغيره من المعدمين وهو احتراز عن قطع الملك عن العين
ببدل في غير الذمة • وقوله لا على جهة الثمن احتراز عن البيع نسيئة فان القرض
يملكه القاضي عليه ويندب الى ذلك دون الولي والوصي اما انهما لا يملكانه فلانه اشبه
التبرع من حيث العتق على مال ولهذا لا يحل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب وهما لا يملكان
التبرع عليه واما ان القاضي يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة لولاية القضاء
انقلب القرض بحال القضاء نفعا لا يشوبه مضرة اما ثبوت صيانة الحقوق بالقضاء
فلانه نصب لها وجعل عليه في تحصيل ذلك كما فيها بلا دعوى وبينة واذا كانت الصيانة
حاصلة بحال القضاء انقلب القرض به صيانة لحقه وهي من المنافع التي لا يشوبه مضرة
وازداد الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين غير مامون العطب والدين مامون العطب
الا من جهة التوى فالعين غير الدين الا من قبل التوى بان يجحد المال فان العين يساوي
الدين في كون الدين غير مامون العطب من هذه الجهة وقد وقع الامن عن التوى بولاية
القضاء فصار القضاء لهذا الشرط وهو ان القرض من القاضي فوق العين متمحضا
بالمنافع الخالصة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال تقريره كيف يكون القرض نفعا محضا
لا يشوبه مضرة وهو دون العين فان النقد خير من النسيئة فقال لان العين غير مامون
العطب الخ وما مر من التقرير • فان قيل لو اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق ونحوه
الحال صح اقراره وذلك ضرر محض • اجيب بان ثبوت الرق ههنا ليس بطريق الانه بل
بدعوى ذي اليد عبوديته لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا تتقرر يده
عليه وعند عدم المعارضة يتقرر يده عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة
صبي غير عاقل اذا كان في يده فقال هو عبدي • قال رحمه الله واما ما تردد
بين النفع والضرر مثل البيع والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك فانه لا يملك بنفسه لما فيه
من الاحتمال ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي ويكون صار اهلا بتصور منه
المباشرة واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب لا محالة وفي القول بصحة مباشرته برأي
الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسع
طريق الاصابة وذلك بطريق ان احتمال الضرر في التصرف يزول برأي الولي حتى يجعل الصبي
كالبالغ وذلك في قول ابي حنيفة رحمه الله الا ترى انه صحح بيعه بغبن فاحش من الاجانب
ومن الولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ وعند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله بطريق ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه لخصوصه
فيجعل كان الولي باشر بنفسه فلذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب

ومع الولي • وعن ابي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي روايتان في الغبن الفاحش في رواية
اجازه لما قلنا وفي رواية رده لشبهة النيابة وذلك انه في الملك اصيل وفي الراي اصيل
من وجه دون وجه الا يرى ان له اصل الراي دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع
التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه
العهدة وباذن الولي يلزمه • ما كان من التصرفات محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان
رابحا كان نافعا واذا كان خاسرا كان ضارا وكالاجارة فانها ان كانت باقل من اجر
المثل فهي رابحة وان كان بالزيادة فضرر وكذا النكاح بالنظر الى مهر المثل وكذا اشباهها
مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملكه
لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه برأي الولي لانه اهل لحكمه بمباشرة الولي وله
اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم وله اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب
اما الاولى فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات للصبي ثبت له الملك في البيع والاجارة
لا للولي واذا توكل عن الغير في هذه التصرفات صحت منه بمباشرته • واما الثانية
فلان الاسباب ليست بمقصودة لذواتها بل المقصود احكامها فمن كان اهلا للاحكام
التي هي المقصودة كان اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب والمانع هو
احتمال الضرر وهو منتف لان في القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل الاصابة
بمباشرة الولي مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة قال في التصحيح عبارته بنوع نفع
لا يحصل بمباشرة الولي كما مر ولتوسع طريق توفر المنفعة لحصولها له بمباشرته ومباشرة
وليه وذلك انفع له من ان يسد احد الطريقين لا محالة وجد المقتضي وانتفى المانع وحصل
زيادة نفع التحق بما تمحض نفعا فوجب القول بصحته وذلك اي ملكه هذا النوع من
التصرف برأي الولي بطريقين احدهما ان قصور رأيه يجبر برأي الولي ويلتحق بالبالغ
فصار ذلك ازالة للمانع كزواله بالبلوغ وهذا يختار ابي حنيفة رحمه الله الا يرى انه
صحح بيعه بغبن فاحش من الاجانب كما يصح ذلك من غيره من البالغين ومنه بعد البلوغ
والولي لا يملكه وذلك باعتبار ان نقصان رأيه جبر برأي الولي فصار كالبالغ والثاني
وهو مختار الصاحبين ان انضمام رأي الولي شرط الجواز لا ازالة للمانع وعموم رأي
الولي لخصوصه ومعنى عموم رأيه وخصوصه ان الولي اذا اذن للصبي اذنا عاما يدخل
تحته كل تصرف يصدر عنه فهو المعبر عنه بالرأي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك
رأيا خاصا • وقيل معناه ان الولي اذا تصرف بنفسه كان تخصيصا نسبي خاصا واذا
تصرف الصبي برأي الولي كان رأيه عاما لتعديه الى غيره ويمكن ان يقال اذا تصرف
الصبي برأي الولي انضم رأي الصبي اليه فصار كانه قرن بنسبي عاما واذا كان رأيه
العام كخاصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه ولو باشر بنفسه لم يملكه بالغبن الفاحش مع
الاجانب فكذا اذا باشره الصبي برأيه لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي
يوضحه ان الغبن الفاحش كالهبة لمن لا يملك الهبة في ماله لا يملك التصرف بالغبن الفاحش
والصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك بالغبن الفاحش لان اذنه لدفع الضرر لا للاضرار
به • والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان التصرف بالغبن الفاحش تجارة ولهذا يجب به
الشفعة فيه فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لانه لم
يثبت له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة بشرط الانفع والاصلح ولا يبعد
ان لا يصح تصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او العين والعقد بالغبن الفاحش

من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب التجار لتحصيل مقصودهم من الربح في
تصرف اخر فكان هذا والغبن اليسير سواء • وروى عن ابي حنيفة رحمه الله في التصرف
بالغبن الفاحش مع الولي روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام رأيه فلم
يفرق بين المعاملة مع الولي وغيره وعلى هذه الرواية لا يحتاج الى التكلف لانه على اصل العامة
وفي رواية اخرى رده لشبهة النيابة وبيان ذلك ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك
حقيقة وفي الرأي اصيل من وجه ولان اصل العقل في الرأي ثابت له ومن هذا الوجه
تشبه تصرفه تصرف الملاك واما انه ليس باصيل من وجه فلانه لنقصان فيه وصف الرأي
لان فيه خللا انجبر برأي الولي فيثبت شبهة النيابة كانه نائب عن الولي فيعتبر في موضع
التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش لان فيه تهمة ان الولي اذن له ليحصل مقصوده
لا للنظر له وسقط هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي
بمثل القيمة وعلى الاصل الذي ذكرنا ان ما فيه احتمال الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه
باذن الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة بغير اذن لم تلزمه العهدة اي الاحكام التي
تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب لان في الزامه ضررا واذا اذن
له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي وحينئذ يكون المراد
من المحجور الصبي المحجور وهو اليق بالمكان لان ما سبق في العبد على الاصل المذكور بالتفسير
الذي من انقاع غير مستقيم والله اعلم قال رحمه الله واما اذا اوصى الصبي
بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شرع نفعا
للمورث الا ترى انه شرع في حق الصبي وفي الانتقال الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه
مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا
اختلف العلماء في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزونها وابو الحسن وبه اخذ الشافعي
لانها نفع محض يحصل به الثواب عند استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك بغيره ولان
الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته
حال حيوته لانه يتضرر بزوال ملكه في حال حاجته وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام
يافع وهكذا نقل عن الشعبي وشريح وعندنا وصيته باطلة وعليه من وصايا
البر ايضا لان وصيته مطلقة باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك
بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل فيعتبر بازالته
تبرعا حال حيوته وحصول النفع الاتفاقي باعتبار مصادفة الازالة حالة الموت غير معتبر
كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك مع انه نفع محض لا يصح لكون البيع في اصله يحتمل الضرر
والنفع الاتفاقي غير معتبر وكما لو باع شاة باضعاف قيمتها وان انقلب نفعا باتفاق
الحال وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لان اصل
التصرف من المضار وهذا لان في اعتبار الجزئيات حرجا فيعتبر في كل باب اصله هو
تيسيرا ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا ظاهرا وهو حصول الثواب لكنها بطلت لادائها
الى ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الارث شرع نفعا للمورث والارث افضل
من الوصية ففي الانتقال الى الوصية ترك الافضل لا محالة اما ان الارث شرع نفعا
للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فليس بمشروع له واما انه افضل فلانه
نقل الملك الى اقاربه عند استغنائه ونقل الملك الى اقاربه عند استغنائه اولى من
النقل الى الاجانب لاشتماله على صلة الرحم • قال صلى الله عليه وسلم لسعد لان تدع

ورثتك

ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وترك الافضل لا محالة فلا يكون مشروعا
وفيه بحث • اما اولا فلان في الانتقال الى الايصاء لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم
باطل بالضرورة فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان ترك الافضل الى غيره ينقض لحاجة الميت
وذلك غير جائز • واما ثانيا فلان النبي عليه السلام قال لسعد والثلث كثير وهو اجازة بحق
في حق الوصية بالثلث فيتناول بظاهره الصبي والبالغ • والجواب عن الاول
ما ذكره الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له الطلاق في النكاح ولم يشرع
في حق الصغير فكذلك هذا وتحقيقه منع الملازمة فان اعتبار عدم المشروعية في الصغير
لا يستلزم عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار كمال الاهلية عنده
كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير • وعن الثاني بان القياس عدم جواز الوصية
اصلا لما ذكرنا لكن استحسن ذلك بالاثر في سعد والحق به من في معناه من البالغين والاستحسان
بالاثر ليس بمقابل للتعليل الجامع والصغير ليس في معنى البالغ من كل وجه فيلحق به واما
ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا لكنه قريب العهد بالبلوغ وسمي
يافعا مجازا وقول الشعبي وشريح ليس بحجة اما عند من لا يرى تقليد التابعي فظاهر •
واما عند غيره فلاحتمال ان يكون ذلك بناء منهم على قول عمر رضي الله عنه وقد عرفت
تأويله قال رحمه الله ولذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بعد الفرقة
لانه من جنس ما يتردد بين الضرر والنفع والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي
في موضع النزاع ليس بولي فبطل اختياره • اي ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي
بنفسه قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه
بل الحضانة للام حتى يستغني عنها بان يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس ويستنجي وحده ثم يدفع
الى الاب اذا كان الولد ذكرا وان كان انثى فحتى تحيض ثم تدفع الى الاب • وقال
الشافعي رحمه الله حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد بينهما فايهما
يختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة انه صلى الله عليه
وسلم خير غلاما بين ابويه ولنا ان التخيير من جنس ما يتردد بين النفع والضرر وجانب
الضرر متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا
يؤاخذه بالاداب لا يقال تحقق الضرر بفعل الغير لا باختياره لان اختياره علة العلة
فيضاف الثانية مع حكمها اليه • فان قيل الضرر يندفع باذن الولي فيصح اختياره برضى
الولي كالبيع • اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي وهذا الموضع موضع
نزاع لان الام تنازعه فالولي بالاختيار عامل لنفسه لا للصبي فيبطل اختياره • والجواب
عما روي انه صلى الله عليه وسلم دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه عليه
السلام اختار من هو الانفع له ومثله لم يوجد في حق غيره فلا يكون مثله فلا يخير والله اعلم
قال رحمه الله وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا متناقضا فلا يسلم
على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتبر خلافه لانه قد قال بصحة كثير من عباراته
في اختيار احد الابوين وفي الايصاء وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع
وابطل الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الاشياء موضوعا وهو ان من
كان موليا عليه لم يصلح وليا لان احدهما سمة العجز والثاني اية القدرة وهما متضادان
واجرى هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه معقول فقال بصحة اختيار احد الابوين
ولا يصح لعبارة الولي عليه ولذلك قبول الهبة في قول صحيح يصح منه دون الولي وفي قول

عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما كان قاصر الاهلية
صلح مولينا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعل فيه وليا
عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتمال وهو راجع الى توسع طريق النيل والاصابة
وذلك هو المقصود لان المقصود من الاسباب احكامها توجب احتمال هذا التردد في
السبب لسلامة الحكم على الكمال واما الامور لعواقبها • خالفنا الشافعي رحمه الله في جميع
ما ذكرنا من الاحكام خلافا فاحشا قاصدا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه فلم نعتد بخلافه وبيان
خلافه المناقض انه اعتبر عبارة الصبي فيما فيه عهدة ومضرة ولم يعتبرها فيما هو نفع محض
عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في اختيار احد الابوين وقد يتبين ان فيه مضرة
وكذا اعتبرها في الايصاء وفيه مضرة لادائه الى ترك الافضل وفي العبادات صحح
عباراته حيث قال بصحة صلوته وصحة موقوفة على صحة عبارته فان التحريمة والقراءة
والاذكار في صحة منه كالبالغ وقال بلزوم الاحرام حتى يلزمه المضي عنده ولو ارتكب
محظور احرامه لزمه الجزاء عنده وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته
في الايمان حيث لم يحكم باسلامه مع انه نفع محض جامع وليس ذلك منه باعتبار النظر
الى المعنى الفقهي الموضح في كل مسئلة بل باعتبار امر موضوع اي ليس براجع الى اصل وهو
ان ما يحل حصوله من النافع بمباشرة الولي لا يعتبر عبارته فيه وما لم يحل حصوله بمباشرة
الولي يعتبر عبارته فيه قال لان من كان موليا عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما
وهو كونه موليا عليه سمة العجز والثاني وهو كونه وليا اية القدرة وسمة اي كونه عاجزا
وقادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد واجرى
الشافعي رحمه الله هذا الاصل في الفروع وطرده بلا فقه معقول فقال يصح اختيار
احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته واذا اعتبرت
عبارته فلا يعتبر اختيار الولي وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه المنفعة لا يحصل له بمباشرة
الولي بل ربما كان مباشرته انفع لاختياره من فيه صلاح الصبي من ترك اللعب والاشتغال
بالعلم او الصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يدعه للهو واللعب وكذلك قال
يصح قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته واذا ملك
بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول منه انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه ولا فقه فيما
ذكر من الجواب في هذه المسائل لانه لم يبن الامر اي القاعدة المذكورة على دليل
يشاء من الصبي يدل على صحة عبارته او عدمها • واما علماؤنا رحمهم الله فبنوا ذلك
على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح مولينا عليه ولما كان صاحب
اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولم نقل بالجمع بينهما حقيقة لان المراد
بكونه وليا ومولينا عليه احتمال ذلك على سبيل البدل يعني جعلناه وليا لم نجعل فيه
مولينا عليه واذا جعلناه مولينا عليه لم نجعل وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه
لم نجعل فيه تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما بتبعية احد ابويه لم نجعله مسلما باسلام
نفسه والجمع بينهما على هذا الوجه مستحيل واذا كان كذلك لكن ليس كل ما ليس بمستحيل
واجب الاعتبار فان المعتبر في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي ثم الشيخ اشار اليه على
ذلك بقوله وهو اي هذا الجمع الذي هو على سبيل الاحتمال وسماه التردد راجع الى توسع طريق
نيل الحكم وطريق الاصابة وتوسع الاصابة هو المقصود منه اما انه راجع الى توسع طريق
النيل لحصول التصرف بمباشرته وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع

منه بمباشرة

منه بمباشرة واحدة واما ان توسع طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب
احكامها لا ذواتها كما تقدم غير مرة فتبين ان هذا التردد راجع الى المقصود وفي هذا المقصود
نفع للصبي فوجب تحمل التردد في السبب باحتمال حصول التصرف بمباشرته او بمباشرة
وليه من غير تعيين احدهما ليسلم الحكم وهو النفع على الكمال اي على كلا التقديرين بلا تردد
فان الامور تعتبر لعاقبتها وعاقبة ما ذهبنا اليه تحصيل النافع بلا تردد بتوسع طريقه
وان كان في سببه تردد والله اعلم قال رحمه الله باب
الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي فهو
الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس
والموت • واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه
الجاء • لما فرغ من بيان الاهلية وما يتصل بها مما يبتني عليها شرع في بيان ما يعترض عليها
فيمنعها عن البقاء على حالها وهو انواع فمنها ما يزيل اهلية الوجوب كالموت ومنها ما يزيل
اهلية الاداء كالنوم والاغماء • ومنها ما يوجب تغييرا في بعض الاحكام على ما سيأتي
تفصيلها ان شاء الله والعوارض جمع عارضة اي آفة او خصلة عارضة من عرض له كذا اي
ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه وسميت هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق
بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولهذا لم يذكر الشيبة والهرم
ونحوهما في العوارض لعدم تغيير الاحكام بها • والعوارض نوعان سماوي ومكتسب اما
السماوي فهو المنسوب الى صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ونسبته الى السماء تلوح
بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة للعبد فهو بالاستقراء احد عشر
نوعا الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفا
س والموت ولقائل ان يقول التقسيم الى ذلك اما غير حاصر او بعضها متداخل فان الحمل والارضاع
والشيخوخة يغير بعض الاحكام ولم يذكرها فان تركت لدخولها تحت المرض فالاغماء والجنون
كذلك فكانت متداخلة والا لم يكن التقسيم حاصرا • واجيب بانهما وان دخلا في المرض
لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر واما عد الصغر منها وان كان
باصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان واما المكتسب وهو ما فيه اختيار للعبد فهو
نوعان ما يكون منه اي ممن يكون فيه العارض وما يكون من غيره اما الاول فبالاستقراء
ستة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر وعد الجهل منها وان كان اصليا
لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زائد على ماهية الانسان ولما
كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم يكن فيه اختيار بخلاف الرق فان العبد
وان كان قادرا على ازالته بالاسلام لكنه في الاصل ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد
في ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه
عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وقدم الصغر في تعداد السماوية
والجهل في تعداد المكتسبة لانهما يثبتان في اول احوال الآدمي قال رحمه الله
اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فيعدم به الاداء فيعدم
الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم
والاغماء وذلك لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء
عليهم السلام عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اصطلحوا فيه

فقال ابو يوسف هذا اذا كان عارضا غير اصلي يلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا
زال صار في معنى الصبي اذا بلغ • وقال محمد رحمه الله هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه
ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد وقصير فيلحق هذا الاصل في الحكم
الذي لم يستوعبه بالعارض وذلك في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان
قدم الجنون في تفصيل المنافية وان كان في حكمه متاخرا عن الصغر لان حكم الصغر في بعض
احوال الحكم الجنون فقدمه ليمكنه الحاق الصغر به والجنون بديهي التصور وقد يقال في تعريفه
انه منافية باعثه للانسان على افعال منافي مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة اطرافه
فبقوله منافية خرج المكتسبة وبقوله باعثه للانسان على افعال منافي مقتضى العقل خرج العجز
والنسيان والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج المعتوه بقوله مطلقا
فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله من غير ضعف في عامة اطرافه المرض فان بعض
الامراض كالصرع وغيره قد يكون باعثا على خلاف مقتضى العقل وسببه اما نقصان جبل عليه
دماغه كغير الاكمه ولسان الاخرس في اصل الخلقة واما معنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ
كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وانه في القياس يسقط العبادات كلها لانه ينافي القدرة
وما ينافي القدرة ينافي الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى
وجوب الاداء انتفى نفس الوجوب كما مر غير مرة ولا فرق في ذلك بين قليله وكثيره وهو قول
زفر والشافعي حتى قالا لو افاق في بعض الشهر لا يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ
والكافر اذا اسلم في خلال الشهر ولذا لو افاق قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لم يجب عليه
قضاء ما فاته لكنهم اي العلماء استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اي ساقط
الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء فالنوم والاغماء كلاهما لم يوجبا اصلا في حق ايجاب القضاء
في كل عبادة لا يؤدي ايجابه الى الحرج بعد زواله فلذلك الجنون الذي لم يمتد باعتبار ان
كل واحد عارض قبل زوال الامتداد وذلك اي كون الجنون مسقطا للعبادات قل او
كثر في القياس وغير مسقط له في الاستحسان اذا قل لانه لما كان منافيا لاهلية الاداء كان
القياس في سقوط الاداء فاستوضح منافاته الاهلية بقوله الا يرى ان الانبياء عليهم السلام
عصموا عنه لانه يوجب بطلان الاهلية والالتحاق بالبهائم ولهذا كان نسبتهم الى الجنون كفرا
لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على ما قلنا في باب الاهلية من انه اذا لم يمتد في شهر رمضان
لزمه اصله لاحتمال حكمه ثم انهم بعد ما اتفقوا على جنون معفو قبل الامتداد اختلفوا فيه
باعتبار انه مطلق الجنون او جنون خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون المعفو الذي هو
ملحق بالنوم والاغماء في وجوب القضاء عند زواله قبل الامتداد هو الجنون الذي عرض
بعد البلوغ فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فزال في خلال الشهر مثلا صار هذا الجنون في معنى الصبي
اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى وهذا لانه يلحق بالنوم والاغماء لعارضيته
فاما لم يكن الجنون عارضا لم يوجد المعنى الموجب للالحاق فلا يصح الحاقه بهما • وقال محمد
رحمه الله هما سواء والجنون الملحق بالنوم والاغماء مطلقه واعتبر حال الجنون الاصلي اعني
امتداده في الواجب الذي يزول عنه وحال امتداده في كل عبادة بحسبها كما بينه وبين
مساواتهما بقوله ويلحق اعني يلحق الجنون الاصلي باصله اي باصل الجنون وهو كونه عارضا
فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة سالمة عن الآفات فكان امرا عارضا وبهذا
الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصبا ردا لالحاق ابي يوسف بقوله وهو
اي الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت بين جنون مديد يوجب سقوط الواجبات

وقصير لا يوجب ذلك بخلاف الصبا فانه ممتد يسقط العبادات واذا كان متفاوتا فيلحق هذا
الاصل وهو الجنون الاصلي في الحكم الذي لم يستوعب بالعارض فلم يعتبر وصف الاصالة ليلحق
بالصبا وذلك اي الالحاق بالعارض في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان
فانه يلحقه بالعارض الذي زال قبل الانسلاخ ولا يخفى علاقة الشيخ عبارته في هذا الموضع
وقد روي في المبسوط وفي فتاوى قاضي خان وعامة الكتب الاختلاف على عكس ما ذكره
الشيخ فان المحفوظ عن محمد عدم قضاء ما مضى اذ الخطاب يتوجه الان فكان كالصبي
يبلغ ولعل ما ذكره الشيخ هو وجه قياس ابي يوسف وما ذكره عنه هو الاستحسان فان
هشاما روى عنه انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضاء
ما مضى لان الاصلي لا يفارق العارضي وذكر في طريقه اي المعتزلي في ظاهر الرواية لا فرق
بين الاصلي والعارضي • وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا كالصبي والكافر
وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف المتاخرون فيه على قياس مذهبه والاصح انه
ليس عليه قضاء ما مضى والله اعلم قال رحمه الله وحد الامتداد يختلف باختلاف
الطاعات فاما في الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه
الله لتصير ستا فيدخل في حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت
فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبروا الزيادة بالساعات وفي الصوم بان يستغرق شهر
رمضان ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بحول وفي الزكوة بان يستغرق الحول
عند محمد رحمه الله واقام ابو يوسف رحمه الله اكثر الحول مقام كله فيما يبتنى عملا بالتيسير
والتخفيف فاذا زال قبل هذا الحد وهو اصلي كان على الاختلاف • قد ذكرنا ان عدم
سقوط الواجب مع وجود الجنون امر استحساني اذا لم يفض الى الحرج والحرج انما هو بالكثرة
والعبادات تختلف بحسب الاوقات فالامتداد الموجب للحرج يعتبر بحسب استغراقه
وقت كل عبادة فاما في الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة ليدخل في حد التكرار واختلف
في ذلك فقال محمد باعتبار الصلوات بان تصير ستا لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله الوقت في دخول الصلوة حد التكرار مقام الصلوة تيسيرا لانه
سببه والسبب يقام مقام المسبب في حق صاحب العذر كما في السفر اقيم مقام المشقة
فاعتبر الزيادة على يوم وليلة بالساعات وفائدة الخلاف تظهر فيمن جن بعد طلوع الشمس
ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان
الصلوة لم تصر ستا وعندهما لا قضاء عليه لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
واما في الصوم فالامتداد بان يستغرق الجنون شهر رمضان والتكرار فيه غير معتبر
لان التكرار لا يثبت الا بحول واعتباره يفضي الى زيادة التابع على الاصل وهو غير جائز
وبيان ذلك انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة بالهدا الوصف الكثرة
فان اصل الكثرة يحصل باستيعابه الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على
الاصل او لم يساويه وفي باب الصوم يزداد لا بابي وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر
شهرا فيزداد ما شرع تابعا على ما شرع اصلا وهو فاسد ولو نقض بزيادة المرتب
على المرة في الوضوء فانها شرعت لتاكيد الفرض وقد زادت على الاصل • واجيب
بانها لم تشرع لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل
وان كثرت لا تماثل الفرض ويجوز ان يكون معنى كلامه لان ذلك لا يثبت الا بحول انه مدة
مديدة حد التسوية في الحيوة والممات نفي اعتباره حرج واما الامتداد في الزكوة

فبان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله والمروي عن ابي يوسف
في الامالي • قال ابو اليسر وهذا اصح لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وفيه نظر لان بدخول السنة الثانية لا تجب الزكوة ما لم يحل الحول ولان التكرار
فيها اليسير يعتبر كما في الصوم • وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله
في امتداد الجنون لان كل وظيفتها وان كان الحول الا انه قد يوجد تعذر باكثر الحول
تيسيرا وتخفيفا لانه اقرب الى سقوط الواجب كما ان اعتبار الوقت في الصلوة اليسر
لذلك ونصف السنة عنده ملحق بالاقل فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرناه
في كل عبادة فلا يخلو اما ان يكون اصليا او عارضيا • فان كان الاول فهو على الاختلاف
المذكور في باب الصلوة والصوم وبيانه ما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب
فافاق من الجنون بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة عند محمد
رحمه الله لانه لا يفرق بين الجنون الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يعتبر
الحول من وقت الافاقة • وان كان الثاني بان زال بعد ستة اشهر وجبت الزكوة ثم
بالاجماع قال رحمه الله وقد بينا من قبل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الواجب وهو الثواب في الاخرة اذا احتمل الاداء •
الا يرى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولانه الا ان بعدم الاداء فيصير الوجوب عدما
بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه
اهل لحكمه على ما قلنا واذا ثبت الاهلية كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن •
الاقوال صحيح فتفسد عباراته وقلنا انه لا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد الا
ايضا فلم يكن حجرا الا ان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع •
في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف بوجه الا في
حقوق العباد فان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم
بقدر الامكان وما كان ضررا احتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل •
العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه • هذا تمهيد لما بني عليه من مسئلة
الحجر وغيرها وقد بين الشيخ في اخر العلل الطردية وفي باب بيان الاهلية ان الجنون
لا ينافي اهلية الوجوب اذا احتمل الاداء الا ان بعدم الاداء فيعدم الوجوب بناء عليه
واداء المجنون محتمل فيبقى الوجوب اما انه لا ينافي اهلية الوجوب فلانه لا ينافي الذمة
الثابتة لكل مولود ولهذا يرث ويملك وكل واحد من الارث والملك ولاية لانه استيلاء
على المحل شرعا ولا ولاية بلا ذمة واما ان الاداء منه محتمل فلانه مرجو منه بالافاقة
في الوقت وخلفه وهو القضاء بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء
ولهذا اذا نوى الصوم ثم اصبح مجنونا يصح صوم ذلك اليوم منه وكذلك لا ينافي
حكم الواجب وهو الثواب في الاخرة واذا كان كذلك فلا يكون منافيا لاهلية الوجوب
فقوله اذا احتمل الاداء ظرف لقوله لا ينافي اهلية الوجوب • وقوله الا يرى متعلق
بقوله لا ينافي الذمة • وقوله الا ان بعدم استثناء من قوله منقطع متعلق بقوله لم
لا ينافي اهلية الوجوب ولهذا اي ولما قلنا انه لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون
يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان على الكمال
كما يجب على العاقل لانه اهل الحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا ان المال هو المقصود
في حقوق العباد لا الفعل وهذا المقصود يحصل باداء نائبه فكان من اهله واحرى بقو

على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان الفعل على
الكمال وتجب الدية على العاقلة واذا ثبت الاهلية كان هذا العارض يعني الجنون من اسباب
الحجر عليه فيما يصح الحجر عنه والحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان لا يعتبرها
الشارع لعارض يفوت به شرط الاعتبار فتفسد عباراته فلا يصح اقاريره وعقوده
وغيرهما مما يتعلق بالعبارة لان شرط اعتبار الكلام العقل والتمييز وبالجنون يفوت
ذلك فلا يمكن اعتباره بخلاف الافعال فانها توجد حسا لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها
والمراد من الحجر ههنا اخراجها عن حيز الاعتبار اصلا فكان اطلاقه بطريق المجاز ولهذا
لو عقد المجنون باجازة الولي لا يصح بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي فانها صادرة
هنا عن عقل فيجوز من وجه حتى ينعقد باجازة المولى والولي فاطلاقه فيهما بطريق الحقيقة
وليس الى هذا قول الشيخ وقلنا انه لم يصح ايمانه اي ايمان المجنون لعدم ركنه وهو عقد
القلب والاداء الصادر عن عقل لم يكن حجرا اي حقيقيا الا ان عدم الحكم لعدم الركن ليس من
باب الحجر يعني الحجر الحقيقي فان ظاهر قوله والحجر عن الاقوال صحيح فتفسد عباراته يدل على
انه حجر عن الايمان وقد ذكر في باب اهلية الاداء ان الشيء اذا وجد حقيقته لم ينعدم
الا بحجر من الشارع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره فكان ذلك تناقضا
فدفع ذلك بان المراد من الحجر ههنا عدم الحكم لعدم الركن وليس ذلك من الحجر الممنوع في شيء
وكذلك الحكم في سائر عباراته فانها غير معتبرة اصلا لفوات الصدور عن عقل قوله
ولكن الايمان متعلق بقوله لم يصح ايمانه اي ايمانه بنفسه لم يصح لعدم ركنه لكنه يصح
تبعا لابويه لان العقد ليس شرطا له والاهلية موجودة لما مر كذلك • قال
محمد رحمه الله في الجامع الكبير فلم يصح التكليف اي اذا كان ايمانه بوجه غير صحيح وبوجه
صحيحا لم يصح تكليفه ايضا الا كذلك فلم يصح تكليفه باعتبار ايمانه بنفسه بوجه من الوجوه
اي سواء كان بالغا او غير بالغ لان صحة التكليف مبنية على العقل وقد عدم ويصح تكليفه
بالايمان بتبعية احد الابوين باعتبار حقوق العباد لاحتياجهم اليه وبيانه في نصراني
زوج ابنه النصراني نصرانية فاسلمت يجب عرض الاسلام على الاب لان المجنون لا غاية
له والتاخير ابطال حقها وفي ذلك ضرر لها والامساك بالاصل وهو الاسلام بنفسه متعذر
فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تبعا لابويه صيانة للحقوق ودفعا
للظلم بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يعرض الاسلام على ابيه بل يؤخر حتى
يعقل كما في الصبي وجه الاستحسان ان البلوغ له غاية معلومة فبالتاخير لا يلزم ابطال
الحق وما كان ضررا احتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات فغير مشروع في حق
المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات فبعذر الجنون المسقط للعقل اولى وكذلك الطلاق
والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار المحض وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت
في حقه تبعا لانه لا يمكن القول برده في حق الابوين بعد تحققه منهما واذا ثبت في حقهما ثبت
في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين وهذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
بدار الحرب والعياذ بالله فان تركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبع للدار
اذ اسلامه لسبقها دونهما واذا ابطل من حقهما ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عنهما
ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
الايمان فلا يصير تبعا بعد ذلك بحال وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع احدهما
بحال لانه صار اصلا في الايمان بتقرر سببه فلا ينعدم ذلك باسباب اعترضت فبقي مسلما

والله اعلم قال رحمه الله واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم العقل
والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط
به ما يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام تثبت بناء على صحة الايمان وفي جعلت تبعا
للايمان الفرض وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما
اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وحملة الامر منا قلنا ان يوضع عنه العهدة
ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة
يحتمل العفو ولذلك لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه عنه بالكفر والرق لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او
عدم الاهلية لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال ومشوبة يتوقف لزومها
على راي الولي ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع الولاية عن
الاغيار. الصغر وهو عبارة عن مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ له احوال
فاما اول احواله فمثل الجنون لان الصغر عديم العقل والتمييز فيسقط منه ما يسقط
عن المجنون لانه ادنى حالا من المجنون واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من الاهلية يعني
اهلية الاداء لكن الصبا مع ذلك اي مع اصابته ضربا من الاهلية عذر فيسقط به
ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات ولا يسقط
عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم
لدوام توحيد الله به وامر الوهيته لكن العبد يعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا
اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل كما مر واستوضح الشيخ
وقوعه فرضا بقوله الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام تثبت تبعا للايمان ككونها
الارث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وغير ذلك وهذه الاحكام
تابعة للايمان الفرض فدل على وقوعه فرضا. قيل قوله جعلت تبعا للايمان الفرض
تاكيدا لانه بيان لنوع منه لانه غير متنوع كما ذكرنا وفيه نظر لانه لا يفيد المقصود
على ما يظهر بالتامل والظاهر انه اراد بذلك ما كان في اصل الوضع فان المؤمنين
الذين لزمهم الاحكام كانوا بالغين في الاغلب فان ايمان الصبي في ترك دين ابائه مع كونه
بين اظهرهم نادر وكذلك اي ولكونه وقع فرضا اذا بلغ الصبي ولم يعد كلمة الشهادة
لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض واللازم باطل لعدم الحكم
بالارتداد فالملزوم مثله. اما الملازمة فلان النفل ادنى حالا من الفرض فلا ينوب
عنه كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في اخره لا ينوب عن الفرض ولمانع ان يمنع الملازمة
مستندا باحرام الفقير فانه نفل ويقع فرضا وبالوضوء قبل الوقت فانه ينوب عن
الوضوء الفرض في الوقت. والجواب ان الاحرام والوضوء من الشروط والشرط
يراعى وجودها لا وجودها قصدا بخلاف الايمان فانه راس الطاعات فلا يجوز ان يحصل
غير مقصود تبعا للغير وقلنا وضع عنه التكليف اي ايجاب اداء الايمان فقوله والزام الاداء
تفسير بالعطف للتكليف لان ذلك بالخطاب ولا خطاب في حقه وحملة الامر فيه اي القول
الكلي وحاصل احكامه ما قلنا ان العهدة موضوعة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان
الصبا من اسباب المرحمة طبعا لميل الطباع السليمة الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله
صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا الحديث والعفو مرحمة فجعل الصبا سببا للعفو عن

كل عهدة

كل عهدة تحتمل العفو ووجوب الاداء يحتمل العفو والسقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا
يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع ولذلك لو اكره على الكفر وقيد بقوله
يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانه محرمة لا يمنع الضمان فيها كما تقدم وهذا
في حق الاقرار واضح واما وجوب الاعتقاد فان سياق كلامه يدل على سقوطه لان في
الايجاب عليه نوع عهدة وهو لزوم عذاب الاخرة بتركه ولذلك اي ولكون الصبا
سببا للعفو عن كل عهدة تحتمله لا يحرم الصبي الميراث بقتل مورثه عمدا او خطأ لان موجب
القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كان مورثه مات
حتف انفه بخلاف الدية لانه يجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه. قوله ولا يلزم
عليه حرمانه عنه جواب سؤال تقريره لو كان عدم حرمان الميراث بالقتل لكون الصبا
مظنة المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا بالكفر والرق فهذا اللازم باطل لثبوت الحرمان بهما
والملازمة لان كلا منهما مانع من موانع الارث فلا تفرقة بينهما وتقرير الجواب لا يلزم
ذلك لان عدم الحرمان بما لا يبطل الاهلية او الولاية لا يستلزم عدمه بما يبطلهما
فان الرق ينافي اهلية الارث لان الرقيق مال مملوك فلا يكون مالكا فكان المالك في
الحقيقة هو المولى وهو اجنبي عن الميت والكفر ينافي اهلية الولاية. قال الله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية. قال الله تعالى اخبارا
عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية فعدم الحق وهو
الارث فيهما لعدم سببه وهو الولاية وفي الرق لعدم اهلية الاستحقاق وعدم الحق
لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا يمتنع بالصبا. والقائل ان يقول
كلام الشيخ مخالف لما في عامة الكتب فانه جعل الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب
ان سببه اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فما وجه التوفيق ويمكن ان
يجاب بان العامة كانهم اعتبروا الولاية شرطا للاهلية كالحرية فجعلوا السبب الاتصال
بالميت والشيخ راى ان الشرط لا يستلزم المشروط وولاية الارث تستلزم الاتصال
بالميت باحد الاسباب فجعلها نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكر ان العهدة
لا تلزم الصبي وكانت متنوعة الى خالصة لا تلزمه بحال ومشوبة يتوقف لزومها على راي
الولي ذكر نوعيها تتميما للمراد وختم كلامه ببيان كونه عجزا من اسباب ولاية النظر وقطع
ولاية عن الاغيار. قال رحمه الله واما العته بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل
في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك
من المال فليس بعهدة لكنه شرع جبرا لكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة
المحل ويوضع الخطاب عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره. العته اختلال
في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين ولذا اشار الى صوره وحكمه بعد البلوغ حكم الصبا مع العقل فكما ان المجنون
يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل فالعته يشبه اخر احواله في وجود العقل مع
تمكن خلل فيه فالحق بالصبي العاقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها
الصبي مع العقل فيصح اسلامه وتوكله ببيع مال غيره وبطلاق منكوحة غيره واعتاق
عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة
كالصبا فلا يطالب عند الوكالة بتسليم المبيع ونقد الثمن فلا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر
بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته واعتاق عبده باذن الولي وبغير اذنه ولا بيعه

وشراه لنفسه بلا اذن الولي لان كل ذلك من المضار فان قيل لا نسلم ان العته يمنع العهدة
لان المعتوه يلزمه ما يستهلكه من الاموال وفيه العهدة اجاب الشيخ بان ذلك
ليس من العهدة لان الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل
وكون المتلف صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد
لتعلق بقائه وقيام مصالحه به والصبا والعته لا يزيل حاجته عنه فبقي معصوما
فيجب الضمان على المتلف بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب ابتلاء وذلك يتوقف على
كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بعقودهما فانها لا تجب بعقدهما لخروج
كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار فلم يجعل عقودهما اسبابا لتلك
الحقوق ويوضع الخطاب عنه فلا يجب عليه عبادة ولا عقوبة كما وضع عن الصبي وعلى
هذا عامة المتاخرين وقال القاضي ابو زيد في التقويم حكم العته حكم الصبا
الا في حق العبادات فانا لم نسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وفيه نظر لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يقف على
عواقب الامور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل اثر في سقوط الخطاب
عن الصبا كما اثر عدمه بالجنون في البالغ والخطاب سقط عن الصبي في اول احواله
وعن المجنون المشابه بينهما وفي اخر احواله فضلا ورحمة فيسقط عن المعتوه لانه
يشبهه فيه فيمنع وجوب اداء جميع العبادات والمعتوه يولى عليه كما في الصبي لان ثبوت
الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر وهو لا يلي على
غيره لعجزه عن التصرف لنفسه فلا يثبت له القدرة على غيره قال رحمه الله
وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امراته
عرض على ابيه الاسلام او امه ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخيره فاما الصبي العاقل
او المعتوه العاقل فلا يفترقان لما جمع الشيخ رحمه الله بين الجنون والصغر في اول
احواله وبين العته وبينه في اخر احواله ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء فقال
وانما يفترق الجنون والصغر اي لا يفترقان الا في ان هذا العارض اعني الجنون غير محدود وليس
له وقت معين ينتظر فاذا اسلمت امراته عرض على ابيه الاسلام ولا يؤخر العرض
الى ان يعقل لان فيه ابطال حقها والصبا محدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصراني
ابنه الذي لا يعقل نصرانية فاسلمت فطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل
الصبي لانه لا ضرر عليها في التاخير ولا فساد في الحال اما عدم الضرر فلان عقل الصبي
في اوانه معهود لاجراء الله تعالى العادة على ذلك واما عدم الفساد في الحال فلان
الصبي لا يقدر على الجماع فكان التاخير اولى لان في التعجيل تفويت حقه فاذا عقل عرض
عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما فان قيل في العرض عليه الزام ما ليس بمخاطب به
شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون باعتبار حق الله او حق العبد
والاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذلك الاعتبار ولا
يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل عندنا صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حقها
الى البلوغ كذا في الجامع فاما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب
العرض في الحال حتى لو اسلمت امراة المعتوه يعرض عليه في الحال كما يجب العرض في الصبي
العاقل لان اسلامه صحيح كاسلام الصبي العاقل نص عليه الشيخ في مختصر التقويم فحصل
هنا ان الجنون يساوي المعتوه والصغر العاقل في وجوب العرض في الحال لكن في الجنون

على وليه

على وليه وفي الصبي العاقل والمعتوه على انفسهما قال رحمه الله واما النسيان فلا
ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه يحتمل ان يجعل عذرا في حقوق العباد لا يجعل عذرا
لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء لكن النسيان
اذا كان غالبا يلازم الطاعة اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم واما باعتبار
حال البشر مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة
صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر
من جهتهم النسيان يطلق التصور وما ذكر في تعريفه فلفظي كما قيل هو الجهل بما كان
يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة فقوله مع علمه بامور كثيرة يخرج النوم وقوله لا بافة
يخرج الجنون ولا ينافي العقل ولا احكام العقل والعقول فلا ينافي الوجوب لانه لا يخل بالاهلية
وايجاب حقوق الله عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى
عبادات متكررة متوالية تدخل في حد التكرار واذا لم ينافي الوجوب فلا يخلو اما ان
يكون في حق الله او في حق العباد فان كان الاول يحتمل ان يجعل عذرا وان كان الثاني
فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد
محترمة لحقهم وبالنسيان لا يفوت احترامها لحقوق العباد بالنسيان لا تفوت وذلك
ابتلاء اذ ليس للعبد على العبد حق الابتلاء واما حقوق الله تعالى فثابتة ابتلاء وما ثبت
كذلك سقط عند العجز والناسي عاجز عن الاداء لاحتياجه الى القصد والقصد الى فعل
قبل العلم به غير متصور اما انها ثابتة ابتلاء فقد تقدم بيانه ان المقصود منه تمييز
المطيع عن العاصي بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك سقط فلسقوط العبادات
بسائر الاعذار قوله لكن بدل عن قوله لكنه يحتمل ان يجعل عذرا لكونه اوفى لتادية
المقصود وهو احتمال جعله عذرا وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة
بحيث لا يخلو الطاعة عنه غالبا اما بطريق دعوة الطبع اليه بان يوجب النسيان كما في الصوم
فان الطبع لما دعى الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب نسيان الصوم واما باعتبار
حال البشر كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف او هيبة
او نبو طبع فيكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالامور المذكورة
جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو
في حقه بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم وخص الشيخ الاخير التسمية
بحال البشر وان كان مثل الطبع ايضا من حال البشر لان المراد بدعوة الطبع ما كان بدلالة
ملكه وبالحال مقابلة وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق الله لان الثابت عندها الحل
وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى وليس مراده حصر سبب النسيان على
الوجهين المذكورين فان سلام الناسي في الصلوة غالب وليس منهما وفيه نظر فان المنصوص
عليه في النسيان هو هذان الوجهان وما سوى ذلك ملحق به بالدلالة كما ياتي بيانه
والله اعلم قال رحمه الله والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء
بالتقصير وهذا يصلح للعتاب والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير
الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي
في الصلوة لما كان غالبا جعل عذرا لما بين ان النسيان يحتمل ان يكون عذرا في حق
الله دون حق العباد وكان فيه تقسيم ذكر تقسيمه ليتبين ما يصلح ان يكون عذرا وما لا
يصلح لذلك فضرب منه اصلي وهو ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون منه سبب

اسباب التذكر وهذا يصلح عذرا لغلبة وجوده لعدم التذكر وضرب آخر يقع فيه الانسان
بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب ينبغي ان يجعل
عذرا للتقصير كما في حق آدم عليه السلام فانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فنسيه لم يحفظه
والانبياء انما يؤاخذون بادنى زلة وكنسيان من نسي القرآن بعد حفظه فانه جاء من تقصير
لقدرته على تذكاره بالتكرار والنسيان في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير
الذبيحة لان النسيان في غيرهما ليس مثل النسيان المنصوص عليه فيهما في غلبة الوجود
تبطل العبادة فاذا باشر المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا الاحرام
واعتكافه او تكلم المصلي في الصلوة عن الغفلة فسد الحج والاعتكاف والصلوة ولم
يجعل النسيان عذرا لان الوجود هيئة مذكرة لهؤلاء تمنعهم عن النسيان فكان الوقوع لغفلة
وتقصير فلا يمكن الحاقه بالمنصوص عليه حتى ان سلام الناسي في الصلوة والقعدة
الاولى لما كان غالبا لكون القعدة محل السلام وليس لها ما يذكره انها القعدة الاولى جعل
عذرا الحاقه بالمنصوص عليه قال رحمه الله واما النوم فعجز عن استعمال
قدرة الاحوال فاوجب تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم
لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب
قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها ونافى الاختيار اصلا فبطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام
وعن ذلك فالمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح قراءته واذا تكلم
النائم في صلوته لم تفسد صلوته واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل يفسد صلوته
ويكون حدثا وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل يكون حدثا ولا يفسد
صلوته والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة
وسقط ذلك بالنوم فلا يفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا
النوم بديهي التصور وقيل في تعريفه اللفظي هو سكون الحيوان لسبب منع رطوبة
معتدلة تصعد الى الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء ولا يخفى ان هذا اخفى
من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال قدرة الاحوال اي عن الادراك الحسية على ما قيل
ليس بتعريف له لكونه عرضا مانعا فان الاغماء ونحوه داخل فيه بل بيان لاثره وهو يوجب
تاخير الخطاب للاداء لكنه لم يمنع الوجوب كما في النسيان لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه
او الاحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدمه فان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب
بل يسقط العمل الا عن القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكرر الواجب فحينئذ
يسقط الوجوب دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج
واذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لم يسقط الوجوب به لعدم الاخلال
بالاهلية لانها بالذمة والاسلام والنوم لا يخل بهما ويؤيد هذا قول النبي عليه السلام من
نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قوله فليصلها دليل
على ان الوجوب ثابت في حقه لكن تاخر وجوب الاداء للعذر لانه قال عن صلوة ولو لم تكن
واجبة حالة النوم لما كان نائما عنها والنوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز
ولا تمييز مع النوم فبطلت عباراته فيما بني على الاختيار كالطلاق والعتاق والاسلام
والبيع والردة والشراء وصار كلامه كالحان الطيور قوله اصلا احتراز
عن المكره والخاطي والهازل فان اصل الاختيار فيهم موجود فصحت الكلام لان

المعدوم

المعدوم فيهم الرضا وعدمه لا يؤثر في وقوع الطلاق والعتاق فالمصلي اذا قرأ في صلوته
وهو نائم في حال قيامه لم يصح اي لم يعتبر قراءته من الفرض عند المختار وفي النوادر
قراءته تنوب عن الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة
وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة
الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل انه لا يعتد بها لانها ليست بركن ومبناها على
الاستراحة فيلايمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم
وفي المنية اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يقعد مقدار التشهد والا فسدت صلوته
واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لصدوره من غير اختياره وهو اختيار الشيخ
وفي المغني وفتاوي قاضيخان والخلاصة يفسد صلوته من غير ذكر خلاف ولو قهقه في
صلاته لا نص فيه عن محمد رحمه الله وقد قال بعضهم تفسد صلوته ويكون حدثا لان
القهقهة في الصلوة حدث بالنص وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة
الا ترى انه لو احتلم وجب الغسل كما لو نزل بشهوة في اليقظة وبه اخذ عامة المتأخرين احتياطا
كذا في المغني عن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله انه حدث ولا يفسد صلوته
حتى كان له ان يتوضأ ويبني بعد الانتباه لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيه
وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما كونه حدثا فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمنع
بالنوم فكان حدثا سماويا كالرعاف فلا يفسد صلوته وفي عامة نسخ الفتاوي يفسد
صلوته ولا يكون حدثا لان النوم كاليقظة عند الاكثر في حق الكلام وكونها حدثا
باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم كقهقهة الصبي فيه حيث لا يكون حدثا واختار
الشيخ انها لا تكون حدثا ولا تفسد الصلوة لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع
المناجاة وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام
ايضا قال رحمه الله واما الاغماء فانه ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي
عليه السلام غير معصوم عنه وانما الاغماء في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة
مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض
ينافي القوة اصلا الا ترى ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه بعينه
لا يوجب الاسترخاء لا محالة والاغماء بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة فكان
النوم من المصطلح في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغماء من العوارض النادرة
في الصلوة وهو فوق الحدث فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال ويختلفان فيما يجب من
حقوق الله تعالى لما ان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا وقد يحتمل الامتداد على وجه
يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا بطل الاداء بطل الوجوب على ما قلنا وهذا
استحسان وكان القياس انه لا يسقط به شيء من الواجبات مثل النوم وامتداده في
الصلوة ان تزيد على يوم وليلة على ما فسرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده
نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا
الاغماء ضرب مرض وفوت قوة اي نوع منه وقد يفسر هذا النوع بفتور اصلي يفوت
القوى ويعجز العاقل عن استعمال العقل ولا يعدمه والدليل على كونه مرضا لا جنونا
عدم عصمة النبي عليه السلام عنه دون الجنون وهو في فوت الاختيار وفوت
استعمال القدرة كالنوم ولا يخل بالاهلية مثله لان العجز عن استعمال العقل لا يثبت
عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي والجنون لكنه يمنع صحة العبارات لاحتياجها

الى الاختيار ولم يوجد معه لكنه اشد من النوم في كونه عارضا لان النوم فترة اصلية
اي طبيعية لا يخلو الانسان عنه في حال صحته ولا يفوت القوى وان اوجب العجز من استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه فمن هذا الوجه ناقص في العارضية والاغماء عارض من كل وجه
اذ الانسان قد يخلو عنه مدة حيوته ويزيل القوى بحيث لا يمكن ازالته واعادتها على
ما كان بفعل احد فكان اقوى من النوم وذكر الشيخ ما ذهب اليه من بيان الاشدية
في الاغماء بقوله الا يرى يوضحه احدهما ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا
لان النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء بالضرورة بل الاستغراق فيه يوجب الاسترخاء
وازالة المسكة والاغماء سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا يكون حدثا لانه
يوجب استرخاء المفاصل وازالة المسكة بالكلية وهذا باعتبار ان بعض النائمين
قائما كان او قاعدا يستقر ولا يقع على الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف
الاغماء فانه لا يستقر معه الانسان بل يخر فدل على الاسترخاء بالكلية والثاني ان
النوم لازم باصل الخلقة فكان كثير الوقوع كالحدث المنصوص عليه فكان من المضطجع
في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء وقيد بالمضطجع لان النوم راكعا وساجدا
وقائما في الصلوة غير حدث وقيد بعدم التعمد لانه اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه
وبطلت صلوته بالاتفاق والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق الحدث
في منع الصلوة لانه يخل بالعقل مع كونه حدثا في جميع الاحوال وكل واحد منهما مانع
من الاداء فلم يكن في جواز البناء في معنى الحدث الذي يغلب وجوده المنصوص عليه
بقوله من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم
فلم يلحق به ومنع البناء على حاله قوله ويختلفان فيما يجب من حقوق الله يجوز ان
يكون ابتداء كلام للفرق بينهما ويجوز ان يكون وجها اخر لبيان توضيح شدة الاغماء
فيكون ثلثة اوجه ومعناه انهما بعد ما اتفقا في فوت الاختيار وفوات استعمال
القدرة يختلفان فيما يجب من حقوق الله حيث يصلح الاغماء عذرا مسقطا في البعض
دون النوم لان الاغماء كما عرف مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال
وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج
بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجب اصلا
اما حقيقة للعجز الحالي واما خلفه فلا قضاء به بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب
الاداء بطل نفس الوجوب على ما قلنا في الاهلية ان الوجوب غير مقصود وانما
المقصود هو الاداء وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد استحسان والقياس
ان لا يسقط به شيء من الواجبات وان طال كما قال بشر بن غياث المريسي لانه مرض
لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء لا في سقوط
القضاء كالنوم والامتداد الموجب لسقوط القضاء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة
على ما فسرنا في الجنون باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما
في الصوم فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء ان تحقق ذلك
خلافا للحسن البصري لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال العقل ووجوب القضاء
يبتني عليه وقلنا السقوط انما يكون بزوال الاهلية او بالحرج والاهلية لا تزول به لما بينا
والحرج غير متحقق لانه فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه يمنع الاكل والشرب
وحيوة الانسان بدونهما شهرا نادر فلا يصلح لبناء الحكم عليه وكذلك في الزكوة

لان حدها

لان حدها حول واما في الصلوة فامتداده غير نادر وفي ذلك نجاة السنة فان عليا رضي
الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاها وعمار اغمي عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر
رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فكان ذلك دليلا على ان الامتداد في
الصلوة على ما ذكرنا وهو حجة على من يرى الامتداد فيها باستيعاب وقتها وهو قول
الشافعي قوله فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اي امتداده في الصوم
لا يوجب حرجا وطلاق المغمى عليه وعتاقه وساير اقواله غير صحيح كالنائم ولو اتلف مالا
معصوما وجب عليه ضمانه كما في المجنون والصبي ولو اغمي عليه عند الميقات والحج والعمرة
وقد امر رفيقه ان يحرم عنه فاحرم جاز بالاتفاق ولو لم يامر فاحرم جاز عند ابي حنيفة
لدلالة عقد المرافقة والله اعلم قال رحمه الله واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء
في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال
وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد
لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه الرق في اللغة عبارة عن الضعف
يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه ضعف
حكمي به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال فيملك الانسان بالاستيلاء كما يملك الصيد
وساير المباحات وقيد بالحكمي احترازا عن الحقيقي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا
وحقيقة لكنه وان قوي حسا فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية
والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو في الاصل جزاء لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية
ومعناه انه في ابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
خالقهم وصيروا انفسهم كالبهائم في عدم الانتفاع بعقولهم بالتامل في ايات الله وبسمعهم
في سماع كلام الانبياء وبابصارهم في رؤية الاشياء بالاعتبار والتدبر فيها جازاهم الله تعالى
في الدنيا بالرق بجعلهم كالبهائم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء
لكنه في البقاء صار حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه
الكفر وصار هذا كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة على المسلم لكنه في البقاء
صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج العرضة
المعرض للامر اي الذي ينصب له فعلة من العرض يعني ان المرء بسبب الرق يصير
معرضا ومنصوبا بالتملك والامتهان والعرضة حرفه بفتح القضاب لما بينه لكنه
وهو وصف لا يحتمل التجزي نفيا واثباتا وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ النقل على
ذلك بما ذكر محمد رحمه الله في اخر دعوى الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان
انه يجعل عبدا في شهاداته حتى لو انضم اليه مثله لم يجعل بمنزلة حر ولو ان لم يثبت الملك
للمقر له الا في النصف وكذا في جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة
ذكره من غير خلاف وكذا ذلك عندنا مذهب اصحابنا جميعا وهذا لان سببه وهو القهر
لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف شخص شايعا دون النصف والحكم ينبني على السبب ولانه
اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة
على النصف شايعا دون النصف والتجزي باليا يخفف الجزاء بالامر ومثله الوصي
قال رحمه الله وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض لا يكون حرا
اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وساير احكامه وانما هو مكاتب وقال

ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق انفعاله العتق فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال
متجزيا لم يكن الفعل متجزيا كالتطليق والطلاق ● وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة
الملك متجز تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط
كل الملك فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد اعضاء
الوضوء لانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكذلك اعداد الطلاق
للتحريم ● اتفق اصحابنا على عدم تجزي الرق وضده وهو العتق اي نقيضه لان المحل لا يخلو
عنهما ولا اجتماع فيه وعلى تجزي الملك واختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى تجزيه وصاحباه الى عدمه اما بيان ان الرق في عدم التجزي فقد ذكرناه و
واما العتق فلانه قوة حكمية بها يصير الشخص اهلا للشهادة والولاية على خلاف الرق
وثبوت مثل هذه القوة في البعض الشائع دون البعض غير متصور وعن هذا قال
ابو حنيفة رحمه الله ان معتق البعض لا يكون حرا الا في البعض ولا في الكل في شهادته
واحكامه مع تجويزه تجزي الاعتاق وقال لا يعتق الكل وانما فائدة الاعتاق عنده انه
يصير كالمكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية
بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كما زال في المكاتب ملك اليد الا انه لا يرد في الرق
بالعجز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهنا ازالة ملك
لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ فابو حنيفة رحمه الله اعتبر جانب الشريك فان المالك
لما بقي في نصيبه تعذر اثبات العتق في الحال لانه لو ثبت ثبت في الكل لعدم التجزي
واللازم باطل لبقاء ملك الشريك في نصيبه وبما اعتبر جانب العبد لاستحقاق
العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق وثبت في الكل لعدم التجزي وقد رجا من
هذا الى القول بعدم تجزي الاعتاق وقالا الاعتاق انفعاله العتق واذا لم
يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا لكن الانفعال وهو العتق غير متجز لما مر فلم
يكن الفعل متجزيا ● اما الاولى فلان العتق لازم للاعتاق يقال اعتقته فعتق فلا
يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الكسر بلا انكسار واما الثانية فلان الانفعال
حكم الفعل والحكم انما يثبت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله صلى الله عليه
وسلم من اعتق شقصا له في عبد عتق عليه كله ليس لله فيه شريك ● وقال
ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه
اي العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك شانه ان الاعتاق
اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه من الاسقاطات ● والثاني اما ان يكون
ازالة للرق الغير المتجزي او الملك المتجزي لا سبيل الى الاول لان نفوذ تصرف المرء
انما هو بحسب ما دفعه ما هو حقه وما هو حقه هو الملك دون الرق لانه شرع عقوبة لهم
على حق الله فهو حق الله ● اما الاولى فلان حرمة الكفر جنته على الخلوص واما الثانية فظا
لحد الزنا وغيره من الاجزية الخالصة وان كان ازالة للملك المتجزي كان متجزيا لكنه
تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما تعلقه به فلانه معلوله واما انه غير متجز فلما
مر بيانه وهو ان العتق عبارة عن سقوط الرق ولان سقوط الرق يستلزمه ملازمة
مساويه واما ان سقوط الرق حكم لسقوط الملك فان الملك علة للرق وانتفاء العلة
علة لانتفاء المعلول واما انه حكم لسقوط كل الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك

وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك اما انه عبارة عن سقوط الرق صح

العلة عن المعلول

العلة عن المعلول او وجود المعلول بلا علة او تجزي الرق واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اذا سقط بعض الملك فلا يخلو اما ان يسقط جميع الرق او لا يسقط شي او
يسقط بعضه فان كان الاول يلزم وجود المعلول وهو سقوط نصف الرق بلا علة لان الحكم
يقدر دليله واللازم ان يكون الجزء كالكل في افادة الكل الحكم وليس لشطر العلة حكم كلها ● وان كان
الثاني لزم انفكاك العلة عن المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت شي وان كان
الثالث لزم تجزي الرق واذا ثبت ان سقوطه حكم لسقوط كل الملك فاذا اسقط بعضه فقد
وجد شطر العلة وليس للبعض حكم الكل وصار تعلق هذا الامر الغير المتجزي بالمتجزي كتعلق
اباحة الصلوة التي هي غير متجزية بغسل اعضاء الوضوء المتعددة المتجزية فان غاسل بعضها
متطهر ومزيل للحدث عن ذلك البعض لكن اباحة الصلوة لغسل الكل وكذلك اعداد الطلاق
فانها متجزية تعلق بها الحرمة الغليظة وهي غير متجزية هذا ما امكن لي في توجيه هذا الكلام
وفيه بحث من وجوه ● الاول ان الشيخ جعل الاعتاق ازالة ههنا وهو يناقض ما ذكره في مسئلة
استعارة الفاظ العتاق للطلاق بقوله واما الاعتاق فاثبات للقوة الشرعية ● والثاني
ان بقاء الملك صفة المالك وهو لا يقبل التجزي كالعلم ● والثالث لا نسلم ان الرق حق الله تعالى
في البقاء بل هو حق العبد حتى لا يجعله عبد عبده ● الرابع ما قيل ان الملك هو الاختصاص
المطلق للتصرف وحينئذ لا يخلو اما ان يراد به تخصيص العبد بالمالك فهو عين الرق او
المالك بالعبد وهو وان كان مغايرا للرق لكن ازالته توجب ازالة حق الله وذلك لا يجوز ●
والجواب عن الاول انه عبر عن الاعتاق بمفهومين متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين
فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة وهو المقصود من التصرف في الملك
والاستعارة انما تكون بالنظر الى المعاني المقصودة المشروعة كيف شرعت ولهذا
الاعتبار لا مناسبة بينهما تمنع الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة الملك بالنظر الى طريق
الوصول الى المقصود فيما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل هذا لا يعد تناقضا
وعن الثاني بانه تشكيك في الامر المسلم فان بيع نصف العبد جائز بالاجماع ومثله غير مسموع
وعن الثالث بانا قد اثبتنا ان الرق في الابتداء شرع جزاء واما في البقاء فهو من الامور
الحكمية وليس ذلك الا الى الشرع ● وعن الرابع على الشق الاول انا لا نسلم ان تخصيص العبد
بالمالك عين الرق وعلى الثاني بانه تشكيك في المسلمات فان ازالة الملك في العبد بالاعتاق
وغيره جائز بالاجماع واذا ثبت ان الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم غير متجز فاذا نظر
الى حصول الاعتاق في البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحتمل العتق التبعيض وجب
تمليكه بطريق السعاية فيجعل مكاتبا بين الحر والعبد قال رحمه الله وهذا الرق
يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالا حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة
الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية لانها للمولى الا ما استثني عليه في سائر القرب البدنية
بخلاف الفقير لانه مالك لما يحدث من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية فاما
الزاد والراحلة فلليسر فلم يجب وصح الاداء ● اي هذا الرق اشارة الى ان النكاح ليس رقا او لا
يبطل مالكية المال بخلاف هذا الرق فانه يبطل مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا وان
ملكه المولى لقيام المملوكية مالا قيل معناه ان مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الادمية
فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة وهما
متنافيان فلا يجتمعان فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه
ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه

ادمي لزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون الشيء
مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها وفساده ظاهر
والصواب في الجواب ان الادمية سابقة على المالية فعلى ملك المال باعتبارها لمعنى
العجز عن مالكية ماليته واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة ان الفرض ان المالكية بالادمية
ولا فرق بين ما لو ... في جواز التملك بالاجماع فلو ملك الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك
ماليته نفسه وهو مملوك لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا لغيره كما اذا ابق عبد لمسلم ودخل دار الحرب
فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة لان يده قد ظهرت على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للملك
لا يقال ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلا للتصرف كما انه لا يبقى اهلا لملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا
كما انه مملوك له مالا لانا نقول التصرف على نوعين تصرف في نفس العبد بيعا وتزويجا وغير ذلك
وهو الذي يملكه المولى وليس للعبد ذلك الا بالنيابة عن المولى بامره وتصرف في ذمته هو
وليس ذلك بمملوك للمولى حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فثبوت اهلية
هذا التصرف له لكونه غير مملوك للمولى فان الامر الى ما هو مملوك للمولى العبد لا يملكه ولا
يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى كما لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة
عن حل انتفاع يحصل بملك اليمين والعبد ليس باهل له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب
بالذكر وان كان حكم المدبر كذلك لانه لما صار احق بمكاسبه باهل له فالعبد ليس باهل للتسري
وخص المكاتب بالذكر لحريته ابدا او هم ذلك لجواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يجب من
العبد والمكاتب حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية فكوا عدم الاستطاعة
التي هي شرط وجوب الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى
الا ما استثني على المولى في بقية القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي
يحصل بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهو فيها باق على اصل الحرية واذا كان كذلك كان
الحج المؤدي قبل وجود شرطه نفلا ولا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث
ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة العمل اذا حدثت وهي الاستطاعة
الاصلية لان الخطاب في وقت الحج يتوجه الى اهله والفقير منهم لانه مالك استطاعة الاداء الا
ولكنه لجهة المشقة بلا زاد ولا راحلة تاخر الوجوب عنه الى ملكهما تيسيرا فلم يجب الاداء
ولكنه صح ان فعل كالمسافر يجعل الصوم والظاهر من كلام الشيخ ان الاستطاعة شرط لنفس
الوجوب بناء على ما قال ان من كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا والزاد
والراحلة شرط لوجوب الاداء الا فافي من لم يجب الاداء عليه لفوات شرط لا ينفي عن
صحة الاداء وتبين من هذا ان اليسر المراد من قوله لليسر اليسر الذي يصير الواجب به سمحا
كيسر الزكوة لما في اول الكتاب من ان الله لتحصيل بخدم ومراكب واعوان قال رحمه الله والرق
لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة. الرق لا ينافي اهلية غير المال كالنكاح والدم
والحيوة لان مالكية الرقيق كذلك لا يفضي الى انتفاء الرق فيكون ثابتة فكان في حق هذه
الاشياء مبقى على اصل الحرية ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية الى اثباتها لان العبد
مع الرق اهل لحاجة الى النكاح والى البقاء فانه لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطئا عند
الحاجة باذنه كما يملك الانتفاع بماله اكلا ولبسا عند ذلك وليست له اهلية ملك اليمين
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكيته وانما توقف نفاذه منه
على اذن المولى دفعا للضرر عنه لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون اذنه اضرارا
به حيث يتعلق برقبة العبد وماليته حق المولى فلا بد من اذنه ولهذا لو سقط حقه بالاعتاق

ينفذ النكاح الصادر من العبد بغير اذنه ولو اذن بلا اعتاق كان ملك البضع للعبد دون المولى
ويشترط الشهود عند الانكاح لا الاجازة. فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان
العبد مالكا لما ملك المولى ذلك. اجيب بان ذلك لا يضر بالمالكية لانه لتحصين ملكه عن
الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فهو لدفع الضرر عنه كما ان توقفه على اذنه ما كان
لكونه مالكا ولهذا يملك العبد البضع بعد الاجبار ولذلك الدم والحيوة ولانه محتاج الى
البقاء ولا بقاء الا ببقائهما فيثبت له ملكهما ولهذا لا يملك الاتلاف الا لاتلاف ذمته وصح اقرار العبد
لانه اقرار باستحقاق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى
فيصح ويوخذ به في الحال ويقتل الحرية قال رحمه الله وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات
الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل
الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين يثبت بسبب
لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق
في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه ولم يتعلق برقبته
ولا بكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها
لان تقوم البضع انما ثبت لشبهة عقد عدمت في حق المولى. الرق ينافي كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فانه في الاخرة مثل الحر فيها لان اهليتها
بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الذمة فانها وضعها الشرع لبني ادم
وهي كرامة لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز عن سائر الحيوانات
امتيازا شرعيا والحل فان استفراش الحرائر وتوسع طريق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم
اثما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام والولاية فانها تنفيذ الامر على الغير
شاء او ابى وذلك كرامة والمالك المبتذل في الكرامات لا يكون كالمملوك المبتذل وضعفت
ذمته بسبب رقه معناه ان له ذمة ضعيفة. اما الاول فلانه من حيث هو ادمي خلق وله
ذمة صالحة كالحر. واما الثاني فلانه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود اصل الذمة لكن
ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها اي لا يصح المطالبة بالدين من غير ان يضم اليها الرقبة ماليتها
او الكسب واذا انضم احدهما اليها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف
الكسب اليه اولا فان لم يف او لم يكن له كسب يباع الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب لان في
الابتداء بالكسب نظرا للمولى من حيث انه لا يزول ملكه عن راس ماله ليتصرف ويربح ونظرا
للغريم من حيث انه لم ينقطع حقه عن البيع ولم يضق محل حقه فلهذا قدم الاستيفاء من الكسب
وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب
ومعتق البعض يستسعى في الدين هذا اذا كان دينا ثبت في حق المولى بان ثبت بسبب لا تهمة
فيه مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد من
استيفائه من موضعه الا اذا اختار المولى الفداء فلو استهلك العبد الماذون او المحجور مال
الغير او لزم الماذون دين بسبب التجارة وجب الضمان ويستوفى من كسبه او من رقبته ان
لم يفده المولى اما ظهوره في حق المولى في الاستهلاك فبالاتفاق واما في دين التجارة
ففيه خلاف الشافعي لان رقبته كسب المولى واشتغاله بالدين لا يكون الا بسبب الاذن
ولم ياذن له الا بالتجارة فلا يشتغل ذمته بغير مال التجارة ولنا ان هذا دين وجب على
العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او بسبب معين وهو الشراء
برقبته كدين الاستهلاك واما اذا لم يثبت في حق المولى تاخر الى عتقه فلا يطالب العبد به



مالم يعتق ولا يتعلق بماليته ولا بكسبه لانهما حق المولى والدين غير ظاهر في حقه كدين ثبت باقرار
العبد المحجور اذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد
العتق واحترز بالمحجور عن المأذون فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى ومثل دين ثبت بان
يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها فانه يجب العقر ولا يؤاخذ به للحال لانه دين وجب
عليه قيمة للبضع لشبهة عقد لكن العقد الفاسد عدمت تلك الشبهة في حق المولى لعدم
رضاه به فلا يثبت في حقه والله اعلم **قال** رحمه الله وكذلك الحل ينتقص بالرق لانه
من كرامات البشر فيتسع بالحرية ويقتصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين
ولذلك حل النساء يقتصر بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا
تاخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الواحد
لا يقبل التنصيف فتكامل لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء
وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق
بالنساء ● اي وكما ضعفت الذمة بالرق انتقص الحل به لان الحل من كرامات البشر لما ذكرنا
فيتسع بالحرية ويقتصر بالرق الى النصف لان استحقاق النعم بالانسانية والانسانية تنتقص
بالرق فالاستحقاق يقتصر به والحل نعمة فيقتصر به ● اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما
بينا انه بناء على كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر معقول
واما بيان كمية النقصان فقد استفيد من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب فان تنصيف العذاب يدل على تنصيف النعم لكونه في مقابلته ● وقد
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وهذا حجة على مالك
رحمه الله في تجويزه اربعا كالحر لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فيكون فيها كالحر وكذلك
حل النساء يقتصر بالرق الى النصف لانه نعمة في جانب النساء كما في جانب الرجال بل اولى
لانه سبب لحصول المهر والنفقة وهي تختص بهما ويشتركان في السكن والازدواج ●
والتحصين وتحصيل الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى لكن التنصيف باعتبار
العدد غير ممكن في حقها لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فينصف باعتبار الاحوال
وهي ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح نكاحها حال
التقدم ولا يصح حال التاخر ولا حال المقارنة لتعذر التنصيف في المقارنة فتغلب
الحرمة على الحل هذا ما اختاره الشيخ وقيل الحسن في الحقيقة الحالتان حالة الانضمام الى الحرة
وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة الانضمام والعدة تتنصف
لانها نعمة في حق المراة لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق فيها لكن الواحدة يعني الحيضة
الواحدة لا تقبل التنصيف فتكاملت ولا تسقط لان الاحتياط في الوجود والطلاق يتنصف
لان ملك الطلاق نعمة فيؤثر الرق في تنصيفه وهو ليس بقابل للتجزي فتكامل لكنه نعمة في
حق المراة حتى يعتبر بحالها او في حق الرجل حتى يعتبر بحاله اختلفوا في ذلك فذهب الشافعي رحمه
الله الى انه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال ولان الرجل هو ●
المالك للطلاق فوجب ان يعتبر بحاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان وزيد
وعائشة رضي الله عنهم وذهب علماؤنا رحمهم الله الى انه معتبر بالنساء وهو مذهب علي
وابن مسعود رضي الله عنهما لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية واتساعها
ينبني على الحلية وحل المحلية نعمة في حقهن فيعتبر عدد الطلاق بهن اما انه عبارة عن اتساع
المملوكية فان العقد المملوك للزوج انما يثبت به واما ان الاتساع ينبني على الحلية فلان المملوكية

اذا كانت

اذا كانت متسعة يجب ان لا يزول بطلقة او طلقتين وثلث طلقات واما ان الحلية نعمة في حقهن
فلانهن يملكن استحقاق النفقة والسكنى والكسوة به ويحصل لهن ما ذكرنا من منافع النكاح
واذا كان نعمة في حقهن يؤثر فيه رقهن لا غير واما النكاح فانه اثبات المالكية فكان تعدد
اثبات المالكية فيعتبر رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال
ولقائل ان يقول عدد الطلاق كما يمكن ان يكون اتساعا في المملوكية لما ذكرتم يمكن ان ●
يكون اتساعا في المالكية لان مالكه لا يسقط عنه بطلقة او طلقتين في رجوعه الى حل المحلية
لانا في ذلك لان حل المحلية كما انه نعمة في حقهن فهو نعمة في حقهم لتمكنهم به من استفراش ●
الحرة فجعله نعمة في حقهن يحتاج الى مرجح ويمكن ان يجاب بان الحل يستوجب في جانبهن معنى
زائدا على ما اشتركا فيه كاستحقاق النفقة والكسوة والسكنى فكان جانبهن ارجح فاعتبروا
وتاول ما روي ان مباشرة الطلاق الى الرجال وهو معارض بقوله عليه السلام طلاق
الامة ثنتان الحديث وهذا ارجح لكونه مفسرا وما رواه ايضا **قال** رحمه الله
ولذلك تتنصف الحدود في حق العبد وكذلك تتنصف القسم ولذلك انتقصت قيمة
نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت بالانوثة توجب نقصان بدل الدم عن الدية
لكن نقصان الانوثة في احدى جزئي المالكية بالعدم توجب التنصيف وهذا نقصان
في احديهما لا بالعدم الا ترى ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف في المال
واهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان في الدية ● اي ولان الرق لما
كان الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر تتنصف الحدود في حق العبد والامة ●
لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتواتر النعم ولهذا يرجم المحصن لكمال
النعمة في حقه باستفاحته من الحرة المنكوحة وقد نزل في حق ازواج النبي عليه السلام قوله تعالى
يضاعف لها العذاب ضعفين لكمال النعمة في حقهن ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق
العبد والامة كما بينا فيؤثر في تنصيف العقوبة ايضا ● قال الله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب هذا ما قيل وفيه نظر لانهم استدلوا على تنصيف النعم
بتنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب بتنصيف النعم وذلك دور ●
والجواب ان ذلك استدلال منهم لا تعليل والجائز ان يستدل بكل منهما على الآخر فان
استدل بتنصيف النعم على تنصيف العذاب كان بيانا للمية وان كان بالعكس بيانا
لانيته ثم التنصيف انما يكون فيما يمكن واما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد فيه
سواء ولذلك يتنصف القسم حتى يكون للحرة ضعف الامة لانه نعمة سكن الازدواج معهن
فيتنصف بالرق وقد قال النبي عليه السلام للحرة يومان وللامة يوم ولذلك انتقصت ●
قيمة نفس الرقيق من الدية حتى اذا قتل خطا يجب على عاقلة الجاني قيمته ان لم يبلغ دية الحر
فان بلغت ينقص من قيمته عشرة دراهم ● وقال ابو يوسف اخرا والشافعي رحمهما الله يجب
على الجاني قيمته بالغة ما بلغت واجمعوا على ان في الغصب يجب بالغة ما بلغت وعلى ان
الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن وعلى ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن
الكلام في الترجيح فرجح الشافعي رحمه الله معنى المالية لان القيمة اذا انتقصت من دية الحر
تجب القيمة بالاجماع وتجب للمولى وملكه في مال العبد ملك المال فلو كان الضمان ضمان
النفس لما كان للمولى فيه مدخل ولانها تختلف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن والجمال
والصفات تعتبر في ضمان المال دون الدم ثبت ان الواجب بدل المال فيجب القيمة
بالغة ما بلغت كما في الغصب ورجحنا النفسية لانها اصل والمالية عارضة وكذلك

العمل الوارد عليه يبقى قبلا او فوات المال الذي يقع والجواب عما تمسك به الخصم ان في قليل القيمة
الواجب انما هو بمقابلة الادمية ايضا ولهذا تجري فيه القسامة الا انه لا يسمع فيه تقدير
بقيمته رأسا وطريقه ان يقال ان كونه مالا يوجب نقصان ذمه فاذا عكسنا نقص ذمه
باعتبار قيمته مالا انتقصنا بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية بخلاف كثير
القيمة فان فيه اثر عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا نسلم وجوب الضمان للمولى بل للعبد
ولهذا يقضي دينه من بدل دمه ولكنه لا يصلح فيستوفيه المولى لانه اولى الناس به كما في
القصاص ولئن سلم وجوب الضمان للمولى لكنه لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص
وجب للمولى مع انه بدل النفس واختلاف القيمة باختلاف الاوصاف راجع الى الطهارات
المالية التي يظهر النقصان باعتبارها وضمان الغصب ضمان مال لان الغصب يرد على المال
ليس الا واذا اعتبر معنى النفسية في ايجاب الضمان فلا يكون ذلك الا لاظهار خطر المحل
وخطره انما هو بالمالكية لان كمال الانسان بالمالكية وتمام المالكية بالحرية لان بالرق
لا يبقى مالكية المال بالاتفاق كما مر فلا بد ان ينقص بدله كما نقص بدل نفس الانثى عن
الرجل لنقصانها في احد ضربي المالكية وهو النكاح نعرف ان نقصان المالكية يؤثر في
نقصان الدية لا غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينتقص بالزمانة وبفوات الاطراف
لعدم انتقاص المالكية بها ٭ فان قيل اذا اثر الرق بالانوثة في نقصان المالكية وجب ان يسوى
في قدر النقصان حتى كان النقصان بقدر النصف كما في الانوثة ٭ اجاب الشيخ بقوله
لكن نقصان الانوثة في احدى ضربي المالكية لا بالعدم فان العبد يملك النكاح كالحر ومالكيته
لم تزل بالكلية فانها تملك الرقبة وملك التصرف والعبد ان لم يكن اهلا لملك المال لكنه
هو اهل للتصرف فيه واهل لاستحقاق اليد عليه فان المأذون يستحق اليد على كسبه كما سند
فوجب نقصان بدله عن دية الحر ٭ فان قيل مالكية النكاح قاصر في حقه لاقتصارها على
الاثنتين وتوقفها على اذن المولى فصار كل واحد من الملك على النصف في حقه وذلك يقتضي
التنصيف فالجواب ان ذلك ليس لنقصان المالكية فان مالكيته في ملك النكاح كالحر
لما ذكرنا ان الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح بل هو لتنصف الحل في حقه كما
بينا انه ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك
ولهذا لم يتكلم في عدم شهادته وغيره والتوقف على اذن المولى لا يدل على النقصان كما
في الصبي بل هو لدفع الضرر عن المولى ٭ فان قيل فعلى هذا ينبغي ان ينقص من قيمته ربع دية
الحر لنقصانه في احد ضربي المالكية بالنصف وكماله في الاخر ٭ اجيب بان هذا ثابت باثر
ابن مسعود وهو قوله لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل
هذا الاثر في حكم المسموع من النبي عليه السلام فوجب العمل به والله اعلم **قال** رحمه الله
وهذا عندنا في المأذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن غير لازمة وفي الكتابة
بدلا لازمة ٭ وقال الشافعي رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان السبب
شرع لحكمه ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع
وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء
وادنى طرقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة وكذلك ملك
اليد شعبه غيرها الا يرى ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في الكتابة واذا كان كذلك كان
العبد اصلا في حكم العقد الذي هو حكم والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك وكذلك
جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل

المأذون

المأذون ٭ لما ذكر ان العبد له ملك تصرف واستحقاق يد وكان ذلك مختلفا فيه اراد ان يثبته
فقال وهذا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال ثابت عندنا
في المأذون فانه يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت اليد عليه لكنه غير لازمة لخلو
الاذن عن العوض كالهبة وانما اشار بهذا الى دفع ما عسى يقال اذا كانت اليد له بالاذن
واجبة وجب ان لا يقبل الحجر بعده فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق شرعا واثبات اليد
له في كسبه كالمكاتب الا ان يده لازمة لان الاذن بعوض فصار كالبيع فالفرق بين المأذون
والمكاتب انما هو بلزوم الاذن وعدمه وعند الشافعي ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق
اليد بل يستفيد اليد والتصرف بالاذن من المولى فيتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويده
في الاكساب يد نيابة كالمودع ويظهر فائدته ان الاذن في نوع اذن في الانواع كلها عندنا
خلافا له والحجر في نوع بعد الاذن العام لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لم يقبل التوقيت
عندنا حتى لو اذن له شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجره وعنده يقبل ٭ قال الشافعي
العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه يعني التصرف لان السبب ليس بمقصود لذاته
وانما هو مشروع لحكمه فاذا لم يكن اهلا للحكم لم يكن اهلا للسبب ولا لاستحقاق اليد ايضا
لانهما يستفادان من ملك التصرف او ملك الرقبة ولا شيء منهما بمشروع في حقه وقلنا
التصرف انما هو باهلية التكلم واهلية التكلم غير ساقطة ٭ اما الاول فلان التصرف
كلام اعتبر سببا لحكم واعتبار الكلام انما هو باعتبار صدوره من الاهل واما الثانية
فبالاجماع ولهذا صح توكله وقبلت رواياته في الدين واخباره في الديانات كالهدايا [illegible]
الماء ونجاسته وشهادته بهلال رمضان وغير ذلك فيثبت انه اهل للتصرف ثم ذكر كونه
اهلا لاستحقاق اليد بقوله وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين وكل ذمة مملوكة
قابلة للدين اهل للحاجة فالذمة المملوكة للعبد اهل للحاجة اما كون الذمة مملوكة للعبد
دون المولى فلانها عبارة عن وصف في شخص به يصير اهلا للايجاب والاستيجاب وهو
من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى حتى بقي مخاطبا بحقوق الله وصح اقراره بالحدود والقصاص
والدين ولو اخذ به بعد العتق ولو تصرف المولى في ذمته كان اشترى شيئا في ذمته و
لا يجوز ولو كانت مملوكة لما صح الاول وصح الثاني واما كونها قابلة للدين فلثبوت دين
الاستهلاك في ذمته ووجوب الدين في ذمة العبد المحجور اذا اقر به على نفسه حتى لو كفل
به شخص تؤاخذ به في الحال واما ان كل ذمة مملوكة قابلة للدين اهل للحاجة فلانها عبارة
عن اهلية الشخص للايجاب والاستيجاب كما ذكرنا ولم يجعل الايجاب والاستيجاب الا لدفع
حوائج من هو محتاج كما في الاحرار ولهذا قلنا لا يجب ايجاب شيء على الله تعالى وتقدس واذا
كان اهلا للحاجة كان اهلا لقضائها والا لوقع في الحرج واذا كان اهلا للقضاء وطريقه
اما ملك الرقبة او ملك اليد وادناه ملك اليد واعلاه ملك الرقبة فثبت الادنى ولما
ثبت ان المقتضي للتصرف واليد موجود بين انتفاء المانع بقوله وهو الحكم اي اليد وذكر
اليد وسيلة الى ما هو الحكم المقصود الضمير لاجل الخبر وذلك لان القائل ان يقول ان المقتضي
وان كان موجودا لكن المانع ايضا متحقق وهو ان اليد وسيلة الى ما هو الحكم المقصود
لذاته وهو ملك الرقبة واذا لم يكن اهلا للحكم المقصود سقط الواسطة وايضا ملك
اليد في المال ملك مال والرق ينفيه فقال المانع منتف لان الحكم الاصلي اليد دون ملك
الرقبة لان ملك الرقبة قدرة شرع لضرورة دفع الحاجة وما شرع للضرورة دفع الحاجة فهو
وسيلة الى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة الى دفع الحاجة ودفع الحاجة باليد لان تمكنه

من الدفع بحصولهما وكذلك ملك اليد بنفسه عن مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه فملك اليد يملكه
العبد اما انه ليس بمال فلان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة في مقابلة ملك اليد
ولو كان ملك اليد مالا لما كان كذلك كما في البيع واذا كان كذلك اي اذا ثبت وجود المقتضي
لاهلية التصرف واهليته استحقاق اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيلة وكون ملك
اليد مالا كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محل اي امر اصلي مقصود بالعقد وهو ملك
اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لانه شرع وسيلة اليه فكان العبد
في تصرفه عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له وكان تصرفه كشرا رب المال شيا من مال
المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد ان لمشايخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين ● احدهما
ما اشار اليه الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ومعناه ان ملك الرقبة لا يقع
للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا
للملك لعذر الانتفاع فاستحقه المولى لا بالتصرف بل بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب
الناس اليه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه يتلقى
الملك من جهته كالوارث مع المورث فعلم انه يملك اكسابه بسبب ملك الرقبة لا بتصرف
العبد ● والثاني ان ملك اليد يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا العبد عامل لنفسه ●
لان عمله متى تردد بين ان يقع له وان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب فان كسبه للسيد من وجه
ولنفسه من وجه ولم يجعل نائبا عن المولى فكذا هذا قوله ولذلك اي ولان الملك يثبت للعبد
والمولى يخلفه وان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقا الاذن كالوكيل يعني
وان كان اصلا في نفس التصرف وملك اليد لكن لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع
الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حيث يثبت الملك له ولما كان له حق حجره
بعد الاذن بغير رضاه كان العبد المأذون في بقا الاذن بمنزلة الوكيل قوله في مسائل ●
مرض المولى يتعلق بقوله في حكم الملك ● وقوله وعامة مسائل المأذون اي اكثرها
يتعلق ببقا الاذن مثال الاول ما اذا اذن المولى لعبده في التجارة ثم مرض ثم باع العبد
ما كان في يده من تجاراته او اشترى شيئا بمحاباة بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل
العبد جائز عند ابي حنيفة من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كان واقعا
للموكل في تصرف الوكيل اعتبر العقد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يعتبر تصرف الوكيل
بمرض الموكل وكما لو باشر المولى بنفسه ولذلك الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة فاما في ●
المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من الثلث لان المأذون لا يملكها عندهما كما لو
حابا بها في صحة المولى ولو كان الذي حابا بها وارث المولى كانت المحاباة باطلة كما لو باشرها
المولى بنفسه ولو اقر المأذون في مرض المولى بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة
او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ من تركته ومن رقبة العبد وكسبه
فان فضل شي فهو للذي اقر له العبد لان الكل ملك المولى فصار كاقراره ففي هذه
المسائل جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه
لا مرض العبد ومثال الثاني ما لو اذن المأذون لعبده في التجارة ثم حجر المولى الاول
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال الموكل اعمل برايك لا ينعزل الثاني بعزل الاول ولو
مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين ويشترط علم المأذون بالحجر ●
لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون من ماله لم يبق للعبد ولاية قبض
ما على غريمه بعد الاذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض الثمن بالعزل ولو حجر المولى بعد الاذن

جونا

جونا مطبقا او ارتد وقتل فيه او لحق بدار الحرب يصير العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه
المسائل جعل العبد كالوكيل في حق بقا الاذن واعلم ان الشارح ذكر ولي في هذا الموضع اعتراضات
بعضها غير وارد اصلا والوارد يسقط بالتامل فيما ذكرنا فحق التامل والله تعالى اعلم ●
قال رحمه الله والرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان
ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا ● عصمة الدم حرمة
تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع وهي على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي توجب الاثم
على تقدير التعرض فيسقط كما اذا اسلم كافر في دار الحرب وقتلته ومقومة وهي التي توجب
الاثم والضمان على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان
خطا فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطا ثم بالتوبة والاستغفار ●
ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته لما بينا واما
لم يؤثر في عصمة الدم لانها ان كانت مؤثمة فبالايمان وان كانت مقومة فبدار الايمان اي ●
بالاحراز بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في ●
الاحراز بالدار فلانه يثبت بالقرار فيها بان اسلم او التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى
والمولى محرز بها فالعبد كذلك كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا ● وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل لان مبنى القصاص على المماثلة
في النفسية ولا مماثلة بينهما في ذلك ● اما الاولى فظاهرة لان القصاص ينبئ عن ذلك
واما الثانية فلان نفسية الحر موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصار بها
اشرف من سائر الحيوانات واما نفسية العبد فقد تمكن فيها معنى المالية التي تخل بتلك ●
الكرامات فاختلت بها فكان دون الحر ولهذا انتقص البدل فامتنع القصاص فلا يلزم عليه
ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في الكرامات لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس ● والجواب لا نسلم ان نفسية العبد اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية ثبت
لها بطريق التبعية والوصف الذي يبتني عليه القصاص ثبت لاجله العصمة وصف اصلي
لا ينفك عنه وهو كونه محلا لامانة الله اي التحمل والادا لا يتحقق الا بالبقا والبقا لا يتحقق
الا بالعصمة فالتحمل والادا اللذان هما وصفان اصليان لا يتحققان الا بالعصمة والحر والعبد
في ذلك مستويان وما سوى ذلك من الحرية والعقل والمالكية والذكورة لا تعلق للقصاص
به فلا وجه لمنع القصاص حينئذ واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي
هي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله ولهذا يقتل الحر بالعبد والله اعلم قال رحمه الله
واوجب الرق نقصا في الجهاد لما قلنا في الحج ان استطاعة الجهاد والحج غير مستثناة على المولى
ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل ● قد علم مما ذكرنا ان الرقيق فيه جهة الادمية وجهة
المالية وباعتبار الاول مالك وباعتبار الثاني مملوك والحكمة تقتضي ان لا يهمل جهة من ●
الجهتين فجعل منافع بدنه على قسمين بعضها له وبعضها لمولاه فاستثنيت في العبادات التي ليست بمالية
خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلوة والصوم فلم يكن للمولى في ذلك حق كما كان له في غير ذلك
بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن فيما فيه شائبة مال كالحج والجهاد ولهذا لا يحل له ●
القتال بغير اذن المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل الا بالمال
والعبد لا يملكه فاوجب الرق نقصانا في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل
من الغنيمة لانه اذا حضر فاما ان يقاتل باذن المولى او بغيره او لم يقاتل ● فان كان الثاني فلا شي
له لان حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول فله الرضخ دون السهم الكامل

وعند اهل الشام له لانه صلى الله عليه وسلم اسهم لهم يوم خيبر ولعامة العلماء حديث
فضالة بن عبيد الله انه صلى الله عليه وسلم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير
مجاهد بنفسه فان المولى يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر ولكن يرضخ
له اذا قاتل لمعنى التحريض على القتال ولو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل فيه الحر
والعبد وفي ذلك تسوية بينهما مع ان السلب قد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السلب
اما بالقتل او بايجاب الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق السهم فانه
باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيه الا يرى ان في التنفيل يسوى بين الفارس
والراجل مع عدم تسويتهما في القسمة وما تمسكوا من الحديث فهو محمول على الرضخ بدليل عمير
مولى ابي سلمة انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال رحمه الله وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك بطل امانه عند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانه يتصرف على الناس ابتداء ولانه عزل عن الجهاد
اصلا واذا كان مأذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن
اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية
مثل شهادته بهلال رمضان • لما فرغ من بيان تاثير الرق في الحال في اهلية كرامات
البشر في الحال الدنيوية شرع في تاثيره في انقطاع الولايات فانه ينفي الولاية المتعدية
عن العبد كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبتني على القدرة على نفسه •
ثم التعدي منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره ولانقطاع
الولاية ابطل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله امانه لان امانه تصرف على الناس ابتداء
وهو ولاية ولا ولاية للعبد • اما الثانية فلما ذكرنا انفا واما الاولى فلانه لا حق
له في الجهاد حتى يكون مسقطا لحقه فيسري منه الى غيره ولان الامان نوع من الجهاد وهو
غير مالك للجهاد اصلا • اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانه قد يكون في الامان
نوع مصلحة للمسلمين ليستعدوا للقتال بعد نوع ضعف حصل ولان فيه دفعا للشر
وعند محمد والشافعي وفي رواية عن ابي يوسف رحمهم الله ان امانه صحيح لانه مسلم من اهل
النصرة للدين بما يملكه والامان نصرة بالقول فانه شرع لدفع شر الكفار والنصرة
بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالنفس فان فيه
ابطال حق المولى فلا يملكه **والجواب** ان الامان يتردد بين النفع والضرر ولهذا لا تجب
اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق
فلا يملكه كالتصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة فانه لا يملكه كالبيع والشراء •
لالحاق الضرر بالمولى ففيما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى • فان قيل فاذا كان العبد
مأذونا بالجهاد والمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح • **اجاب** الشيخ بانه اذا كان
مأذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية بسبب الاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان
بسببه خرج عن اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاقه الرضخ فيها فاذا
آمن اسقط حق نفسه منها فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه واذا خرج من
باب الولاية لا يكون ممنوعا كشهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست بولاية
بل هي الزام وفيه بحث من وجهين الاول لا نسلم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق •
ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكر في السير •
الكبير ان العبد المقاتل اذا عتق بعد ما اصابوا الغنيمة يرضخ لمولاه منها وحينئذ لا يصح امانه

العقدية الحكمية اذ الولاية
تعدي القول على الغير شاء
او ابى والرق عجز
حكمي فينافيها
ولان الا
فيها ولاية

وان كان

وان كان مأذونا لانه الزام على الغير ابتداء والثاني ان استحقاق الرضخ لو اوجب الشركة لصح امان
المحجور عن القتال الشريك لانه استحقاقه الرضخ كالمأذون واللازم باطل لعدم صحة امانه فالملزوم
مثله والجواب عن الاول ان ماله في ذلك كماله في سائر اكسابه في استحقاقه اهلية
التصرف واليد والملك لكن المولى يخلفه في الملك على ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك
فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك الا يرى ان المأذون المقاتل لو مات قبل الاحراز والقسمة
لا شيء لمولاه كما اذا مات من له سهم وعن الثاني بان الاسلم استحقاقه الرضخ وهو وجه القياس
وفي الاستحسان وان كان يستحقه لكونه كالمأذون من المولى دلالة لانه انما حجر لدفع الضرر
عنه فاذا وقع سالما زال الضرر فثبت منه الاذن دلالة لكن لا يثبت به الشركة المصححة للامان
فان الشركة الثابتة حين الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه يظهر بها اسقاط حقه واسقاط
ما للشريك ثابت باطلاق الشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت بعد الفراغ من القتال
وحين ثبتت الشركة لم يتوقف للامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا يعتد هذه الشركة
صحة الامان **قال** رحمه الله وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص • اي
وعلى ما ذكرنا من ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة صح اقرار العبد بالحدود
والقصاص اي بما يوجبهما لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة لعدم تعلق حق •
المولى بذلك حتى لا يملك المولى اذا ته ولا اتلاف حيوته ولا الاقرار عليه بالحدود والقصاص
واذا كان مبقى على ذلك كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما اتلاف
ماليته التي هي حق المولى فضمني لا يمنع صحة اقراره بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال
فانه لا يصح في حق المولى لملاقاته حقه وهو المالية فيمنع صحته وقد اعترض عليه بان •
الزام ما يستلزم الضرر كالزام الضرر شرعا كالجرح مع ازهاق الروح والسوق مع •
الاتلاف فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود والقصاص لاستلزامه اتلاف حق المولى ولو
اقر بالمال لم يصح لالزامه الضرر فكذا اذا الزم ما استلزم الضرر وايضا قد تعارض
هنا الحقان والطريق في ذلك رجحان حق الغير • **واجيب** بانا لا نسلم ان الزام ما يستلزم
الضرر كالزام الضرر والجرح والسوق لا يصلحان دليلا على ذلك لانهما ليسا بالزام لان •
الجرح والسوق فعل حسي علة للتلف بواسطة الازهاق والمشي فكان الجارح والسائق
متلفين بمباشرة العلة فاما الاقرار فهو من باب القول وغير علة للتلف بل علة للعلم
بوجود العقوبة اذا ترجح جهة الصدق بانتفاء التهمة ووجود العقوبة ثابت بعلته والفرق
بين القول والفعل ثابت شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر وقولهما غير معتبر ولو
اتلف العبد شيئا يؤاخذ به في الحال ولو اقر به لا يؤاخذ به اذا لم يصدقه المولى الا بعد
العتق فحينئذ لم يصح الحاق القول بالفعل في هذا الباب ولا نسلم ان الطريق في مثله
رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير فيما اذا كان متهما في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار •
بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان **قال** رحمه الله وصح بالسرقة •
المستهلكة وبالقائمة صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عند ابي حنيفة رحمه
الله يصح بهما وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحدود
دون المال وذلك اذا كذبه المولى • اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالسرقة
المستهلكة صحيح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقراره والاقرار عند انتفاء التهمة
صحيح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة
فوق ما يلحق المولى • **وقال** زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ المأذون بالضمان في

الحال والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المال لاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو
سقط المحجور ذلك فاما في حق القطع فلاقي نفسه والقاف بحكم الاذن لو جنينا ولانه والجواب
ان وجوب الحد عليه ليس باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب وهو في هذا
المعنى كالحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء فكان كاقرار الحر
ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة القائمة اي بسرقة
مال قايم في يده بعينه فان كان من الماذون فهو صحيح في حق المال بالاجماع فيرده على المسروق
منه وفي حق القطع صحيح عندنا خلافا لزفر رحمه الله والوجه من الجانبين ما مر وان كان
من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح مطلقا فتقطع يده
ويرد المال على المسروق منه لان اقراره بالقطع صحيح لما بينا من اعتبار ادميته فيصح
بالمال بناء عليه لان ثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته فان القطع في مال متقوم
مستحيل وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحدود دون المال لانه اقر بشيين
بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح واحدهما ينفصل
عن الاخر الا يرى انه يثبت المال دون القطع اذا شهد به رجل وامراتان وقد يثبت
القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وعند محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا
يقطع ولا يرد المال وهو قول زفر رحمه الله لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح
في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لم يمكن ان يقطع فيه وهذا
الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع
ويرد المال بالاتفاق والله اعلم قال رحمه الله وعلى هذا الاصل قلنا في جنايات
العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال ولكنه
صلة الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله حتى
لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وهذا اصل لا يحصى فروعه اي وعلى
ما ذكرنا ان الرق ينافي مالكية المال وكمال الحال في اهلية كرامات البشر حتى ان
ذمته ضعفت قلنا في جنايات العبد خطا ان رقبته تصير للمجني عليه جزاء الجنايته
والوجوب على المولى لا العبد فيجبر المولى على الدفع الا ان يختار الفداء بالارش فحينئذ
يخير بين الدفع والفداء وقال الشافعي رحمه الله حكم جنايته على الادمي كاتلافه
المال فيقال للمولى اما ان تودي الارش او يباع عليك العبد فيكون الوجوب في
الاصل على العبد وفائدة الخلاف تظهر في الاتباع بعد العتق فعنده يواخذ بتحمل
الارش بعد العتق وعندنا لا يواخذ له ان الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني
والشرع اوجب على العاقلة حالة عنه مواساة لعذر الخطا ولا عاقلة للعبد
لان التعقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقي الضمان عليه فيباع فيه
ويستوفي ما بقي منه بعد العتق ولنا ان المتلف ههنا غير مال وكل ما هو كذلك
فالاصل في وجوب الضمان على المتلف والشرع اوجب الضمان صيانة للدماء عن الهدر
فيكون صلة في جانب المتلف كانه هبة ابتداء ولهذا لا تصح الكفالة بالدية ولا يجب الزكوة
فيها في الحول بعد القبض واذا كان كذلك فاما ان يجب على العاقلة او على العبد او على المولى
لا سبيل الى الاول لعدم العاقلة بالاجماع ولا الى الثاني لان العبد اضعف ذمته
لا يتحمل الصلات ولهذا لا يجب عليه نفقة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا فتعين ان يكون
على المولى لكونه اقرب الناس اليه ولهذا لا يملك اكسابه والغرم باذاء الغنم والا لزم انتفاء

الضمان

الضمان في العرض وهذا جوابه هذا خلف والجواب عما استدل به ان قوله الاصل في ضمان الجناية
وجوبه على الجاني لا يخلو اما ان يريد به مطلقا او بشرط حريته وكونه عمدا والثاني مسلم
وليس مما نحن فيه والاول ممنوع ولئن سلم فالمانع متحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة
من تتمة قوله ضمان ما ليس بمال والضمير راجع الى الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس
بمال صلة كما قررنا وقيل هو راجع الى ما وليس بشيء لانه يكون معناه لكن ما ليس بمال صلة
وهو ليس بصحيح وقوله الا ان يشاء المولى الفداء يتصل بقوله يصير جزاء اي يصير جزاء
في جميع الاحوال الا في حال مشيئة المولى الفداء فان الواجب حينئذ يصير عائدا الى
الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطاء عند ابي حنيفة رحمه الله والنقل الى الدفع
بعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب
على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة وحاصله ان المولى اذا اختار الفداء
كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده ولا سبيل لغيره عليه عنده وعندهما الواجب
الدية والا دفع العبد الى ولي الجناية الا ان يرضى بتبعه في الدية فليس له ان يرجع على
العبد لهما ان الاصل ان يكون الجاني مصروفا الى الجناية كما في العمد وانما صير الى الارش
في الخطا اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء انتقالا من الاصل
الى العارض فكان بمعنى الحوالة فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في الحوالة
ولابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في الخطا الارش لانه ثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطا الاية وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فاذا
ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالعكس وقيل هذه
المسئلة مبنية على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا كان هذا الاختيار
من المولى تحويلا للحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا فالمال
في ذمة المفلس كان تاويا فيكون هذا ابطالا لحقهم وهذا اي الرق بجميع احكامه كما بينا
اصل لا يحصى فروعه منها ان القنة والمدبرة والمكاتبة وام الولد اذا اعتقن فلهن
الخيار سواء كان ازواجهن عبيدا او احرارا عندنا لان العلة ازدياد الملك على الطلاق
وان العبد يصلح وصيا لمولاه اذا كانت الورثة صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله لان
الوصاية ليست بولاية مطلقة بل وكالة من وجه والرق ينافي الارث لعدم الملك فيه
كونه قال رحمه الله واما المرض فانه لا ينافي اهلية الحكم ولا اهلية العبارة تو
ولكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت
علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله ولما كان عجزا شرعت العبادات
عليه بقدر الممكنة ولما كان من اسباب تعلق الحقوق كان من اسباب الحجر بقدر ما يقع به
صيانة الحق حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث وانما يثبت به الحجر اذا اتصل
بالموت مستندا الى اوله فيقبل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب
للحال ثم التدارك بالنقض ان احتيج اليه مثل الهبة وبيع المحاباة وكل تصرف لا يحتمل النقض
جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم او الوارث وكان القياس ان لا يملك
المريض الايصاء لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استحسانا على الورثة
بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في العقل وانه ثلث
التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل الانسان صورا لا وجود لها في الخارج وهذا

فاسدًا لا نحتمل في حال صحتنا صورًا لا وجود لها في الخارج والاولى ان يقال ان تصور الشيء
على خلاف ما عليه لا لأنه في الذهن قبله وخلل في الاكتساب والنقصان مثل ان يضعف
بضرم مثلا او البطلان مثل العمى والحق انه بديهي التصور وهذه تعريفات لفظية وانه
لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله او حقوق العباد
ولا ينافي اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما تعلق بعبارته
من العقود وغيرها لكنه لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز اما ان الموت عجز خالص فظاهر واما ان المرض سببه فلان الموت يحصل بترادف
الالام الحاصلة بالمرض ولما كان الموت علة لخلافة الوارث والغريم في ماله كان المرض
من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله اما انه علة للخلافة فلان قابلية المالكية
فاتت به والوارث اقرب الناس اليه والمال محل قضاء الدين فبعد خراب الذمة يصير
مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فيه واذا ثبت انه عجز وانه من اسباب تعلق الحقوق شرع
العبادات عليه بقدر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فاجزت صلوته قاعدا
او قاعدا او مومئا وكان من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة حق الوارث والغريم وهو
مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان
الدين مستغرقا وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين او ثلثي ما بقي بعد
الدين او على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب
والنكاح بمهر المثل ونحوها لا يوثر المرض فيه والحجر بالمرض انما يثبت اذا اتصل بالموت
مستندا الى اول المرض • اما اشتراط الاتصال فلان علة الحجر مرض يكون من اسباب الموت
وهو المرض المميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر واما الاستناد
فلانه اذا اتصل بالموت اتصف بالامانة من اوله لان كل جزء من اجزائه مضعف موجب
لالم بعده فاضيف الحكم الى الجميع فقيل كل تصرف واقع منه يحتمل الفسخ مثل الهبة وبيع
المحاباة وجب القول بصحته للحال فان احتيج الى النقض لتعلق حق الوارث او الغريم
به يتدارك به وكل تصرف لا يحتمل النقض كالاعتاق مثلا فلا يخلو اما ان يتعلق به حق
اولا فان لم يتعلق ينفذ في الحال كما اذا وقع الاعتاق في المال وما بالدين وهو يخرج من
الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم بان كان العبد للعتق مستغرقا بالدين او
على حق وارث بان كان قيمته زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت يعني كالمدبر
قبل الموت لا حكم المدبر حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه وكان القياس ان
لا يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب
الحجر والايصاء تبرع فلا يصح في علة فيحتاج عند حلول اجله الى استدراكه وجعل بمقدار
الثلث شرع ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر
اعماركم الحديث وبقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد ... الثلث والثلث
كثير وانعقد الاجماع على ذلك وكان الاكتفاء بالثلث استحسانا اي استثناء له على
الورثة بالتعليل يعني الثلث ليعلم بذلك ان الحجر بتهمة ايثار الاجنبي على الوارث لصيقة
كانت اصلا في الايصاء فقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استحسانا تعليل
لتقدير الثلث ويجوز ان يكون بدلا من نظرا والله اعلم قال رحمه الله ولما تولى
الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة
حتى لا يصح البيع منه اصلا عند ابي حنيفة وبطلت اقاريره لهم للتهمة لان شبهة الحرام

حرام فلم يصح اقراره باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه في صحته وتفويت الجودة في حق
الورثة العدول عن خلاف الجنس الى الجنس كما تفوت في حق الصغار هذا جواب سؤال
تقريره ان يقال انما جوز الشرع الايصاء من الثلث رخصة نظرا له على ان الثلث لا يتعلق به
حق احد فينبغي ان يجوز الوصية للورثة من الثلث كالاجنبي لانه متصرف في حقه وتقرير
الجواب ان الوصية كانت مفوضة في ابتداء الاسلام الى الموصي بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين
وقد كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فتولى الشرع الايصاء للورثة
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ونسخ النبي عليه السلام بقوله ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وابطل اي النبي ايصاء المريض لهم بتوليته بنفسه
لعجز العبد عن التدبير في مقدار ما يوصي به لجهله بالنفع قال الله تعالى لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما اشار اليه بقوله غير مضار وصية من
الله وهذا النسخ تحويل كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ولما تولى الشرع الايصاء
وابطل ايصاءه بطل ايصاء المريض لهم صورة ومعنى وحقيقة وشبهة اي حقيقة الوصية
وشبهتها سواء لان الشرع لما حجره عن ايصال النفع اليهم صار ذلك حراما فاما كانت
الصورة والشبهة كالحقيقة لان الموضع موضع الحرمة والشبهة فيه كالحقيقة احتياطا
مثال الصورة ما اذا باع لوارثه شيئا من التركة فانه لا يصح عند ابي حنيفة رحمه الله
سواء كان بمثل القيمة او لا وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق الوارث
وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة رحمه الله انه اثر البعض بعين
من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى له بشيء
اذ حق الورثة متعلق بالعين كما يتعلق بالمالية حتى لو اراد بعض الورثة ان يجعل لنفسه
... الاخر لا يملك فلو قصد ايثار البعض ببعض المالية لا يجوز فكذا اذا قصد
ايثاره بالعين فكذلك يمنع بيعه منه بمثل القيمة وبالنثر بخلاف الاجنبي فانه ليس بممنوع
عن التصرف معه فعلم ان البيع من الوارث ايصاء صورة من حيث انه ايثار له بصورة العين
وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداده العوض منه ومثال الايصاء معنى الاقرار فانه لو
اقر لوارثه بشيء من العين او الدين لا يصح عندنا • وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر
بالمرض يثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع اصلا مع الوارث ولا
حجر عليه في السعي في خلاص ذمته فيصح اقراره كما في الصحة ولهذا لو اقر بالوارث صح مع
ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان في اقراره للبعض
تهمة الكذب فان من الجائز ان يكون غرضه من الاقرار ايصال مقدار من المال اليه
ايثارا له على غيره فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان
شبهة الحرام حرام ولذا اذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دين لزم الوارث في صحته
لانه ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانه لم يسلم له بغير عوض ولذا لو كان الدين
على اجنبي والوارث كفيل عنه بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة ذمة الوارث
عن الدين والكفالة وقوله وان لزمه في الصحة رد لما روي عن ابي يوسف
رحمه الله انه لو اقر باستيفاء دين كان على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما
عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره بالاستيفاء ولا يتغير ذلك الاستحقاق
بمرضه كما لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرمائه

الصحة وقلنا اقراره بالاستيفا في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب
للمديون على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بدينه فكان
هذا الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفا من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرما
الصحة وحق الغرما عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاوه منه فلم
يصادف اقراره بالاستيفا محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين
جميعا لان الوارث خلافه فكان اقراره بالاستيفا يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا ولم يذكر الشيخ مثال الحقيقة لظهوره ومثل الشبهة بقوله وبعوضت
الجودة يعني اذا باع من الوارث الحنطة الجيدة او الفضة الجيدة بالردية لا يجوز اذ فيه
شبهة الوصية بالجودة فان عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال
النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند المقابلة بالجنس فيفوت في حقه دفعا للضرر
عن الورثة لتعلق حقهم بالاصل والوصف جميعا كما تفوت في حق الصغار دفعا للضرر
عنهم حتى لو باع الاب او الوصي مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة حتى لم
يجز بيع الجيد بالردي اصلا **قال** رحمه الله ويحجر المريض عن الصلة الا من الثلث
لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى كان من الثلث وكذلك
اذا اوصى بذلك عندنا • لما فرغ من ذكر الوصية بعد ان قرر ان تصرف الميت الذي
يكون صلة كالهبة والمحاباة والصدقة وبين انه يحجر عن ذلك الا من الثلث لما قلنا
من تعلق حق الغرما والورثة بماله فان قيل قد علم من ذلك من قوله ثم التدارك بالبعض
ان احتيج اليه • اجيب بان ذلك لم يدل على محل الطرف وههنا قد بين ان محل تصرف
الصلة هو الثلث ثم بعد ذلك ان احتيج الى نقضه لحق غيره تعلق بذلك كما بين والاظهر صحيح
ويجوز مع ذلك ان يكون ذكره تمهيدا لما يبنى عليه من الفروع بقوله ولذلك قلنا اي ولما قلنا
اي ولما قلنا انه يحجر عن الصلة فيما وراء الثلث اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا
سوا وجب ابتدا كالزكوة وصدقة الفطر او صار ماليا بسبب العجز كالفدية في الصلوة
والصوم والحج والانفاق كان ذلك من التبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا وان لم
يوص سقط في احكام الدنيا ويواخذ به في الاخرة وقال الشافعي رحمه الله ان اداه كان
معتبرا من جميع المال وان لم يوده يؤدى من ذمته مقدم على الميراث والوصية كديون
العباد اوصى به او لم يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية حيث شبه فيه دين الله
بديون العباد وديون العباد تقضى من جميع التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به
ويجري النيابة في ايفائه فيستوفى من تركته كدين العباد لان المال خلف عن الذمة في
حقوق تقضى بالمال والوارث نايب عنه ولهذا يقوم مقامه بعد الايصا في الادا فكذا
قبله • والجواب ان التركة بموته صارت ملكا لورثته ولم يجب على الوارث شي لم يوجد
ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا لكن ثبت ذلك بالنص
على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين واجماع العلما على تقديم الدين
فلا يجوز اعتبار حقوق الله بها ولا الحاقها بها لانها ليست في معناها فان الواجب
في حق الله فعل الادا لا نفس المال وفي حق العباد نفس المال الحاصل اليه فلا يصح في حق الله اقامة
المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نايبا في الادا لان الواجب عبادة ولا
بد من فعل يجب عليه حقيقة او تقديرا وخلافة الوارث تثبت جبرا بلا اختيار من المورث
ومثله لا يتادى العبادة واستيفا الواجب لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم يكن •

ايجابه على التركة لا يوخذ منها الا ان يوصي فيكون نظير الوصية لسائر التبرعات فينفذ من
الثلث ويجوز ان يكون محل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث
في التركة ثابت بالكتاب وجعل دين الله كدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد بخبر
الواحد وذلك لا يعارض الكتاب ولان اقتضى ما في الحديث جعل دين الله احق فيمكن ان
يكون معناه احق بالقضا وان يكون احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز
قبول النوافل من غير وجوب هناك فيجوز الحمل عليه فسقط الاستدلال بالحديث
قال رحمه الله ولما تعلق حق الغرما والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم
ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان
حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فالملك بعد هذا الاصل اولم ينفذ ذلك
وهذا اصل لا يحصى فروعه • قيل هذا اشارة الى الجواب عما قيل ان حق المرتهن تعلق
بالمرهون كتعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق
الراهن لبقا ملكه فينبغي ان لا يمنع حق الغريم والوارث ايضا عن الاعتاق لبقا ملكه
فقال لما تعلق حق الغرما والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم كان
صار اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان
المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وباكثر كما يملك من الاجنبي بمثل القيمة وقد يعقد
ذلك بحمل في سوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغريم متعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث
ولكن نص في المبسوط ان حق الغرما متعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال وذكر في الذخيرة
ان الحر المحجور بسبب الدين لو باع ماله من احد الغرما بمثل القيمة يجوز كما لو باعه من
اجنبي ولكن لو قاص الثمن لا يجوز الا برضى المقاصة ايثار البعض بالقضا وانه ممنوع
عنه كالمريض وهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان
حق الغرما يتعلق بالمعنى لا بالصورة فوجه التوفيق بينهما اما الحمل على اختلاف الروايتين
واما بان يحمل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة حتى يكون معنى الكلام تعلق حق الورثة بالمال
في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع من الوارث لا بمثل القيمة ولا باكثر وتعلق حقهم
بالمال معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرما لا صورة فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة
كالاجنبي ولكن يبقى الكلام في تعلق حق الغرما في حق انفسهم وفي حق غيرهم ويخرج ذلك من قوله
ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة وغير الورثة يشمل الغريم والاجنبي فيكون معناه وتعلق
حق الغرما في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم بمثل القيمة
واذا كان المحل مشغولا لا يجوز ينفذ وقوع العتق عليه بخلاف اعتاق الراهن فان حق المرتهن
في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه مشغولا ولذلك نفذ هذا
اي اعتاق الراهن فلم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض لصار كالمدبر ولقايل ان يقول
قد دل ثم في الاعتاق ان ملك اليد هو الاصل في ملك الرقبة واسطة واذا كان شغل
الواسطة مانعا فشغل الاصل اولى بذلك • والجواب ان الاعتاق يقتضي محلا يرد
عليه وليس ذلك اليد وانما هو الرقبة وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل فهذا اي
المرض اصل لا يحصى فروعه **قال** رحمه الله واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
الاهلية بوجه لكن الطهارة للصلوة شرط وقد شرعت بصفة اليسر في فوت الشرط
فوت الادا وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في القضا فلذلك وضع عنهما وقد
جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضا

ولم يكن في قضائه حرج فلم يسقط اصله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها • الحيض
لغة هو الدم الخارج يقال حاضت الارنب اي خرج منها شي كالدم وشرعا دم ينفضه رحم
المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كالجراحة
وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفسا فانها
كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبقوله الصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين
فانه ليس بحيض شرعا والنفاس في الاصل مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفسا
وبالفتح اذا حاضت وكل واحد منهما من النفس بمعنى الدم وفي الشرع هو الدم الخارج عقيب
الولد فهذا تسميته للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد
فليس بذلك كذا في المغرب وانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الادا لانهما
لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
لكن الطهارة عنهما للصلوة شرط موافق للقياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس
وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر فانها وان وجبت بالقدرة الممكنة لكن في شرعها
يسر من حيث انها وجبت خمسا في اليوم والليلة لا خمسين كما في الامم الماضية ومن حيث
ان الحرج مدفوع فيها حتى لو لحق المصلي حرج في القيام اشتغل الى القعود ثم الى الايما ثم الى
الاستلقا والطهارة تفوت بهما وفي فوت الشرط فوت الادا فلا يجب الادا وفي وضع
الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في قضا الصلوات مع كونها مشروعة بصفة اليسر
فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام كان الواجب داخلا في حد التكرار وكذلك في النفاس عادة
فيتضاعف الواجبات فيهما ويلزم الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق بالحرج فلذلك
اي فللزوم الحرج ايضا نصا وهو ما روي انه عليه السلام قال الحائض تدع الصوم في ايام
اقرائها وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت للسائلة كنا نقضي الصوم ولا نقضي
الصلوة لكنه على خلاف القياس لان الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز
ان يتادى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الادا فلا يجوز الادا لفوات الشرط لكنه
لا يتعدى الى القضا وايضا لم يكن في قضا الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور
ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي وجوبه وان
سقط اداوه كمن اغمي عليه يوما وليلة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
اذا استوعب الشهر • اجيب بان حكمه ماخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطا فلم
يسقط النفاس ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحصى عددها والله اعلم قال رحمه
الله واما الموت فانه عجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه التكليف حتى وضعت العبادات
كلها عنه والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فانواع اربعة
قسم منها ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع له لحاجته
ومنها ما لا يصلح لقضا حاجته هذه احكام الدنيا فاما القسم الاول فقد وضع عنه
لفوات غرضه وهو الادا عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه وكذلك سائر القرب
وانما يبقى عليه الماثم • اخر الموت عن جميع العوارض السماوية لانه اخر احوال الدنيا وهو
عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحيوة لقوله خلق الموت والحيوة وعند المعتزلة هو
زوال الحيوة فهو امر عدمي وتفسير صاحب الهداية بزوال الحيوة تفسير بلازمه كذا نقل
عن العلامة شمس الائمة الكردري وهو عجز كله ليس فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر
والجنون فان العجز تحقق لكن فيه نوع قدرة وانه مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه

التكليف

التكليف واحترز به عن الاقسام الاخر على ما ياتي ذكرها الا ان التكليف لعدم القدرة والموت
عجز كله فسقط التكليف به في الدنيا ضرورة حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام على نوعين
احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام الدنيا فاربعة انواع الاول ما هو من باب التكليف
والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره • والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يصلح لقضا
حاجته على ذلك بالاستقرا وقيل في وجه الحصر ان الحكم المتعلق بالميت لا يخلو اما ان يكون من
باب التكليف او لا فان كان فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون فيه حاجة
لاحد او لا فان كان فلا يخلو من ان يكون حاجة للميت او لغيره • فان كان الاول فهو النوع الثالث
وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الحاجة متعلقة بالعين لا مرتبطا بها كتعلق حق المودع
بالعين فهو النوع الثاني وان كان لا بل باطن كتعلق حق الوارث بمال المورث في
القصاص فهو النوع الرابع وفساده ظاهر فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوات غرضه
وهو الادا عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداوها
من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بنا على ان المقصود عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير
بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود في حقوق الله هو الفعل
لا المال وكذلك سائر القرب تسقط في حكم الدنيا وانما يبقى عليه الماثم وهو حكم الاخرة
والميت كالاحيا في حكم الاخرة على ما سيجي • واعلم ان الشيخ رحمه الله اطلق الغرض ههنا
على الادا عن اختيار والشيخ ذلك مذهب اهل السنة كر الشارحين من اول كلامه بان
ذلك غرض بالنسبة الى المكلف واما بالنسبة الى الشارع فالغرض تحقق الابتلا ليظهر
ما علم على ما علم مع بقا اختيار فيكون مبتلى بين الفعل والترك بالاختيار ومنهم من قال
وقع هذا على مذهب المعتزلة لان فائدة الوجوب عندهم الادا وعندنا تحقق الابتلا
والمصنف اتبع اصحابنا العراقيين واكثرهم مائلون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب
الشيخ قيل وهذا ضعيف والوجه هو الاول ولم يظهر في ضعفه سوى كونه موافقا
لاهل الاعتزال ولا استبعاد في ذلك لجواز ان يكون الشيخ قد اختار ذلك على تقدير
ان يكون الغرض مفسرا بالاجلية صدور المعلول عن العلة لان اعتبار ذلك بالنسبة الى
المكلف على هذا التقسيم غير موجه اما اذا كان مفسرا بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم
التكليف ليس الا الادا او القضا كما تبين في باب الاهلية ان من كان اهلا للحكم كان اهلا
للوجوب ومن لا فلا والله اعلم قال رحمه الله واما القسم الثاني فانه ان كان حقا
متعلقا بالعين يبقى ببقائها لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى
يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف
بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا فقيل انه لا يحتمل الدين
ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين
ساقط لان ثبوته بالمطالبة والكفالة التزام المطالبة وقد عدمت بخلاف العبد المحجور
يقر بالدين فيكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه كاملة وانما ضمت المالكية اليها في
حق المولى • وقال ابو يوسف رحمه الله يصح لان الدين مطالب به لكنا عجزنا عنها
والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك العدم لمعنى في محل الدين لا لعجز بالمعنى هو
فينا ولهذا لو ثبته الديون يقضا الى سبب صح في حقوقه ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او
كفيلا وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث • القسم الثاني وهو
ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون متعلقا بعين او دينا فان كان الاول كالمرهون

والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة فانه يبقى بقاء ذلك العين على تاويل المعين او المذكور
ولان الفائت بموته اهله وفعله غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل
تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حقه في العين بعد موت من كان العين في يده لحصول المقصود وان
كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع عليه بطريق الصلة اولا فان كان الثاني كالديون
لا يبقى بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او هو عايد الى المضاف
مال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم ذمة الى الذمة في المطالبة لان
ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا يحتمل الدين بنفسها الا ان ذمة
زواله غالبا بالاعتاق لكونه مندوبا اليه والموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل بطريق
الكرامة فيقبل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها بالطريق الاولى ولهذا قيل ان الكفالة
عن الميت المفلس اذا لم يبق كفيلا لا تصح لان الذمة لما خربت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها كان
صار الدين كالساقط في حق احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الاخرة ولهذا ذكره
على وجه التشبيه فاما خراب الذمة فقد ذكرناه انفا واما صيرورة الدين كالساقط
بخراب الذمة فلان ثبوته بالمطالبة والمطالبة قد عدمت فثبوته قد عدم اما الاول
فلانه لا يعرف وجوده الا بالمطالبة ولهذا قيل في تفسيره وصف في الذمة يظهر
اثره في توجه المطالبة • واما الثانية فلانه من الميت سفه وعبث ومن غيره غير مشروع
واذا عدمت المطالبة عدمت الكفالة لان الكفالة لا لالتزام المطالبة لا لالتزام الدين
ولهذا بقي الدين على الاصيل بعد الكفالة واستحال حلول الوصف الواحد في محلين وان نوقض
بان العبد المحجور اذا اقر بالدين فتكفل عنه رجل صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين
بنفسها • اجاب الشيخ بان ذمة العبد في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون
محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يجيزه المولى فيطالب في الحال او يعتقه فيطالب
بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال او في ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه
فيصح التزامها بالكفالة واذا صحت فيوخذ الكفيل في الحال وان كان الاصيل غير مطالب
به كما لان تاخرها عن الاصيل مع توجهها لعذر يعدم في حق الكفيل فصار كمن كفل بمفلس حي
فانه يوخذ به في الحال • فان قيل اذا كانت ذمته كاملة في حقه وجب ان لا ينضم اليها مالية
الرقبة كما في الحر • اجاب الشيخ بان ضم المالية اليها لا لاجل احتمال الدين بل هو في حق المولى
ليمكن استيفاء الدين من المالية لانه حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان ذمته غير
كاملة في حقه ولو ان الدليل دل على عدم جواز الكفالة عن الميت المفلس في صورة ان يقال
الكفالة ضم ذمة الى ذمة ولم يبق للميت ذمة تنضم اليها ذمة فلا تصح الكفالة لسقط السؤال
من الاصل وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة رحمه الله • وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت المفلس وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين يطالب به
والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فيصح ضم ذمة اليها اما ان المطالبة دليل الثبوت فقد بيناه
من قبل واما ان الدين يطالب به فلانه وجب عليه لحد موته ولهذا لو خلف كفيلا صحت
الكفالة ولو لم يكن الدين فيه لما صحت لان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب
به في الاخرة بالاجماع والموت لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الاستيفاء وهو فوق المطا
لانه هو المطلوب على انه باق في حق المطالبة ايضا الا انه تعذرت لافلاس الميت وعدم
على الاداء العجز عنه لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المفلس وكما لو كان الدين موجلا ويويد
ذلك ما روي عن النبي عليه السلام انه اتي بجنازة انصاري فقال لاصحابه هل على صاحبكم

دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله
عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلى عليه والجواب عنه انا لا نسلم
انه يطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل وهو خراب الذمة
لا للعجز المعني فيما قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الاخرة •
والثاني مسلم وليس كلامنا فيه والاول عين النزاع وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكمال ذمته
واحتمالها الدين فيبقى مستحق المطالبة فان مطالبة المفلس عنده مستحقة خصوصا عند ابي
حنيفة رحمه الله فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين الموجل فالمطالبة فيه متحققة على
سبيل التاجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث صحيح اذ ليس فيه انه كان
معاينا ولم يستلزم فيه ما يدل على ان ذلك كانت كفالة صحيحة فيحتمل انه على وجه يصح
فيها الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء عليه بل احتمل الاقرار
واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح عند الاكثر ولا يصح للمجهول بالخلاف
وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلي على من لم يتبين وجه القضاء وقد يتبين بالعدة بناء على ظاهر
الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام ولهذا اي ولان سقوط الدين عنه لضرورة
ضعف الذمة لزمته الديون لزوما مضافا الى سبب صح في حال حيوته بان حفر بيرا
في الطريق فتلف فيها شي بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله
مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حيوته امكن اسناد
الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان
لعدم الضرورة المانعة عنه هذا بيان ما في بعض الشروح في المنار بقوله ولهذا وفيه
نظر لبعده عن التقريب فان الشيخ في بيان تاليه بصدد منعه ان يكون العدم للعجز فالا
فيه ان يقال ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا للعجز المعنى فيما لزمته الديون
المذكورة ومطالبتها اذا ترك الميت مالا لصلاحية المحل في وقت السبب ولو كان عدم المطا
لما طالبنا الديون المذكورة للعجز بموته فدل على ان توجه المطالبة وعدمها انما هو
باعتبار قابلية المحل فان لم يكن المحل صالحا وقت السبب فلا مطالبة اصلا وان كان
صالحا فاما ان ترك ما يوكد ذمته كالمال والتكفيل او لا فان لم يترك صار كان الدين ساقطا
وان ترك صار خلفا عنه فيطالب به فيصح الضمان عنه وهذا هو المعقول واما قد ذكرنا ان
الموت عجز كله وذلك انما يكون في محل حله واما ان يورث في محل اخر عجزا لا يقدر به على المطالبة
فباطل لوجود المنافي وهو حيوة للطالب وخلوه عما يضعف شيئا في ذاته ولهذا اي ولان
العدم لمعنى في محل الدين لا للعجز صح الضمان اذا خلف مالا او كفيلا فانه يصير حينئذ كان
الذمة قائمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا خلف مالا فلانه محل الاستيفاء فيجوز ان
يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون خلفا عن الذمة واما اذا خلف كفيلا فلبقاء المطا
عن الكفيل فيجوز ضم ذمة الى ذمته في المطالبة • فان قيل قد صح الكفالة عن المديون المفلس
اذا قتل عمدا وليس هنا الا كفيل ولا مال لان الواجب هو القصاص وهو ليس بمال
اجيب بان القصاص وان لم يكن مالا لكن لعرضية ان يصير مالا بالعفو البعض او بمكان الشبهة
فلتوهم توجه المطالبة بجعل الدين باقيا لتوهم ترك المال فيصح الكفالة وان كان الاول
اي الذي شرع عليه بطريق الصلة لنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها بطل اي
سقط بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى
الا ان يوصي به فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ونفع الوصية راجع اليه

يجب تصحيحها نظرا له والله اعلم قال رحمه الله واما الذي يشرع له فبا على حاجته لان
مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له
ما تنقضي به الحاجة ولذلك تبقى التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم
جهازه ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه كلها واقعة او معوضة ولذلك تبقى الولاء بعد
موت المولى ولذلك تبقى بعد موت المكاتب عن وفاء لان الكتابة مالك بحكم عقد الكتابة
وهي مشروعة لحاجة المكاتب وهي اقوى الحوائج الا يرى انه ندب فيه حط بعض البدل فاذا
جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا اولى
واما المملوكية فهي تابعة في الباب • القسم الثالث وهو الذي يشرع ويبقى المالكية فبا على حاجته
لان مرافق البشر اي ما ينتفعون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي
الحاجة فلا ينافي مرافق البشر • اما الاول فلما بينه الشيخ لان العبودية لازمة للبشر لكونهم
محدثين ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم وهي مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار
واما الثانية فلان الحاجة نشات عن العجز ولا عجز فوق الموت فبقي له ما تنقضي به حاجته •
ولذلك تبقى التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك اي ولبقاء التركة على
ملكه لحاجته قدم جهازه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين الا يرى
ان لباسه في حياته مقدم على ديونه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وهذا اذا لم
يتعلق حق الغرماء بالعين اما اذا تعلق كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد
الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا
ولذلك اي ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها واقعة كانت اي منفذة بان اوصى بنفسه او
تبرع او اعتق او دبر او ما اشبه ذلك في مرضه او معوضة الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او
يبنوا مسجدا او رباطا او خانا من الثلث ولذلك اي ولبقاء ما تنقضي به الحاجة على حكم ملكه
بقيت الكتابة على ملك المولى بالاجماع لان صحتها باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له
البدل مع ذلك بقاء بقائه في فوات ملكه وحاجته الى الاجر باقية بعد موته ليحصل له الولاء
ويتخلص عن العذاب • قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه
عضوا من النار ولذلك اي وللاحتياج الى بقاء الكتابة تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء عندنا حتى يؤدي كتابته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته وهو مذهب علي وابن مسعود
رضي الله عنهما • وقال الشافعي رحمه الله تنفسخ الكتابة ويكون المال كله للمولى وهو مذهب
زيد بن ثابت رضي الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت ليعتق المكاتب باداء البدل والميت ليس بمحل
للعتق ابتداء ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز اسناد العتق الى حياته
لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وهو الاداء بخلاف ما بعد موت المولى لان محل العقد باق قابل
للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وقد صح ولزم لموته لا يبطله
لان حال نفوذ التصرف اهلية القائل عند شرط كما لو علق الطلاق بشرط ثم جن او اغمي عليه
عند وجود الشرط فانه يقع الطلاق ولنا ان الكتابة مالك بحكم عقد الكتابة والكتابة شرعت
لحاجة المكاتب فيبقى بعد وفاته • اما الاول فلان المكاتب ملك به يدا وتصرفا من حيث الاكتساب
وملك بها مكاسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم • واما الثانية فلان مالكية المولى
للبدل كما كانت ثابتة بهذا العقد لحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء فكذلك مالكية
المكاتب ثابتة بحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل
الاستحقاق واللزوم فان المولى يملك به عبده ملك اليد والتصرف ويملك في مقابلته

مال الكتابة من حيث المطالبة فكان لكل واحد حق قبل صاحبه بهذا العقد فكما انه يبقى بعد موت المولى
يبقى بعد موت المكاتب بل اولى لان حاجته الى الحرية اقوى الحوائج فانها راس مال الحي في الدنيا
اذ الرقيق ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت حكما الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل
عندنا وعند الشافعي يجب حط ربع البدل • قال الله تعالى وآتوهم من مال الله الذي
اتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق فاذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته
ليصير به معتقا فلان يبقى هذه المالكية لان يصير معتقا وهو اقوى الحوائج اولى • فان قيل
بقاء المالكية يستلزم بقاء المملوكية واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
مالكيته اذا بقيت كان مكاتبا والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما انتفاء اللازم فلان
ابقاء المالكية لمعنى الكرامة وشرعه صاحب الشرع بالعتق ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها
تنبئ عن الذل واذا لم يبق المملوكية والمالكية لا يتصور ان يكون مكاتبا فقد انفسخت
الكتابة • اجاب الشيخ بان المملوكية تابعة في الباب فيكون معناه ان بقاء المملوكية يكون تابعا
لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه فانا احتجنا الى بقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بابقاء
المملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية وان كانت غير مقصودة
والشروط اتباع فيبقيها تبعا حفظا لهذا العقد المندوب اليه ولهذا لو مات لا عن
وفاء او عن مال لا يفي ببدل الكتابة لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته
ولقائل ان يقول بقاء المملوكية تابع لبقاء المالكية مطلقا او نظرا الى جانب المكاتب
والاول ممنوع والثاني مسلم لكن يجوز ان يكون مقصودا بنفسها بالنظر الى المولى ليتمكن
من اخذ البدل ويكون المالكية تابعة على هذا التقدير وليس احد الاعتبارين ارجح من الاخر
فلا يتم الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان تمكن المولى من اخذ البدل ليس باعتبار بقاء المملوكية
بل في مقابلة ما ملكه من ملك اليد وحينئذ لا حاجة الى بقاء المملوكية ويجوز ان يكون معناه •
ان المملوكية تابعة للمالكية على معنى ان المكاتب ملك بها التصرف بالعقد وهو المحل في باب
العتق وملك الرقبة وسيلة اليه على ما مر فاذا ادى البدل حكم بحريته ولا حرية الا بان ملك
رقبة نفسه فاحتيج الى ابقاء المملوكية لصحة القول بحريته ومن مشايخنا من قال يبقى المملوكية
قصدا لا تبعا لانه لما جاز بقاء مالكية المولى بعد الموت ليصير معتقا جاز ان يبقى المكاتب مملوكا
ليصير حرا اذ المملوكية تنبئ عن الضعف وهو اليق بحال الميت من المالكية والدليل عليه •
ان المملوكية ليست من حاجة الميت وانما هي لضرورة
ان كتبه على مولاه • والجواب ان المملوكية لا تبقى • ومنهم من قال بانتفاء المملوكية وجعل
اتصافه بالحرية وتبعد ذلك بانها تبقى تبعا لان البدل كان في ذمته والدين يتحول منها الى التركة
حال اسناد حريته الى حال حياته لان البدل كان في ذمته وفراغ ذمته يوجب حريته الا انه لا يحكم بحريته
الا بعد ولهذا احل الاجل فاذا تحول فرغت ذمته وحكم بحريته في اخر جزء من حياته • والجواب ان
ما لم يصل البدل الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حياته والدليل يدل
هذا الدليل غير مطابق للمدعى فان المدعى ان الحرية تستند الى حال حياته والدليل يدل
على ان الحرية تستند الى ما بعد الموت وانما يجوز ان يستدل به على انتفاء المالكية ايضا
فيكون الكتابة منفسخة وذلك تسليم للخصم وظهر ان الحق ما اختاره الشيخ وعليه نقض
من وجهين احدهما ان المكاتب لو قتل خطا وقد ترك وفاء فضل القاتل قيمته لا ديته ولو
مات حرا لضمن ديته • والثاني انه لو اوصى لرجل او اوصى الى رجل لا يجوز وصيته وايصاؤه
ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يحد ولو حكم بحريته لجاز الوصية والايصاء وحد القاذف
كما في سائر الاحرار • والجواب عن الاول ان الضمان يضاف الى الجرح وهو عبد في تلك

الحالة • وعن الثاني ان جعله حرا في اخر جزء من حيوته لضرورة العتق ولا يظهر في حق غيره من جواز الوصية
والايصاء والاحصان قال رحمه الله ولهذا اوجب المواريث بطريق الخلافة
عن الميت نظرا له من وجه حتى صرفت الى من يتصل به نسبا او سببا ودينا او دينا بلا نسب ولا
سبب ولهذا صار المتعلق بالموت يخالف سائر وجوه التعليق لان الموت من اسباب الخلافة
فيصير التعليق به وهو كائن يعتبر ايجاب حق للحال بطريق الخلافة عنه الا يرى ان الخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت للوارث يثبت به حق ليصير المريض به محجورا فكذلك
اذا ثبت بالنص وصار المال من تركته فيسقط من بعد وفاته قال كان الحق لازما باصله
مثل حق العتق بالتدبير يمنع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه وللزوم في سببه وهو
معنى التعليق ولذلك يبطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحقت سبب العتق
لما قلنا وسقوط التقوم عند ابي حنيفة رحمه الله لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب لان
الامة في الاصل تحرز لماليتها والمتعة منها تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة
محرزة للمتعة والمالية تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب التقوم
وهو عزة المالية وانتسخت لعزة المتعة فيتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون
الثاني • اي ولانه يبقى ما يقضى به حاجة الميت بعد موته يثبت المواريث بطريق الخلافة
لان الخلافة حاجة الى من خلفه في امواله فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه
به كانتفاعه بنفسه نظرا له • فان قيل ثبوت المواريث للوارث اذا كان لبقاء حاجة الميت
نظرا له وتعلق حق الغريم بماله كذلك فما حكمة تقديم الدين على الميراث فالجواب
ان نفع الدين بماله راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحائل
فكان نظرا له اي نظر واما تعلق حق الوارث فانه لا ينتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة
غاية ما في الباب انه جعل اقرب الناس اليه انتفاعه كانتفاعه فكانت حاجته الى الاول
اقوى فقدم واقرب الناس اليه من يتصل به نسبا ودينا كاصحاب الفروض والعصبات
وذوي الارحام اذا كانوا مسلمين او سببا ودينا كمولى العتاقة ومولى الموالاة والزوج
والزوجة المسلمين او دينا بلا نسب ولا سبب كعامة المسلمين حيث يوضع في بيت المال
ولهذا قيل اي ولان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت يخالف سائر وجوه
التعليق سواء كان التعليق اسقاطا بقوله اذا مت فانت حر او تمليكا كالوصية وتعليق التمليك
بسائر الشروط غير صحيح وذلك لان الموت سبب الخلافة اي علتها وهو امر كائن لا محالة
والتعليق بالامر الكائن يعتبر ايجاب حق لمن وقع له الايجاب في الحال فيصير التعليق بالموت
ايجابا للحال بطريق الخلافة عنه اما ان الموت علة الخلافة فقد تقدم بيانه واما ان
التعليق بالامر الكائن ايجاب في الحال فلانتفاء الشك الذي هو لازم التعليق واستوضح
الشيخ ذلك بقوله الا يرى ان الخلافة اذا ثبت سببها يعني علق الله وهو مرض الموت
ثبت بذلك السبب حق للوارث به يصير المريض محجورا عن تصرف يبطل به ذلك الحق
فكذلك اذا ثبت يعني سبب الخلافة بالنص اي بعقد الميت كالتصريح بقوله اوصيت لفلان
كذا او قال لعبده انت حر بعد موتي والحاصل من هذا ان ايجاب العبد بالتعليق كايجاب
الله تعالى في تعلق الحق في الحال على سبيل التاجيل وهذا لان الايصاء اثبات عقد الخلافة
في ملك الموصي للموصى له مقدما على الوارث فلا يخلو اما ان يعتبر للحال سببا لاثبات
الخلافة كالنسب والولاء او يتعلق الايجاب بحال زوال الملك وهو حال الموت والثاني
باطل فتعين الاول فكان السبب منعقدا حال بقاء الملك والحق ثابت للحال على سبيل التاجيل

وليس الايصاء تصرفا في المال وانما المال من ثمراته فانه لو قال اوصيت بثلث مالي ولا مال
له صح حتى لو حصل له مال بعد الموت تنفذ في ثلثه فلو كان تصرفا فيه لكان قيامه شرطا
ولانه يثبت الملك للموصى له بموته بلا قبوله كما في المواريث ويمتنع بالدين كما يمتنع به الوارث
فعلم ان الايصاء اثبات الخلافة للحال واذا كان سببا للحال يثبت للموصى له حق في الحال كما يثبت
للوارث فيتطرق بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم كما في الوصية بالمال
كان له ولاية ابطاله لان سبب الخلافة وان كان ثابتا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير
لازم لانها خلافة تبرع الا يرى انه لو وهب وعجز الايجاب لم يلزم ما لم يسلم فهذا اولى فلم يلزم
سببها ايضا لان المقصود من السبب هو الحكم وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتد
يمنع الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه بسبب اصله وهو العتق فان
العتق لازم لا يحتمل النقض فالحق الثابت بناء على سببه كذلك كما في ام الولد وللزوم في سببه
اي سبب العتق فان التعليق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه بالموت
وهو كائن لا محالة وسبب للخلافة اولى باللزوم وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد
موتي اضافة لا تعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم عن زمان الايجاب
فلذلك اي فللزوم حق العتق من الوجهين يبطل بيع المدبر • قال شمس الائمة التدبير يتقوى من
وجهين • احدهما ان المتعلق بما لا يحتمل الابطال والثاني انه تعليق بما هو كائن لا محالة وهو
موجب للخلافة فلهذا لا يحتمل الابطال بالرجوع بسائر الشروط فانه ليس بكائن لا محالة
والتدبير المقيد ليس بتعليق بمعنى والتعليق بمجيء راس الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقبة
العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال وعلم من هذا ان كلا الامرين لا بد منهما وعبر الشيخ عن
التعليق بما هو احدهما بقوله للزومه في نفسه وعن الاخر بقوله وللزوم في سببه وتكرره ليدل
على التكثير الذي ذكرنا من التعليق بما هو كائن لا محالة وبما هو من اسباب الخلافة وصار
ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع واستحقاق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد
شيئين حق العتق بالاتفاق لما قلنا من تعلق العتق بالموت وسقوط التقوم حتى لا تضمن
بالغصب ولا باعتاق احد الشريكين عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هي متقومة لان الثابت
حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر يسعى للغرماء
والورثة وام الولد لا تسعى لانها مصروفة الى الحاجة الاصلية وهي مقدمة على حق الغرماء
والورثة كحاجته الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس من اصول الحوائج فيعتبر من الثلث
ولابي حنيفة رحمه الله ان التقوم بالاحراز للمالية والاحراز قد ذهب فالتقوم قد ذهب
اما الاول فلان ما لا يكون محرزا كالحطب والحشيش في الصحراء ليس بمتقوم واما الثانية
فلان احرازها للمتعة لا للمالية وبيان ذلك ما قال الشيخ ان الامة في الاصل تحرز لماليتها
والمتعة تابعة فيها ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الاختين والامة المجوسية ولم
يوجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة كالمنكوحة
والمالية فيها تابعة لانه لم يوجد الاحراز في الشرع للامرين مقصودا فصار الاحراز عدما في
حق المالية فلذلك ذهب التقوم وهو عزة المالية وانتسخت بعزة المتعة وقد ينفصل ملك
المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان ينفى المتعة ويذهب المالية فيتعدى الحكم
الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعليق
العتق بالموت الذي هو كائن لا محالة دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز
للمتعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في السعاية للغرماء والورثة لان صفة المالية قائم

تبوت في ام الولد لا تتعلق به حق الغرما او الورثة فلا تبقى لهم والمدبرة لما احرزت للمالية لا للمتعة تعو
في حقهم فيتعلق بها فلهذا وجب عليها السعاية قال رحمه الله ولهذا قلنا ان المراة
تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك تبقى ملكه الى انقضا العدة فيما هو
من حوايجه خاصة بعد الموت بخلاف المراة اذا ماتت لانها مملوكه وقد بطلت المملوكية فلا
يبقى حقها الان ذلك لا يحتج عليها الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت
مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع عن مؤكد الا يرى انه مؤكد بالمال والحرمة اي
ولان المالك تبقى بعد الموت بقدر ما تنقضي به حاجة الميت قلنا ان المراة تغسل زوجها
بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك وملكه فيما هو من حوايجه بعد الموت باق ويبقى ملكه الى
انقضا العدة وهذا لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال
بانقضا العدة ولو ارتفع النكاح بقدر ارتفع الى خلف وهو العدة فيقوم مقامه في بقا حل
المس والنظر للحاجة وقد قالت عايشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل
رسول الله الا النسا وهي تعني لو علمنا انه صلى الله عليه وسلم يغسل بعد الموت لما غسله الا النسا
وقد اوصى ابو بكر الى امراته اسما ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما لو ماتت
المراة فانه لا يغسلها زوجها • وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لانه صلى الله عليه وسلم
قال لعايشة لو مت لغسلتك وكفنتك وصليت عليك وعلي رضي الله عنه غسل فاطمة رضي الله
عنها ولان المالك جعل كالقايم في حقه لحاجته فكذا في حقها لذلك لان ملك الحل مشترك بينهما
وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلا يبقى لها لان ذلك حق عليها اما انها مملوكة
فظاهرة واما بطلان اهلية المملوكية فلانها شرعت في الادمي لقضا حاجة المالك على
خلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضا حوايجه من المملوك بعد الموت وحاجتها
ليست حاجة المالك فلم يشرع لحاجتها فلا يبقى بعد الموت والاعاد على موضوعه بالنقض فان
المملوكية شرعت حقا عليها ولو بقيت صارت حقا لها ثم استوضح الشيخ انقطاع النكاح في
جانبها بالكلية بقوله الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته
بالعدة واللازم باطل فالملزوم كذلك واما الملازمة فلان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد
الا يرى انه مؤكد بالشاهد والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال زواله
بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجبة عليه ولهذا احل التزوج
باختها واربع سواها بلا تراخ • والجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله
عنها غسلتك ان معناه قمت باسباب غسلك وعن غسل فاطمة رضي الله عنها ان ذلك غير
ثابت لما روي ان ام ايمن هي التي غسلتها ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعا به الخصوصية
حيث قال لابن مسعود رضي الله عنه حين انكر ذلك عليه اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قال رحمه الله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص
لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضا الحيوة وعند ذلك لا يجب له
الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليايه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاو
القصاص لورثته ابتدا والسبب انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت
المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث لما
قلنا ان الغرض به درك الثار وان يسلم حيوة الاوليا والعشاير وذلك يرجع اليهم العم
الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة الميت فهو القصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثار
والقصاص قد وجب عند انقضا الحيوة فالعقوبة المشروعة لدرك الثار وجبت عند انقضا

عند
الحيوة وقد علمت ان ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا قد يتوهم ان لا يجب القصاص لانه
يثبت عند خروجه من الاهلية فاذا ازال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اوليا الميت
من وجه فعلنا بالوجهين • اما الاول فلانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا ينتفعون ويتعززون
به وينتفعون بماله عند الحاجة وعلى هذا الوجه لوجب القصاص للورثة ابتدا لحصول التشفي
لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا ان يثبت ثم ينتقل اليهم حتى يجري فيه التوارث كما في ساير حقوقه
واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر من
انتفاع الورثة فكانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو المجروح
اما عفو الوارث قبل موت المجروح فعلى الوجه الاول استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه
يثبت بعد موته فعفوه قبل موته يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل واما عفو المجروح
فعلى الوجه الثاني كذلك والقياس ان لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لا له فلما
عفوه يكون اسقاطا حق الغير قبل وجوبه وكلاهما باطل ووجه الاستحسان ما ذكرنا من
الوجهين وقد ظهرت قوة اثره يكون العفو مندوبا اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان ولهذا
اي ولان القصاص يجب بعد الموت • قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتدا للورثة لما قلنا ان الغرض من القصاص
درك الثار اي الحقد وان يسلم حيوة الاوليا والعشاير بدفع شر القاتل وذلك يرجع
اليهم فيكون حقا لهم ابتدا على ثبوته لهم ابتدا قال رحمه الله لكن القصاص واحد لانه قد
جزا فعل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا
وملك الكبير استيفاه اذا كان ساير صغارا عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يملكه اذا كان
فيهم كبير غايب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا • قيل هذا جواب
عما يقال لو كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة حيوة الاوليا والعشاير وذلك
يرجع اليهم لما ملك البعض استيفاه بدون حضور الباقين وقيل لما اثبت الشيخ انه يثبت
للاوليا ابتدا بين انه يثبت لكل واحد منهم كملا لان القصاص واحد لانه لا يتجزى وما كان
كذلك ومستحقوه متعددون فشانه ان يثبت لكل واحد كملا او يبطل ولم يبطل بالاجماع فيتكامل
في حق كل واحد • اما الاولى فلانه لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض ولانه يثبت
بسبب لا يتجزى وهو القتل واما الثانية فكولاية الانكاح على ما عرف في موضعه واذا كان
كذلك وكل واحد منهم يملك بانفراده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا لكن في صورة
العفو يجب المال للباقين لان امتناع القصاص في حقه من جهته وفي حق الباقين من جهة
من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعضها قد حيي بالعفو
وصار في معنى الخطا فيجب المال لغير العافي لا للعافي واما الامتناع في مسئلة الاستيفا
من جانب من له القصاص لعدم تمكنه من الاستيفا بعد فوات المحل كما لا يقدر عليه بعد فواته
بالموت فلم يجب شي وملك الكبير استيفاه اذا كان ساير صغارا عند ابي حنيفة رحمه
الله لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير • وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله لا يملك بل يتوقف حتى يكبر الصغار لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفا
كالدية والعبد المشترك اذا اراد لا يملك احدهما الاستيفا وكما لو كان اذا كان بينهم كبير
غايب وهذا لان الواجب قصاص واحد يجب للمقتول ثم للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة
ولهذا يثبت بقدر سهامهم عندهم ويصير نصيب الباقين بعفو احدهم مالا على قدر سهامهم

والقصاص غير متجز وجوبا فاما في حق الاستيفا فيجوز ان يتجزى لانه حكم شرعي فيجوز ان يثبت للمستحق
في البعض شرعا ولهذا لم يسقط كل الحق بعفو احدهم فكان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيتوفقوا
وينزلوا منزلة الميت فاما اطلاق الاستيفا لكل واحد يستدعي اثبات الحق لكل واحد كاملا
وانه محال لانه تعديد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو
الارث • والجواب ان وجوبه للاستيفا لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب
فيما يرجع الى الاستيفا لا يتجزى لان الاستيفا لا يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوته
موجود في حق الكل لكل واحد لا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد وبهذا يندفع قولهم اذا ثبت
المتعدد لا ثبت المتعدد فيما يرجع الى المحل بل يضيف المتعدد الى كل واحد كانه المنفرد
به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل في المحل يضاف
الى فعل كل واحد اذا اصلح للاضافة اما احد المولين فلا ينفرد بالاستيفا لان السبب
لم يكمل في حقه لان حق الاستيفا يثبت بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحدهما في الامة
المشتركة ولاية التزويج بانفراده اما القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت
عند المزاحمة للتضايق لا لخلل في السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجري ههنا
لان المحل لا يقبله فاثبتناه كملا ولا يملك الكبير الحاضر القصاص اذا كان في الورثة كبير
غائب وان كان يثبت للحاضر جميع القصاص لان شبهة العفو في استيفائه موجود
لاحتمال عفو الغائب والحاضر لم يشعر به وعفو الغائب صحيح سوا علم بوجوده اولا •
وهذا المعنى لا يوجد عند صغر بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم
عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضها لا يمنع الاستيفا لان حق الكبير ثابت
فلا يبطل بشبهة موهومة الاعتراض • فان قيل السارق يقطع بخصومة المودع عند
غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه منه او اقر له وكذا بغيبة الشهود مع
توهم الرجوع • اجيب بان الشيخ اشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده
لكونه مندوبا شرعا يعني اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده لانه مندوب الى
العفو والانسان يرغب فيما يندب به الشرع اليه فاما الشاهد فغير مندوب الى
الرجوع والمالك غير مندوب الى الاقرار ولا مأمور فلا نعتبر اعتبار الموهوم في هذه
المسئلة فان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تاخير الاستيفا لا اسقاطه وههنا
يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم قال رحمه الله وكذلك قال
ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب يكلف
اعادة البينة اي ولان القصاص يجب للورثة ابتدا لا بطريق الارث • قال
ابو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر ان ادعى على رجل دم ابيه واخوه غائب واقام بينة
على القصاص يقتل في مجلس يصبرونه ثم اذا حضر الغائب كلف اقامة البينة
ولا يقضي له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف لان القصاص واجب بطريق
الارث عندهما واحد الورثة ينتصب خصما فيما يثبت له وعليه من الباقين الا يرى ان القتل
لو كان خطا لم يلزم الاعادة لاستيفا نصيبه من الدية • وله انه ثبت ان القصاص
واجب للوارث ابتدا لا ارثا فلا يكون بعضهم نائبا عن البعض في اثبات حقه بلا وكالة
كما لو اشتروا عبدا وجحد البائع واقام احدهم بينة فبينة الحاضر لا تثبت في حق الغائب فلا
بد من الاعادة ليتمكن من الاستيفا لان كل واحد في حق القصاص كان ليس معه غيره
وثبوته للذي اقام بينة ليس من ضرورته ثبوته لغيره بخلاف الخطا فان موجبه المال

وهو موروث

وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن سائر الورثة في اثباته والله تعالى اعلم
قال رحمه الله واذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل
القصاص عند الضرورة تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جا الخلف جعل كانه هو الواجب
في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا الا يرى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق الخلف الاصل لاختلاف
حالهما قيل هذا جواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه
وهو المال موروث بالاجماع فقال واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض
او بشبهة صار موروثا حتى يقضي ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة لان موجب
القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفا
تجب الدية خلفا كما تجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى فاذا جا الخلف جعل كانه هو
الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد للميت وهو القتل فليستند وجوب
الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطا وذلك اي الخلف يصلح
لحوائج الميت فجعل موروثا • وقوله الا يرى قيل هو توضيح لقوله هو الواجب في
الاصل وقيل هو توضيح لمفارقة الاصل الخلف والاول اولى لان جعل قوله واذا انقلب القصا
معطوفا على قوله وانا الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص والنكتة في عطف الجملة الفعلية
على الاسمية اعتبار الحدوث مثل زيد قائم وقعد عمرو وقوله الا يرى توضيح لذلك فان
القود لما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الموصى له به والدية لما صلحت لذلك تعلق بها فاعتبر
سهام الورثة في الخلف دون الاصل • فان قيل الخلف لا يفارق الاصل فكيف افترقا ههنا
اجاب الشيخ بقوله وفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما فان الاصل لا يصلح لدفع
حوائجه ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت بها وعند ذلك المفارقة
جائزة كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما قال رحمه الله
ولهذا وجب القصاص للزوج والزوجة لان النكاح يصح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا
وجب بالزوجية نصيب في الدية الا يرى ان للزوجية مزية تصرف في الملك فصارت
كالنسب اي ولان القصاص يجب ابتدا للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله ويجب للمقتول ثم ينتقل
الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوج والزوجة وقال ابن ابي ليلى
ليس لهما القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود
منه التشفي وتختص به الاقارب ولهذا لم يثبت للموصى له ولنا ان القصاص يثبت خلافة
لدرك الثار والنكاح يصح سببا للخلافة اي لاستحقاق الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف
الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصح سببا لدرك الثار ايضا لانه سبب
المحبة والمحبة بالزوجية فوق المحبة بالقرابة ولهذا اي ولان النكاح يصلح سببا للقصا
وجب بالزوجية نصيب في الدية • وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان
وجوبها بعد الموت وبعده ينقطع الزوجية وقلنا انها مال الميت حتى يقضي منها ديونه
فيرث منها جميع ورثته كما في سائر امواله وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان
ان يورث امراة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة
رضي الله عنهم ثم اوضح المسئلتين بقوله الا يرى ان للزوجية مزية تصرف في الملك اي في
المال فان بين الزوجين بسوطة فيه لم يوجد مثلها في الاقارب فصارت اي الزوجية وفي
بعض النسخ فصار اي النكاح كالنسب في صلاحيته استحقاق القصاص والدية قال

رحمه الله وأما أحكام الآخرة فأربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما يلقاه
من ثواب وكرامة أو عقاب وملامة لأن القبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل وضع فيه لأحكام
الآخرة روضة دارا أو حفرة نارا فكان له حكم الأحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل
الابتلاء الابتدائي بنوعيه لشأنه ومباهاة له على أخدانه وأقرانه ونرجو الله تعالى أن
يصيره لنا روضة بكرمه وفضله ❁ أحكام الآخرة بالاستقراء أربعة ما يجب له أي للميت
على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته من المظالم
والحقوق وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الإيمان والطاعات أو ما يلقاه من عقاب
وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في الطاعات وقيل في وجه الحصر أن الحكم الثابت
في الآخرة لا يخلو إما أن يجب له على الغير أولا فالأول هو القسم الأول والثاني لا يخلو إما
أن يجب لغيره أولا فالأول هو القسم الثاني والثاني لا يخلو إما أن يكون ما يلقاه
ثوابا أو عقابا أولا فالأول هو القسم الثالث والثاني الرابع وضعفه لا يحتاج إلى
تنبيه واستدل على ثبوت الأحكام بقوله لأن القبر أي ثبوت هذه الأحكام له باعتبار
أن القبر له كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث أنه وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء
ولأحكام الآخرة وسوله روضة دارا أو حفرة نارا وإذا كان موضوعا فيه لأحكام الآخرة كان
له فيه حكم الأحياء كما أن للجنين حكم الأحياء في أحكام الدنيا وذلك كله أي ما ذكرنا من الأحكام
ثابت في حقه بعد ما يمضي عليه فيه الابتلاء في الابتداء وهو سؤال منكر ونكير فإن سؤالهما
من الابتلاء والفتنة ولهذا سميا فتاني القبر فإن سفيان الثوري قال إذا سئل
من ربك تراءى له الشيطان في صورة فيشير إلى نفسه أنا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله
بنوعيه متعلق بالابتلاء أي جريان الابتلاء فيه لتعظيم أمره ومباهاته على أقرانه فإنه لما
سئل وأجاب على مقتضى الإيمان أمن من فتنة الشيطان فليبشر بالرحمة والرضوان
وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك أن ذلك أعظم الأمر في سبب المباهاة وهذا
في حق المسلم أما في حق الكافر فالسؤال للتخجيل لا للإكرام ونرجو الله سبحانه وتعالى المنان
بفضله أن يصيره لنا روضة بفضله وكرمه إنه أرحم الراحمين قال رحمه الله

باب العوارض المكتسبة

وهي نوعان من المرء على نفسه ومن غيره عليه
أما التي من جهته فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر والذي من غيره الإكراه
أما الجهل فأربعة أقسام جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا أصلا في الآخرة وجهل هو دونه
لكنه باطل لا يصلح عذرا أيضا في الآخرة وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا أما الأول
فالكفر من الكافر ولا يصلح عذرا لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة
الكافر على خلاف الإسلام أما أبو حنيفة رحمه الله فقد قال إنها تصلح دافعة للتعرض ودافعة
لدليل الشرع في الأحكام التي تحتمل التغيير ليصير الخطاب قاصرا عنهم في أحكام الدنيا استدراجا
بهم ومكرا عليهم وتركا لهم على الجهل وتمهيدا لعقاب الآخرة والخلود في النار وتحقيقا
لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وأما في حكم لا يحتمل التبديل فلا حجة
أنه لا يعطى لكفر حكم الصحة بحال وينبني على هذا أنه جعل الخطاب بتحريم الخمر كأنه غير نازل
في حقهم في أحكام الدنيا من التقوم وإيجاب الضمان وجواز البيع وما أشبه ذلك وكذلك
الخنازير وجعل نكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال إذا وطئها بذلك ثم أسلما كان
محصنا حتى لو قذف فاحذف قاذفهما وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي لها
عنده ولا يفسخ حتى يترافعا ❁ لما فرغ من العوارض السماوية شرع في بيان العوارض

المكتسبة

المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه وما يكون من غيره عليه أما الأول
فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر ❁ وأما الثاني فالإكراه أما الجهل فهو
ما يقابل العلم وإنما جعل من العوارض وإن كان أمرا أصليا ❁ قال الله تعالى والله
أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا لأنه زائد على حقيقة الإنسان وثابت في حال
دون حال كالصغر وجعل من المكتسبة وإن ثبت بلا اختيار العبد لأن إزالته مكتسبة
وإنه أربعة أقسام لأنه لا يخلو من أن يكون عن شبهة أولا والثاني لا يخلو إما أن يكون
تأويل القرآن أولا فإن كان الثاني فهو النوع الأول وإن كان الأول فهو النوع
الثاني وإن كان عن شبهة فلا يخلو من أن يكون بعذره في جهله أولا والثاني هو النوع الثالث
والأول هو النوع الرابع وحمله على الاستقراء أولى ❁ أما الأول وهو الجهل الباطل
بلا شبهة الذي لم يصلح أن يكون عذرا في الآخرة أصلا فالكفر من الكافر لأنه مكابرة
وجحود بعد وضوح الدليل فإن الدلائل الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته
ظاهرة باهرة لا خفاء بها ولأن الدليل الدال على صحة الرسالة من المعجزات ظاهر
محسوس في زمانهم وقد نقلت المعجزات بعدهم إلينا بالتواتر فكان إنكارها
كإنكار المحسوس ❁ قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا
فلهذا لم يجعل عذرا بوجه واختلف العلماء رحمهم الله في ديانة الكافر أي في اعتقاده
حكما على خلاف ما ثبت في الإسلام كاعتقادهم حل الخمر والخنزير وغير ذلك فأبو حنيفة
رحمه الله قال إنها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر ما دان به لا يتعرض له وهذا بالاتفاق
ودافعة لدليل الشرع أي مانعة لاعتبار بلوغه إياهم في الأحكام التي تحتمل التغيير كتحريم
الخمر وحرمة نكاح المحارم ونحوها فيبقى ما كان قبله على الصحة في حقهم كما كان في أحكام الدنيا
لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم رؤيته كلامه حجة وعدم تسليم ولاية الإلزام ❁
فيصير الخطاب قاصرا عنهم في أحكام الدنيا استدراجا بهم أي تقريبا إلى العذاب
بوجه لا يشعرون ومكرا عليهم وهو الأخذ على غرة وتركا لهم على الجهل وتمهيدا للعقاب
الآخرة وتحقيقا لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ولا خطاب ولا
تكليف في الجنة بل فيها ما تشتهي الأنفس في الدنيا للكافر بهذه المثابة وقد أمرنا الشرع
بترك التعرض لهم إذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم وما يدينون فبقوا على الجهل فأما
في حكم لا يحتمل التبديل ولا يتحولون بأنهم دافعة لدليل الشرع فلا يعطى للكفر حكم الصحة
بحال ولا يتركون على ذلك إلا بقبول الذمة وينبني على هذا أي على أن ديانتهم دافعة أن
أبا حنيفة رحمه الله جعل الخطاب بتحريم الخمر كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من التقوم
وإيجاب الضمان وجواز البيع وما أشبه ذلك من هبتها والوصية والتصدق بها وكذلك
الخنازير حتى كان الخمر والخنزير في حقهم كالخل والشاة في حقنا وهو قول أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله خلافا للشافعي وجعل أبو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة
إذا دانوا ذلك حتى إذا وطئها بذلك ثم أسلما كان محصنا لو قذف فاحذف قاذفهما وإذا طلبت
المرأة بذلك النكاح النفقة قضي بها عنده ولا يفسخ النكاح حتى يترافعا ❁ وقال
أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب النفقة إذا طلبتها بذلك النكاح ولو رفع
أحدهما الأمر إلى القاضي وطلب حكم الإسلام فرق بينهما على ما عرف ذلك في موضعه والله أعلم
قال رحمه الله فإن قيل لا خلاف أن الديانة لا تصلح حجة متعدية إلى الغير أن المجوسي
إذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة أخرى لها يرثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة

شربها بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق
القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا يجعل حجة متعدية قلنا عنه هذا
تناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا ناخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة والعشر من خمور
اهل الحرب خلافا للشافعي رحمه الله وهذه غير متعدية بل هي حجة عليهم الا انه لا يوخذ من
الخنزير لان امام المسلمين للتسليم ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يتعدى الى وليه ولانه حمايته الخمر
لنفسه للتخليل لما ذكرنا يبتني على الاصل المذكور عند ابي حنيفة رحمه الله ذكر ما يرد
عليه بقوله فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية واستوضح ذلك بقوله
الا يرى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى لها يرثان الثلثين بالنسب
ولا ترث المنكوحة بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد
على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان
لا يجعل حجة وكلامه فيه ظاهر لا يحتاج الى شرح ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا عنه وفي
بعض النسخ قيل له هذا تناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة
يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا في باب العشر فاخذنا نصف العشر من خمور اهل
الذمة وتمام العشر من خمور اهل الحرب يعني من قيمتها اذا مروا بها على العاشر
واوجبنا الاخذ على العاشر حتى لو لم ياخذ اثم ولولا اعتقاد ديانتهم لما اخذنا منهم شيئا حتى
قال الشافعي رحمه الله ولذا الانكحة التي هي فاسدة عندنا تقع صحيحة فيما بينهم اذا
دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا في ذمي تزوج اختين او عشر نسوة ثم فارق احداهما
او الست من العشر في حال كفره بقي نكاح من بقي اذا اسلموا على الصحة وقال
محمد والشافعي رحمهما الله في حربي تزوج خمسا في عقد واحد او عقود كان له ان يختار الاربع
منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا وقال الشافعي رحمه الله اذا باع اهل الذمة
الخمر وتقابضوا يوخذ العشر من ثمنها فلو وقع فاسدا لم يثبت الملك على اصله فثبت
ان هذه العقود صحيحة بالاتفاق باعتبار ديانتهم فكان القول بعدم اعتبارها تناقضا
وهذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا شك متعدية
بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
فان قيل لو كان اخذ العشر منهم بناء على ديانتهم لوجب العشر او نصفه من الخنزير لانهم يدينون
تقومه اجاب الشيخ بقوله الا انه لا يوخذ من الخنزير لان حق الاخذ لامام المسلمين للحماية
وليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا على حمايته لغيره واما الخمر فله حمايتها لنفسه
للتخليل فيتعدى الى غيره والله اعلم قال رحمه الله وحقيقة الجواب ان الاصل
الديانة متعدية لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل
فاما التقوم فباق على الاصل وذلك شرط الضمان لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن
باتلاف المتلف واذا لم يضف الى تقوم المحل لم يصر متعدية وكذلك احصان المقذوف
شرط لا علة وانما العلة هي القذف لما فرغ عن الجواب الجدلي شرع في الجواب
على الحقيقة وهو قول بموجب العلة لان السؤال ان الديانة لا تصلح حجة متعدية وفيما
ذكرت من المسائل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا تصلح متعدية والكلام بحيلها
في المسائل المذكورة متعدية اما في الخمر فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت
متقومة لم يثبت بديانتهم الا دفع الالزام بالدليل اما بقاؤها متقومة فلانها كانت
في الاصل متقومة لكن سقط تقومها بالنص في حق من اعتقد واما من لم يعتقد بقيت على اصلها

بع

وإذا كان

وإذا كان كذلك فلم تكن الديانة مثبتة للتقوم وانما وقعت الزاما اياهم بالدليل سقوط
التقوم والضمان لا يضاف الى تقوم المحل الثابت بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم
المتلف ولكن باتلاف المتلف ولكونه وصف للمحل في الحال باوصافه شروط واذا لم يضف
اليه لم يصر الديانة متعدية والقائل ان يقول لا يجب الضمان ما لم يكن المحل متقوما وقت وجوب
الضمان فيكون المحل متقوما وحينئذ لا يخلو من ان يكون التقوم في حق المتلف عليه او المتلف
او في حقهما لا سبيل الى الثاني والثالث لسقوطه في حق المتلف بالنص فتعين الاول ولزم
انتفاء الضمان او تعدية الديانة والاول منتف فلزم الثاني والجواب ان هذه
مغالطة فان سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى ما له والى ما عليه فالمراد من سقوطه
ان كان الاول فصحيح والشرع كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم تدفع
تدفع لزوم سقوط ما هو حقه فكان التقوم باعتبار بقائه على الاصل لا بطريق التعدي
وكذلك اي وكما ان التقوم شرط الضمان لا علته فاحصان المقذوف كذلك وانما
العلة هي القذف لانه الجناية الموجبة للحد ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته هو
دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطء فبقي على ما كان فيجب الحد على القاذف لقذفه
الذي هو الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة
لعدم وجوب اضافة الحد الى الاحصان والله اعلم قال رحمه الله واما النفقة
فانما شرعت بطريق الدفع في الاصل الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه
اذا قصد قتله ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك صارت الديانة
دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة لو وجب بديانتهم كانت الديانة
بذلك موجبة لا دافعة واذا لم يصح بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا
الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك النكاح ان النفقة شرعت في الاصل
بطريق الدفع اي وجبت لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان سببها عجز المنفق عليه ومن
اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه بلا انفاق يؤدي الى الهلاك عادة فعلم ان
ايجابها على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت في طلب
النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها
موجبة عليه شيئا واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لان
الاب بمنع النفقة يصير قاصدا اهلاكه اذ لا بقاء عادة بدونها فيحل للابن او للقاضي دفع
الهلاك عن الصغير العاجز لاجل النفقة بحبسه كما يحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله
ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء الظلم بالمماطلة كما لا يقتل الاب قصاصا لان ذلك ليس
بطريق الدفع واذا كان كذلك اي اذا كان النفقة في الاصل بطريق الدفع وقيل يعني
ما ذكرنا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم يثبت بالديانة كانت الديانة دافعة لا
لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة مبتداة اي ليس فيه معنى الدفع فلو وجب بديانتها
كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكر في السؤال من نكاح المجوسي
بنته انها لا ترث بالنكاح فان قيل البنت الاخرى ايضا تدين بصحة هذا النكاح حيث
اعتقدت المجوسية فكان استحقاق الزيادة بناء على التزامها بديانتها اجيب بانها
لما خاصمت الى القاضي في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال الكثير من المشايخ
ان المذكور في هذه المسألة قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله ينبغي ان يجري
الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم عليه بالصحة قال شيخ

الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما عليه بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دين
ولا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه عرفناه بديانته الذي في حكم لم يثبت على شرع ولم يثبت
على ديانتنا واما نكاح المحارم فانه اذا لم يفسخ بمرافعة احد الزوجين بعد جعل ديانته
من لم يرفع الامر الى القاضي دافعة لما الزمه صاحبه لانها انما تصح بهذا النكاح
حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو الملزم على صاحبه شيئا
لم يعتقده والآخر مصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام الغير عليه بخلاف
ما لو ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذا فيجري عليهما قال
رحمه الله هذا جواب وقد قيل قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله والجواب
الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لما تحاكما فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته ولم يصح
منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحها لانه لم يلزمه هذه الديانة واما القاضي
فانما لزمه القضاء بالتقلد دون الخصومة * يريد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقة
جواب قد قيل وكان الشيخ لم يرض بذلك لان ابا يوسف ومحمدا لم يسلما وجوبها بطريق
الدفع وجعلاها صلة مبتداة كالميراث وسببها النكاح كما ان سبب الميراث النكاح
فاحتاج الى جواب آخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما اي الزوجين
لما تحاكما فقد دانا بصحة النكاح وكل من دان بشيء لزمه فاخذ الزوج بديانته والزم
النفقة عليه ولم يصح منازعته في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اقدامه
على الزوج لالتزامه موجبه حين الاقدام عليه فلا يملك اسقاطه بلا رضى صاحب الحق بخلاف
منازعة من ليس في نكاحها وهي البنت الاخرى في مسألة الارث لانها لم تلتزم صحة النكاح
حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام * فان قيل ان ديانته ان صلحت
حجة عليه في الايجاب لم يصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه
بنفس الخصومة * اجاب الشيخ بان القاضي انما لزمه القضاء عليه بتقلده دون
هذه الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه وانما هي شرط قال رحمه الله
واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا الا ان تقوم الخمر
واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة
بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا الا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته
في بطن واحد في زمن آدم عليه السلام واذا كان كذلك لم يجز استيفاؤه لقصر الدليل
ولان حد القذف من جنس ما يندرئ بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم
شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على هذا الطريق
فلانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق * والجواب
لابي حنيفة رحمه الله ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر فتحققت
الحاجة لا محالة * هذا معطوف على قوله واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصلح
دافعة للتعرض فيهما وافقا ابا حنيفة رحمه الله في ان ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرعي
في الاحكام على ما مر لكنهما خصصا ذلك فيما هو حكم اصلي قبل الخطاب حتى لو لم يرد خطاب
لبقي مشروعا في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته فانها احكام
ثابتة اصلية فاذا قصر الدليل بالديانة بقيت على الامر الاول فاما في حكم ضروري
لم يثبت بطريق الاصالة في شريعة قط ولو لم يرد فيه خطاب لم يكن ابقاؤه

كنكاح المحارم فانه لم يكن حكما ثابتا اصليا يعني بل ضرورة فان شرعه في شريعة آدم عليه السلام
لم يكن الا لضرورة الا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن آدم عليه السلام فلم يجز
استيفاؤه لقصر الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه فسخه بفساد النكاح واذا
وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد ولا يجب حد القذف قوله
ولا يحد القاذف جواب آخر يعني وان سلمنا ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب حد القذف
لانه من جنس ما يندرئ بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم الشرعي المحارم شبهة
في درء الحد فان القاذف صادق في قوله بازاء قيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف
انه كاذب وهذا الوجه يشير الى صحة نكاح المحارم * وقوله والقضاء بالنفقة جواب
فصل النفقة والطريق الاول هو ان نكاح المحارم ليس بامر اصلي واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز
استيفاؤه لقصور الدليل فلا يجب النفقة لفساده كالنكاح الفاسد واما على هذا الطريق
وفي بعض النسخ على الطريق الثاني فهو ان النكاح صحيح والحد يسقط بالشبهة وان كان يجب صحة
القضاء بالنفقة لكنه لا يصح لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لانها
تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل عدم اشتراط حاجتها فانها واجبة للغنية
ولو كان وجوبها بطريق الدفع كما وجبت لها كما لا يجب النفقة للصغير على الاب ونفقة
الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك فلا يمكن القول بايجابها عليه لان
ديانتها حينئذ تصير موجبة كما قلنا جميعا في فصل الميراث والجواب لابي حنيفة رحمه الله
عن هذا الكلام انها بطريق الدفع لان حاجتها دائمة بدوام الحبس والحاجة الدائمة لا تندفع
بالمال المعد وان كان كثيرا اما ان حاجتها دائمة بدوام الحبس فلانها ما دامت في
عصمته تحتاج الى ما تقوم به وجودها واما انها لا تندفع بالمال المعد فلانها لا تبقى
مع دوام الحبس ولما كان هذا الجواب متكلفا اختار الشيخ الجواب الذي ذكرناه هو
قال رحمه الله واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض
لا غير حتى لا يحد الذي يشرب الخمر فاما سائر الاحكام فلا يثبت والجواب عنه ان تقوم
الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقق
العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه ويبين ان
ما قلنا من باب الدفع ايضا * لما فرغ من اقوال علمائنا شرع في بيان قول الشافعي
رحمه الله في ديانة الكافر فانه جعلها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذي يشرب الخمر واما
سائر الاحكام مثل التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الز[وج]
وايجاب الحد على القاذف فلا نقول به لان ديانته ليست بحجة على غيره بل اثرها في دفع التعرض
لا في دفع الخطاب لان خطاب التحريم يتناول الكافر كالمسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة
او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر يتعنت والجهل لا على سبيل
التعنت للشرع يعذر فمع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة
وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا به من الكفر *
والجواب عن كلام الشافعي رحمه الله ان ترك التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقوم الاموال
واحصان النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة
والعصمة هي الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فيكون مأمورين بتقوم الاموال
واحصان النفوس فالعمل بحقوق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عمل بالمأمور به ايضا وترك
التعرض واما العمل بخلاف ذلك وهو ترك التقوم كما قال الشافعي رحمه الله ترك العمل بالمأمور به

فان ترك التقوم يستلزم التعرض ويصير ما وضع دافعا للتعرض غير دافع له من اتلف وقد بينا
قبل هذا ما يبطل مذهبه من قصور الخطاب عنهم ومن الفرق بين ما يدينون من الكفر وغيره وتبين
من هذا الجواب الذي ذكرنا ان ما قلنا من تقوم الاموال واحصان الفروج من قبيل
الدفع لا من قبيل الالزام فلا يلزم جعل ديانته متعدية قال رحمه الله ولا يلزم علينا
استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا
وذلك مثل خياناتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا وذلك كاستحلالهم
الزنا • يجوز ان يكون هذا نقضا اجماليا على اقوال العلل المذكورة فانهم اجمعين قالوا
ان ديانة الكافر معتبرة في عدم التعرض ومن ديانتهم استحلال الربوا فان الذمي اذا اشترى
ذمي آخر درهما بدرهمين الى القاضي او اسلما او اسلم احدهما فان نقضه واجب كالربوا يشرى مسلم
وهذا تعرض لهم • واجاب الشيخ عن ذلك بان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل
ديانتهم تحريم الربوا • قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك الى استحلال
الربوا منهم في كونه فسقا مثل خياناتهم فيما ائتمنوا في كتبهم من تغيير الاحكام وتبديل صفات
رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نهوا عنه اي عن الخيانة على تاويل المذكور وتلك الخيانة
منهم فسق لا تدين ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا
واستحلال الربوا منهم كاستحلال الزنا حيث لا يعتبر في حقهم اقامة الحد عليهم لانه فسق وليس
بديانة ولهذا استثني عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة فيشترط عليهم ان لا يربوا ولا يسرقوا
ولا يقتلوا فان قيل استحلال الربوا فسق في حق اليهود لتحقق النهي في حقهم دون غيرهم من المجوس
وعبدة الاوثان • اجيب بان شرع تحريم الربوا عام ولم يكن الربوا مشروعا في دين
من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في
ذلك الوقت لتغيير مانعا من بلوغ الخطاب فيثبت التحريم في حق الجميع وفيه بحث لان الديانة
هي المانعة عن بلوغ الخطاب وحينئذ يجوز ان يكون الجواب لديهم استحلال الربوا يمنع بلوغ
الخطاب اياهم فلا يكون بين الربوا عاما فيكون الربوا حراما في جميع الاديان كالزنا واصحابنا
جعلوها مانعة عنه لما تقدم يوجب عليهم ان يعولوا على اصلهم ان العقل قد يدرك الحسن
لبعض الاشياء وقبحه والظلم من ذلك والربوا ظلم فيكون حراما عند من نزل عليه وعند من
لم ينزل عليه فيكون كالزنا فلا يكون تدينا والله اعلم قال رحمه الله واما القسم
الثاني فجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي احكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل
الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا الا انه متاول بالقرآن فكان دون الاول
ولكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله
الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك
سائر الاحكام يلزمه فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب العمل
بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسراهم
والتذفيف على جريحهم ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم يحرموا عن الميراث بقتلهم
لان الاسلام جامع والقتل حق ولم يحرموا ايضا ان قتلوا عند ابي حنيفة رحمه الله
لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا
في الحقيقة ووجب حبس اموالهم زجرا لهم ولم تملك اموالهم لان اصل الدار واحد وهي
في حكم الديانة مختلفة فثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب
الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت

العصمة

العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه • القسم الثاني من اقسام الجهل جهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى كجهل المعتزلة وجهل المشبهة بصفات الله فان المعتزلة ينفون الصفات
والمشبهة يجوزون حدوث صفات وزوالها عنه متشبهين في ذلك بخلقه وهذا الجهل
باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا • اما الاول فقوله
تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه • وقال ان الله سميع بصير وغير ذلك مما ورد في التنزيل
وغيره • واما الثاني فهو ان الحوادث كما دلت على وجوب الصانع دلت على كونه متصفا
بصفات الكمال فان العقل يستحيل ان يحكم بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له وقد دل ايضا
على انه تعالى قديم وانما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته حادثة لاستلزامه
حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فلنكتف بهذا القدر هاهنا وكذا الجهل
باحكام الآخرة كجهل المعتزلة بسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وجهل
الجهمية بخلود الجنة والنار واهليهما جهل باطل لان الدلائل من الكتاب والسنة ناطقة
به فلا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام
الحق بتاويل باطل على ظن انه على الحق والامام على الباطل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح فان الدلائل على كون الامام على الحق كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم لا يخفى ويعد
جاحدها معاندا واصله الفتنة الواقعة بين علي ومعاوية واتفق العسكران على التحكيم
الحكمين من كل جانب حكم والقصة مشهورة فكان جهلا باطلا كالاول يعني الكفر الا انه اي صاحب الهوى
او الباغي متاول بالقرآن اي متمسك به ومتاول له على قدر رايه فان نافي الصفات تمسك
بان الله تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك فلو اثبتنا صفات
لكانت قديمة ولكانت غير الذات واثبات ذلك مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في
الصفات يتمسك بقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
وقوله او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا الاية فيكون جهله دون جهل الاول
ولكنه اي جهل صاحب الهوى او الباغي لما كان من المسلمين فانه بالهوى والبغي لم يخرج عن الاسلام اذا لم
يكن غاليا في هواه او كان ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا حتى كفر كغلاة الروافض والمجسمة وجب
علينا مناظرته والزامه قبول الحق عليه ولم نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال
والدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقه كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر
بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه فقلنا في الباغي اذا اتلف
مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام بالدليل وكما يلزمه الضمان
كذلك يلزمه سائر الاحكام لانه مسلم وولاية الالزام باقية واما اذا صار له منعة سقط عنه ولاية
الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان بعد توبته في نفس ولا مال كما لا يؤخذ اهل
الحرب بعد الاسلام • وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان بعد منعته لانه مسلم
ملتزم احكام الاسلام لانا باب امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام ولنا حديث
الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون فاتفقوا على ان كل دم
اريق وما مال اتلف بتاويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع وهذا
اذا هلك المال في يده فاما اذا كان قائما وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما على
اهل البغي والحاصل ان المعتبر للحكم التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما لا يتغير الحكم حتى ان قوما غلبوا

على مدينة بلا تاويل فاستهلكوا الاموال والانفس ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع ذلك **قوله** ووجب المجاهدة
معطوف على قوله ووجب العدل بتاويله الفاسد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم اي لاجلها بطريق الدفع
وان يقاتلوكم حتى يقاتلونا يعني لم يعزموا على القتال بالتجمع حتى لو عزموا عليه لا نتعرض لهم بالقتال
فاذا اجتمعوا وعزموا على القتال وجب قتالهم • **قال** الله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا اثارة الفتنة وتسكينها من باب الدين وفي القيام بقتالهم نهي
عن المنكر وهو فرض والامام في ذلك علي رضي الله عنه فانه قاتلهم وقال امرت بقتال
المارقين والناكثين والقاسطين ووجب قتل اسيرهم والتذفيف على جريحهم اي اتمام القتل اذا بقي
لهم فئة واما اذا لم يبق لم يفعل ذلك • فان قيل كيف وجبت المجاهدة وقتل الاسرى والمرتد
وقد روي عن ابي حنيفة انه قال لا حد في الفتنة كن حلسا من احلاس بيتك • اجيب بان ذلك
محمول على حال عدم الامام لان نصرة الامام الحق واجبة ما امكن لما تلونا ولم يضمنوا اموالهم ودماءهم
ولم يحرموا من الميراث لان العلة وهي الانفصال بالمنعة موجودة والموانع منتفية لانهم في دار الاسلام
ولم يوجد اختلاف الدينين والقتل الموجود حق اي حكم كالقتل رجما او قصاصا فلا يصلح سببا
للحرمان لانه عقوبة شرعت جزاء على المحظور وهذا القتل غير محظور وفيهم احرموا ايضا عن الميراث
حتى لو قتل الباغي اخاه العادل ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله
لا يرثه لانه قتل بغير حق فكان سببا للحرمان كما لو قتله ظلما بلا تاويل الا ان اعتقاده تاويله لا يكون
حجة على غيره كما في اهل الحرب فان تاثير المنعة في سقوط الضمان لا في حكم التوريث فكذلك اهل البغي
وقلنا ان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد لانهم يعتقدون انهم على الحق وخصوم
على الباطل فكان قتالهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في
الحقيقة كما ان قتالنا معهم لذلك فيستوي الفئتان بتاويل الدين في الاحكام وان اختلفا في
الامام كما في سقوط الضمان • **والجواب** عن قول ابي يوسف رحمه الله ان قوله اعتقاده
تاويله حجة في حكم سقوط الضمان لجعل التاويل الفاسد منه كالصحيح لانقطاع ولاية الالزام بالمنعة
بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض وهذا اذا قتله وقال انت على الحق وانا الان
على الحق واما اذا قالوا انا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق وقد وجب حبس اموال اهل البغي زجرا لهم
عن البغي وعقوبة كما وجب قتال نفوسهم لذلك ولكن لم يملكها لان اصل الدار واحد ووجد بها
تملكها اما الاول فظاهر لانها دار الاسلام واما الثانية فلان الملك بالاستيلاء لا يثبت
ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف الدار المستولى عليها ولهذا قيل لعلي رضي الله عنه الا تقسم ما افاء الله
علينا فقال من ياخذ سهم عائشة رضي الله عنها اظنها ان الحظ لهم فيها طلبوا وقد جمعوا ما اصاب
من عسكر اهل نهروان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه فان قيل يعلي هذا يجب ان لا يسقط
الضمان • **اجاب** الشيخ بقوله وهي اي حكم الديانة مختلفة يعني انها وان كانت في الاصل واحدة لكنها
بحكم الديانة مختلفة حسب اعتقاد كل واحد من الفريقين ان الاخر على الباطل اذ زعم انهم مباحة فثبت
العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة عملا بالدليلين بخلاف
اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه وبطلان العصمة ثابت في حقهم ولهم في حقنا
من كل وجه فتملك اموالهم ولا يجب الضمان **قال** رحمه الله وكذلك جهل من خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة من علماء الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة
المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد ومثل القول بالقصاص
في القسامة ومثل استباحة متروك التسمية عمدا والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي على انا
امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم وهذا يبتني على ما ينفذ فيه قضاء القاضي

وما لا ينفذ • اي وكجهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة من علماء
الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود
باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فقد افتى به بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن
تابعه من اصحاب الظاهر والزهري والشافعي في قول لما روي عن جابر بن عبد الله انه قال
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل
الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للاثار
المشهورة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لمارية اعتقها ولدها اي ايما امة ولدت من سيدها فهي
معتقة عن دبر منه ومثل ما روي عن عمر انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا
رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرون الثانية بالقبول وانعقد الاجماع فكان
القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا • **قال** صاحب المنار
انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للاجماع وهذا
اشارة منه الى ان بيع امهات الاولاد نظير لمخالفة الكتاب وليس بمتعين لذلك فانه يجوز ان يكون
من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة فان
القتيل اذا وجد في محلة ولا يدرى قاتله يجب القسامة على اهلها والدية على العاقلة عندنا
ولا يجب القصاص • وقال مالك والشافعي في القديم واحمد ان كان بين القتيل واهل المحلة
عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان
يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص منه لقوله صلى الله
عليه وسلم للاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل
صاحبكم وهذا مخالف للاحاديث المشهورة فانه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية
على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا يحلفون بالله
ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل ولان
عمر رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب
فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم
واغرمكم الدية بوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل ذلك
محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص مخالفا للاثار المشهورة والاجماع ومثل استباحة
متروك التسمية عمدا عملا بقوله صلى الله عليه وسلم اسم الله في قلب كل مؤمن وبالقياس على
الناسي فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر الكلام فيه ومثل
القضاء بالشاهد الواحد ويمين فان الشافعي يقول به لما روي انه صلى الله عليه وسلم قضى
بذلك وهو مخالف لقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله ذلك ادنى ان
لا ترتابوا فانه لا مزيد على الادنى وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهذه المسائل المذكورة يمكن ان يكون مثالا لمخالفة الكتاب والسنة في الاجتهاد وان
يكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما **قوله** لانا امرنا بالامر
بالمعروف متصل بقوله ليس بعذر اصلا فان المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر
مخالفتهما او مخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة
الدليل فيجب علينا ذلك وعلى الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا ان العمل
بالغريب او الاجتهاد على خلافهما باطل يبتني ما ينفذ فيه القضاء وما لا ينفذ فان وجد فيه العلماء •

تخالفين او يخالف احدهما لا ينفذ وان عدم ذلك ينبغي ان ينفذ كما في عامة المجتهدات والله تعالى اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع الاجتهاد
لكن في موضع الشبهة اما الاول فان من صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وهو ذاكر ان الظهر اجزا
فالعصر فاسد لان هذا جهل على خلاف الاجماع وان قضى الظهر ثم صلى المغرب بوضوء وعنده
ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال
اصحابنا فيمن قتل وله وليان فعفى احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو يظن ان العفو
باقوله على الكمال وانه وجب لكل واحد منهما قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان جهله
حصل في موضع الاجتهاد وفي موضع يسقط بالشبهة وكذلك الصائم احتجم ثم افطر على ظن
ان الحجامة فطرته وعلى ذلك التقدير لم يلزمه الكفارة لما قلنا • القسم الثالث من اقسام الجهل
الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والاجماع او في غير
موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول فكاجتهاد من صلى الظهر بغير وضوء عالما بذلك
ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر فاسد بالاجماع لان هذا جهل
على خلاف الاجماع فلا يصلح عذرا فعليه ان يعيدهما وان قضى الظهر ثم صلى المغرب
وعنده ان العصر اجزاه جاز ذلك اي المغرب لان ظن اجزاء العصر عنه جهل في موضع
الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الحسن بن زياد يقول الترتيب واجب على من يعلم فاما
من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه ضعيف في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه
الله يقول اذا كان يعلم ان ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت
فكان الترتيب مجتهدا فيه فيعتبر ظنه لانه في موضع الاجتهاد فان اختلاف العلماء في وجوب
الترتيب دليل شرعي وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه
فكان الظهر متروكا بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها وفساد العصر بترك
الترتيب ضعيف لانه مجتهد فيه فلا يكون متروكا بيقين علما وعملا فيعيد العصر وصح المغرب
وقد قال اصحابنا رحمهم الله فيمن قتل وله وليان فعفى احد الوليين عن القصاص ثم قتله
الولي الاخر فهذا سواء كان عالما بالعفو او لا وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال
وانه واجب لكل واحد منهما قصاص كامل انه لا قصاص عليه وعليه الدية في ماله عندنا
وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لسقوط القود بالعفو سواء كان عالما به او لا
اشتبه عليه حكمه او لا لان مجرد ظن غير مانع من وجوب القود بعد ما تقرر سببه كما لو
قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا ولنا ان جهله حصل في موضع الاجتهاد
في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص لا محالة اما انه حصل في موضع الاجتهاد فلانه
يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى يوجب
ثبوته للكل ولواحد منهما كملا كولاية الانكاح والقائل ان يقول الاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو
او بعده والاول مسلم وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فان احدا من العلماء لا يذهب الى بقاء
ولاية الاستيفاء بعد عفو احدهما ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان احدا من العلماء لم يذهب
اليه لانه ذكر في التهذيب ان القود اذا وجب لاثنين فلكل واحد منهما ان ينفرد بقتله
عند بعض اهل المدينة حتى لو عفى احدهما كان للاخر قتله فعلى هذا سقوط القود بعفو
احدهما مجتهد فيه وفيه نظر لان ذلك ليس باجتهاد صحيح لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى
فمن عفي له من اخيه شيء الاية واما انه حكم يسقط بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة
موجودة لانه علم ثبوت القود وما علم بعفو فالاصل بقاؤه واحتمال في حقه ظاهرا او الظاهر

يصير

يصير شبهة في درء ما يندرئ بها ولهذا لو علم بالعفو ولم يعلم بسقوط القود لان الظاهر ان يعرف
عن عرف في حقه عن اتلاف سقوط القود عند العفو معنى خفي وهو كونه مما لا يتجزى فلما اشتبه عليه
حكم بل كشبهة فيصير ذلك عذرا له الظاهر في ايراث الشبهة واذا سقط القود بالشبهة لزمته
الدية في ماله لان فعله عمد ويجب له منها نصف الدية لان بعفو شريكه يجب نصف الدية
على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا ويؤدي ما بقي وكذلك اي كما لو كان القاتل ان
الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ظن ان ذلك الفطر وهو
ان الحجامة فطرته لم يلزمه الكفارة لما قلنا من ان جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم
يسقط بالشبهة اما الاول فلان الاوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة لظاهر الحديث
واما الثاني فلانه كفارة وهي تسقط بالشبهات وعلى هذا التقدير يكون قوله لما قلنا
متعلقا بقوله وكذلك لان جواب المسئلة غير مذكور صريحا ويكون تقدير كلامه كما سقط
القود بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم لما قلنا الى اخره • وقال صاحب الكشف
على ان قوله وعلى ذلك التقدير زائد وقع سهوا من الكاتب وقوله لم يلزمه الكفارة
جواب المسئلة لما قلنا متعلق به ويجوز ان يكون جواب المسئلة لم يلزمه الكفارة مكررا
حذفه الكاتب على ظن التكرار وهذا الاحتمال اوضح من الاول قيل ان ما ذكره الشيخ من
سقوط الكفارة ليس يجري على ظاهره فان شيخ الاسلام ذكر ان الصائم لو احتجم وظن ان
ذلك فطره ثم اكل عمدا ان لم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله
وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه فان انعدام الصوم انما هو بوصول الشيء الى
باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحيض يخالف القياس فيكون ظنه مجرد جهل فلا
يعتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك
عمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان اخطا المفتي فيما
افتى لانه لا دليل له سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور وان لم يستفت ولكنه بلغه
الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله • قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه
لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير
شبهة • وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين
صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز كونه مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسال
فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة فعلم ان الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على
فتوى او حديث غير معتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف القياس كما ان
قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة وهذا القائل ان
عنى بقوله ليس يجري على ظاهره انه ذكر مطلقا والمسئلة مختلف فيها فصحيح على ما ذكر
وان عنى غير ذلك فلم يتبين حتى ينظر فيه قال رحمه الله ومن زنى بجارية امرأته
او جارية ولده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل ههنا وهو في موضع الاشتباه
شبهة في الحد دون النسب والعدة بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته وكذلك
حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد بخلاف ما اذا زنى وبخلاف
الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها يحد وهذا بناء على هذا الاصل الذي ذكر
هذا بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه والشبهة الدارئة
نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها نشات من الاشتباه وشبهة في المحل

وتسمى شبهة الدليل فالاول ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا له ولا بد فيه من الظن ليتحقق
الاشتباه والثاني ان يوجد دليل شرعي ناف للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع وهذا
النوع لا يتوقف تحققه على الظن من القسم الاول هو ان يطأ الرجل جارية احد ابويه او جارية
امرأته وظن انها تحل له لم يجب الحد عليه عندنا وقال زفر يجب الحد عليه لان الزنا
قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة وجب الحد بالاجماع فلو سقط لسقط بالظن وانه
لا يغني من الحق شيئا وكذا لو وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننتها تحل وقلنا تمكنت فيه
شبهة الاشتباه لان ملك المرأة من وجه مال الزوج حتى قيل في قوله تعالى ووجدك عائلا
فاغنى اي بمال خديجة وكذا في جارية الاب والام قد اشتبه الحال لان الاملاك متصلة بينهم
والواحد منهم ربما ينتفع بمال الآخر فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل كانت حلالا للفرع ايضا فيعتبر
شبهة في سقوط الحد دون النسب والعدة اما الاول فلان شبهة الاشتباه تؤثر في
سقوطه لقوم سقوا على مائدة خمرا فان من لم يعلم بذلك لا يحد واما الثاني فلان الفعل
تمحض زنا فيمتنع ثبوتهما به وان سقط الحد لشبهة الاشتباه بخلاف ما اذا وطئ جارية
اخيه او اخته فانه لم يجعل الجهل عذرا في سقوط الحد لانه ليس في الاملاك بينهما مباسطة
عادة فلا يكون محل الاشتباه فلا يصير شبهة ولذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر
وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد لان جهل الحربي يصير شبهة في سقوط الحد بخلاف ما لو زنى
على ظن انه غير حرام وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم حرمتها يحد وهذا
اي الفرق بين شربه وزناه وشرب الذمي لو اسلم بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو
ان الجهل في موضع الاشتباه يصلح شبهة فان جهل الحربي بحرمة الزنا لغير محله لحرمة
الزنا في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ الخطاب فلا يصلح شبهة وكذلك
جهل الذمي بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وحرمة الخمر شائع فيها فلم يصر جهله
شبهة بل اشتباه وانه من تقصير فلا يصلح عذرا ومن الثاني وطئ جارية ولده ولم يذكره
في الكتاب قال رحمه الله واما القسم الرابع فهو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر
انه يكون عذرا له في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به
عذرا لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذلك الخطاب في اول ما نزل
كان من لم يبلغه كان معذورا مثل ما روينا في قصة اهل قبا وقصة تحريم الخمر قال
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وقال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا الآية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع
ثم جهل من بعد فانما اتي من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل ولا يعذر كمن لم يطلب الماء في
العمران ولكن تيمم والماء موجود فصلى لم يجزه القسم الرابع من اقسام الجهل وهو
الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه يكون عذرا له في الشرائع حتى انها لا تلزمه
وان مكث مدة لا يصلي ولا يصوم ولم يعلم بوجوبهما لا يجب القضاء عليه بعد ذلك وقال
زفر رحمه الله عليه القضاء لانه بالاسلام التزم احكامه لكنه قصر عن خطاب الاداء للجهل
به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم اذا انتبه بعد مضي الوقت ولنا
ان الخطاب النازل في حقه خفي لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع وتقديرا بالشهرة
لان دار الحرب ليست بمحل شهرة الاحكام فيصير به عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل
وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه لعدم اشتهاره في دار الحرب لانقطاع ولاية
التبليغ عنهم وكذا كان اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في الخفاء الخطاب في اول ما نزل فانه

خفي

خفي في حق من لم يبلغه لعدم شهرته فيصير الجهل به عذرا وذلك مثل ما روينا في قصة اهل
قبا فانهم صلوا الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة واستفتحوا العصر
ثم جهلوا ايضا فاخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم النبي
صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم وعليه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس او مثل تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم
العلم به فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وقالت
ان كليبا لما نزل تحريمها قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا وقد شربوا الخمر وكيف
بالغائبين عنا فنزلت وتفسيرها على ما قيل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات اثم فيما
شربوا من الخمر الاموات والاحياء الغائبين اذا ما اتقوا الشرك وما حرم الله عليهم
سواها وآمنوا بالله ثم اتقوا اي الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وآمنوا
اي صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا واحسنوا فيما بعده بهم الله والله يحب
المحسنين ثم اعني ذكر التقوى بيانا وفي هذه الآية نعلم ان حكم الخطاب لا يثبت قبل العلم وهو
وسعه على الايمان قبل العلم فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من
صاحب الشرع لان في وسعه الاشاعة لا التبليغ الى كل احد الا ترى انه صلى الله عليه وسلم
جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسل الى الملوك وكان يقول الا هل بلغت
اللهم فاشهد وقال النبي صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ الشاهد الغائب ثم جهل من بعد
شهرته فانما ابتلي بالجهل لتقصيره لا لخفاء الدليل فلا يعذر حتى لو اسلم ذمي في دار الاسلام
ومكث مدة لم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما وجب عليه القضاء لانه دار شيوع الاحكام
فلا يكون معذورا كمن لم يطلب الماء في العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود
لم يجزه لانه مقصر في ترك الطلب في موضعه غالبا بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة
على ظن عدمه وتيمم وصلى جازت صلوته لانه لم يلزمه الطلب فيها وقيد بقوله والماء موجود
لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته قال رحمه الله ولذلك جهل
الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا لان فيه ضرب ايجاب والزام فلا بد
من علمه الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير
وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني بما يتصرف
فيه وجهل الشفيع بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام فشرط ابو حنيفة رحمه
الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة وكذلك جهل المرأة البكر بانكاح الولي
مثله وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم
يكن المبلغ رسول الامام اي وكجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر جهل الوكيل بالوكالة
وجهل المأذون بالاذن فانه يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى ولو وكله ببيع ما يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك
الشيء لم يضمن ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بها صح وبعده لا يصح
لان في التوكيل والاذن نوع ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم
ونحوهما ويمتنع على الوكيل بشراء شيء بعينه شراؤه لنفسه ويطالب العبد بعهدة تصرفاته
بعد الاذن في الحال فلا بد من العلم وذا انما يكون بالتبليغ الا انه لا يشترط فيمن يبلغه اي
الوكيل والمأذون العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليس
بالزام محض بل الوكيل والمأذون بالخيار في قبول الوكالة والاذن وقد مر فيما تقدم وكذلك

جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه بالبيع والاعتاق و
ونحوهما من غير علم بجنايته وجهل الشفيع بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع كله يكون عذرًا لان
دليل العلم خفي لكونه من الامور غير مشهورة وليستبد الموكل والمولى بالعزل والحجر والعبد
وصاحب الدار بالجناية والبيع فلا يحصل لهم العلم وفيه اي في كل واحد من هذه الامور
الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وبطلان ولاية المأذون في التصرفات بالحجر
ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الجار الضرر بالبيع فيتوقف ثبوتها
على العلم كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه اذا لم يكن رسولا العدالة
او العدد ولم يشترط فيهما وقد مر في باب محل الخبر وكذلك جهل المرأة بانكاح الولي يكون
عذرًا لا بد من علمها حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها
لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح فيشترط الخبر واكتفى ابو حنيفة رحمه الله باحد
شطري الشهادة وكذلك قوله اي قول ابي حنيفة رحمه الله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام كقوله في اشتراط احد شطري
الشهادة في تبليغ تلك الامور خلافا لهما حتى لو بلغه فاسق واحد يلزمه القضاء في الاصح لان
كل واحد مأمور بالتبليغ عن صاحب الشرع قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ الحديث فصار
المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وقيل يشترط العدالة بالاتفاق لانه من اخبار الدين
والعدالة فيها شرط بالاتفاق وقد مر. قال رحمه الله وكذلك جهل الامة المنكوحة
اذا اعتقت بالاعتاق او الخيار بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرًا لان الدليل خفي في حقها ولانها
دافعة بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها
رضا لان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع
عن نفسها والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء. اي
وجهل هؤلاء المذكورين جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالا
يجعل عذرًا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بكل واحد منهما في حقها خفي اما
بالاعتاق فلاستبداد المولى به فلا يمكنه الوقوف قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام
العلم ولانها دافعة زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرًا بخلاف الصغير والصغيرة البكر
اذا بلغها وقد زوجهما الولي الابعد فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرًا
لخفاء الدليل في حقهما لان الولي يستبد بالنكاح فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا
حتى لو سكتا كان ذلك منهما رضا بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما
مشهور غير مستور لاشتهاره في الاحكام وعدم المانع من التعلم ولانها اي الصغيرة تريد
بذلك قيل اي بالجهل بالخيار وفيه نظر فانها لا تريد بالجهل شيئا والاولى بالاختيار الزام
الفسخ على الزوج ابتداء لانها لا تدفع ضررًا زائدًا لان طلاق الحرة في الاصل ثلث فلم يكن الا
للالزام والجهل لا يصلح للالزام بخلاف المعتقة فانها تدفع الزيادة عن نفسها لان الملك يزيد
عليها بملك طلاق اخر ولهذا اي ولان خيار البلوغ للالزام وخيار العتق للدفع افترق الخياران
في شرط القضاء حيث شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد
الخيار قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل يثبت الفرقة بنفس الاختيار لان فيه
زيادة الملك عليها فكان لها ان تدفع الزيادة ولا توصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك فاما في خيار البلوغ فلا ازدياد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من

الولي

الولي في ذلك غير متيقن به وفيه الزام على الزوج قصدًا فلا تتم الفرقة الا بالقضاء. قال
رحمه الله وعلى هذا الاصل اي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ
العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه لان الخيار وضع لاستثناء حكم العقد
لعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم يفسخ لفوات اللزوم لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير
هذا بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فاذا بلغه صاحب رسول الخيار
صح في الثلث بلا اشتراط عدالة وبعد الثلث لا يصح وان بلغه فضولي يشترط فيه العدد او
العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فان وجد احدهما صح التبليغ في
الثلث ونفذ الفسخ وبعد الثلث لا يصح وابطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار
مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاستغنى ما يلزمه صاحبه الى التزامه. اراد من الاصل
ما ذكر ان فيه الزاما على الغير لا يثبت بدون علمه. قال ابو حنيفة ومحمد في صاحب خيار الشرط
في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه يعني بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يصح الا بمحضر
منه وله ان يرضى به بعده ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم فيها تم الفسخ وليس له
ان يرضى بعده وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل الفسخ وتم البيع. وقال ابو يوسف رحمه
الله فسخه جائز وان لم يعلم الاخر لان الخيار حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه
حكم الخيار وموجب الخيار الفسخ والاجازة ثم ما لا يعلم فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار شرط للفسخ
لا للنفاذ ومتى رضي صاحبه بالخيار صار مسلطا له على الفسخ ولهما ان الخيار موضوع
لاستثناء حكم العقد وان الخيار ليس بموضوع للفسخ لا محالة انما موضوع استثناء حكم العقد
لا يكون للفسخ. اما الاولى فلانه النسخ بقوله لعدم الاختيار ويحتاج الى زيادة
توضيح وهي ان يقال الاختيار صاحب الخيار اي رضاه مفقود وحينئذ اما ان يكون مؤثرًا
في العلة او في الحكم وقد تقدم ان تأثيره في الحكم دون العلة اعتبارًا للادنى الخطرين فلا بد
ان ينفي حكم العقد وهو الملك عن الثبوت ايضا كالاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر
الكلام. واما الثانية فلانه لو كان للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد
الفسخ واللازم باطل فالملزوم كذلك واذا لم يتعين للفسخ وهو يمنع الحكم لعدم الاختيار
يصير العقد به غير لازم لان لفوات الاختيار اثرا في سلب اللزوم عن العقد كما في بيع
المكره والهازل ثم ينفسخ العقد لفوات اللزوم ثم كما ينفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات
والشركات والمضاربات اذا فسخ الذي فيصير بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام الضرر
عليه لانه ربما يتصرف في المبيع بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيصير
الغنية بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبائع او لا يطلب لسلعته مشتريا فيما اذا كان الخيار
للمشتري وهذا نوع ضرر فلا يصح بغير علمه كعزل الوكيل وحجر المأذون وللقائل
ان يقول على هذا التقرير يظهر ان فائدة الخيار عدم لزوم حكم العقد بلا رضاه فلو توقف
على علم الاخر لزم حكمه واللازم باطل فالاستلزام مما يختلف له الملزوم مثله بيان الملازمة
انه من الجائز ان يغيب صاحبه في مدة الخيار فلا يحصل له العلم بذلك ويمكن ان يجاب
عنه بان ما ذكرتم وان دل على عدم التوقف ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان فيه الزاما
على الاخر فان قيل دليلنا راجح لانه وان استلزم الالزام فهو مسلط من جهته فلا
حاجة الى علمه كالوكيل اذا تصرف بغير محضر من الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها
بغير محضر الزوج فالجواب ان التسليط يستلزم تملك المسلط اياه وصاحبه لا يملك الفسخ
فكيف يسلط غيره عليه قصدا وكعزل الوكيل لا يصح الا بعلمه ثم ان بلغه رسول صاحب

الخيار صح في الثلث بالاشتراط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل وبعد الثلث لا يصح كالواحد بره
بنفسه للزوم العقد بمضي المدة وان بلغه فضولي شرط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة
رحمه الله لوجود معنى الالزام في حقه خلافا لمحمد رحمه الله بنا على ما مر من اصله فان وجد احدهما
اي العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه في المدة
وبعد الثلث لا يصح التبليغ وان وجد احدهما للزوم العقد بمضي المدة وبطلان الفسخ لفوات
شرطه وهو العلم في المدة **قوله** وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا
على الفسخ معطوف على قوله قال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله وقد قررناه والجواب عنه

قال رحمه الله فصل في السكر السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر
اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والا
او شرب لبنا فسكر وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة
او الشعير او العسل فسكر منه لم يحد على قوله في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع
بمنزلة الاغماء يمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لان ذلك ليس من جنس
اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور في النوادر قيل ان السكر سرور
يغلب على العقل بمباشرة سببه فيمنع العاقل عن العمل بموجب العقل من غير ان يزيله
وقد اشار الى هذا فيما سياتي واورد على هذا بان ما يحصل من شرب الدواء كالافيون
لا يكون سكرا لانه ليس بسرور وفيه نظر قوله السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر
اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وقد ذكرنا ذلك في باب العزيمة والرخصة
وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على
قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا متخذا من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه
حتى لا يحد على قوله في ظاهر الجواب وعن محمد رحمه الله ان ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه
واذا طلق او اعتق او تصرف بسائر التصرفات لا يقع شيء منه عنده لان السكر في هذه
المواضع بمنزلة النوم والاغماء فيمنع من صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
لان ما ذكرنا ليس من جنس ما يتلهى به اذ السكر الحاصل بها ليس من جنس اللهو حتى يقع الطلاق
والعتاق زجرا كما سنذكره فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن
الرماك مذكور في النوادر فاما المتخذ من الحبوب والعسل فمذكور في الجامع والمبسوط

قال رحمه الله واما السكر المحظور فالسكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من
النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر
منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد وهذا السكر بالاجماع لا ينافي
الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا
خطابا في حال السكر فلا شبهة فيه وان كان في حال الصحو فكذلك الا يرى انه لا يقال للعاقل
اذا جننت فلا تفعل فكذا ثبت انه مخاطب ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية ويلزمه
احكام الشرع كلها ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
النوع الثاني وهو السكر بطريق محظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر وهي عصير
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والطلا وهو العصير اذا طبخ حتى يذهب

اقل من ثلثيه ونقيع التمر وهو السكر ونقيع الزبيب اذا غلا واشتد وموضع شرح ذلك
كتاب الاشربة في الفقه وكذلك السكر من النبيذ المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ بالنار
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد ويسمى مثلثا او نبيذ الزبيب وهو الماء
الذي القي فيه الزبيب لتخرج حلاوته اليه اذا طبخ ادنى طبخة وعتق اي ترك حتى صار قديما
مشتدا لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يشرب لاستمراء
الطعام والتداوي والتقوي به لا للتلهي واللعب فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه فاذا
سكر منه وهو من جنس ما يتلهى به لان الفساق يستعملونه للهو واللعب لانه مشروع
للزجر عن ارتكاب سببه ويدعو الطبع اليه فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب
وهذا السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع ويشهد لذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وذلك لانه هذا الخطاب اما ان كان خطابا في حال سكره
او في حال الصحو فان كان الاول فلا شبهة في انه لا ينافيه وان كان الثاني فكذلك اذ لو
كان منافيا كان كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فانتم مخاطبون في اللازم
ظاهر الفساد والملزوم لذلك فثبت انه خطاب في حال السكر فان قيل السكر ينافي فهم
الخطاب كالنوم والاغماء وخطاب من لا يفهم مخالف للنص والعقل فيجوز ان يكون خطابا
منع القربان بالنسبة الى مبادي السكر عند بقاء فهم مضطرب فيمنع الى ان يستقر الفهم
كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول فالجواب ما تقدم ان الخطاب يتوجه باعتدال
الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته
وبالسكر لا يفوت هذا المعنى وقدرة فهم الخطاب لم يفت ولئن فاتت فانما يصلح عذرا في
سقوط الخطاب او تاخيره ان فاتت بآفة سماوية لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع
اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية فقد عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب
في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة سببه فكان بالاقدام على مباشرة
سببه مضيعا للقدرة فلا يكون معذورا وبالجملة بقاء فهم مضطرب يخالف
الآية فانه قال وانتم سكارى والواو للحال واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل
شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في اعدامهما فيلزمه احكام كلها
من الصلوة والصوم وغير ذلك ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي
الشافعي وفي قوله الاخر وهو قول مالك والكرخي والطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن
عثمان رضي الله عنه كطلاق النائم وعتاقه لان غفلته فوق غفلة النائم وقد مر الجواب
بالفرق بين ما هو آفة سماوية وبين غيرها ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد
الصغير والصغيرة واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلا عندنا سواء اشهد
مكرها او طائعا **قال** رحمه الله وانما يعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى
ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا واذا اسلم يجب ان يصح اسلامه
كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر بالزنا
او بحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بصريحه فدليله اولى فاذا زنى في سكره حد اذا صحا
واذا اقر انه شرب الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو العقل او يقوم عليه البينة واذا اقر بشيء
من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف يعني اذا كانت عباراته لا يحل بعد ومنه لان
موجوده حسا وانما يعدم منه في القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشا
عن نور العقل وقد احتجب العقل بغلبة السرور فاذا تكلم السكران بكلمة الكفر لم

من امرأته استحسانا لان الردة تبتني على القصد الصحيح والاعتقاد وليس لديه ذلك فما حصل منه انما
هو على لسانه دون قلبه فلا يجعل معبرا عما في الضمير فصار كالمنطوق به خطأ وقد قيل في وجه
الاستحسان ان وجدنا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب مباحا فقال للنبي صلى الله عليه
وسلم هل انتم الا عبيدي وعبيد آبائي فلم يجعل ذلك منه كفرا وقد قرأ سكران في المغرب
قل يا ايها الكافرون وترك كلمة النفي فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فلم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بالكفر وترك بان كلاهما في السكر المحظور وقد كان
السكر مباحا فيصلح عذرا في عدم الردة. واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان
وانما كان المباح هو الشرب الذي لم يسكر وقد وجد القياس وهو قول ابي يوسف انه لا
كالصاحي في عدم زوال العقل فتبين امرأته واذا اسلم الكافر والسكران يجب ان يصح
اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره. فان قيل ينبغي ان لا يصح
اسلامه لان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت. اجيب بان الرجوع
ردة والسكر دليله وحقيقة الردة منه غير معتبرة فكذا دليلها واذا اقر السكران
بالقصاص او باشر سببه لزمه حكمه واذا قذف محصنا او اقر بذلك لزمه الحد لان
السكر دليل الرجوع فان السكران لا يستقر على كلام والاقرار بالقصاص او القذف
ومباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى ان لا يبطل اما مباشرة السبب
فلانها امر محسوس معاين لا يحتمل الرفع واما الاقرار بهما فلانهما من حقوق العباد.
فاذا قذف محصنا يحبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد
للسكر لان حد القذف فيه حق العباد فيقدم على حق الله المحض ولا يوالي بين الحدين لئلا
يفضي الى التلف واذا زنى في سكره فيحد بعد ذلك حدا اذا صحا لانه امر مشاهد لا مرد
له والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف
لكن يؤخر الحد الى الصحو لان الانزجار به لا يحصل حالة السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا
لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او تقوم عليه البينة انه سكر طائعا لما قلنا انه لا يثبت على
كلامه والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر لكونه محض حق الله يقبل
الرجوع واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤاخذ به الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
يصح سوى حد القذف وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه عن الثبوت لان
الدفع اسهل من الرفع **قال** رحمه الله واما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام
الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يعد عذرا فلذا
اذا كان مباحا معتبدا وهو ما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا وانما
ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لان السكر
جعل عذرا وما يبتني على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا واما الحدود
فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة
السكران اختلاط الكلام هو اصله ولا ثبات له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان السكر
لا يثبت بدون هذا الحد وقد زاد عليه ابو حنيفة رحمه الله في حق الحد فيحتمل ان يكون
حده في غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذي على ما ثبت اذا كان كذلك اقيم السكر مقام حقيقة
الرجوع فلم يعمل فيما يعاين من اسباب الحد وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل في
ما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص. لما فرغ عن بيان ان احكام الشرع
لازمة له ذكر ان الخطاب صحيح لكونه مخاطبا والجواب ما ذكر من الاحكام بقوله فانه

لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه كما ذكرنا في مطلع
البحث فان كان سببه معصية كان شرب الخمر او غيرها من الاشربة المحرمة لم يعد عذرا في
سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذا اذا كان سببه مباحا معتبدا لعدم
السكر وهو ما يتلهى به في اصل وضعه كالمثلث والنبيذ والزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما فيكون
قوله ما يتلهى به بيان التقييد لانه قيد احتراز التقييد بالاحتراز عن السكر فما يتلهى به لا في
عدم فانه من القسم الذي يليه واذا كان سببه مباحا مطلقا اي غير مقيد بالاحتراز عن السكر
كالاشربة المتخذة من الحبوب جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتلهي في الاصل بل هو للتغذي
ولا اثر لغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس الشدة لا تؤثر في الحرمة لانها
توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كلبن الرماك واما ما يعتمد الاعتقاد مثل
الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه كما مر لان السكر جعل عذرا فانه اذا كان عن
محظور لا يصلح سببا للتخفيف كما مر وما يبتني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق وغير
ذلك فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا. قيل قوله الا ان السكر جعل عذرا جواب عما يقال
قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم لا يجوز ان يجعل عذرا في غيرها فقال
عدم صحتها لعدم ركنها لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتني على العبارة فان ركن
التصرف حقوقها صادرا من الاهل مضافا الى المحل يوجب القول بصحتها واما الحدود فانها
تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة **وقوله** الا ان من عادة
السكران استدراك من قوله فانها تقام عليه يعني ان السكر غير مانع من وجوب الحد بمباشرة
السبب لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط كلامه وهو في الاصل السكر
وان السكران لا ثبات له على الكلام واستوضح اصالة الاختلاط فيه بقوله الا ترى ان اصحابنا
اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد يعني اختلاط الكلام وقد زاد عليه ابو حنيفة رحمه
الله شرطا آخر في وجوب الحد وهو ان لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة اعتبارا
للنهاية في السبب الموجب للحد لانه اذا كان يميز بين الاشياء يكون مستعملا لعقله من وجه
فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات واذا كان
الموجب للزيادة ما ذكرنا يحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط كلامه ويهذي
على ما ثبت كما هو مذهبهما فان من اختلط كلامه بالشرب يعد سكرانا عادة يؤيده قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون اي اذا كان كذلك اي اذا كان اختلاط
الكلام هو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام كان السكر دليل الرجوع فيقام
مقام حقيقة الرجوع فما عمل فيه حقيقة الرجوع عمل فيه دليله وما لا فلا وحقيقته لم تعمل فيما
يعاين من اسباب الحد فكذا دليله وتعمل في الاقرار بالحد فكذا دليله ولم تعمل حقيقة
الرجوع في الاقرار بحد القذف والقصاص لما مر فكذا دليله **قال رحمه الله فصل
في الهزل** وهو القسم الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء
ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل منافيا للحكم والرضا به
ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا لا
لعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا لعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب
هذا تفسير الهزل واثره وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان الا انه لا يشترط
ذكره في نفس العقد بخلاف خيار الشرط. القسم الثالث هو الهزل وتفسيره لغة هو
اللعب وشرعا هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له والمراد بالوضع مطلقه لغة ولا الوضع

العقلي واللغوي والشرعي لان الوضع تخصيص الشيء بالشيء والعقل تخصيص الكلام للدلالة على المعنى
ترجمة عما في الضمير وفي اللغة تخصيصه للدلالة على اما حقيقة او مجازا وفي الشرع قد خصص
التصرف الشرعي مرادا دون الهزل وهو معنى ما نقل عن ابي نصر ان الهزل ما لا يراد
به معنى وقد تقدم في بحث الحقيقة والمجاز بحث يتعلق به وكذا اشار الى مخالفته للمجاز •
بقوله كو هو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له على التفسير المذكور دليلا ينتقض بالمجاز
فانه جد ولهذا جاز في كلام الله تعالى دون الهزل ولئن التعريف صادقا عليه فاذا كان
تفسيره ما ذكرنا صار الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكن لا ينافي الرضا
بالمباشرة واختيارها لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا فصار اي الهزل
في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما
في حق مباشرة السبب لان العقد يوجد باختياره ورضاه وانما جمع بين الاختيار والرضا
لانه قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه • هذا الذي ذكر هو تفسير الهزل واما شرطه
واما شرط تحققه واعتباره في التصرفات فان يكون صريحا مشروطا باللسان مثل
ان يقول اني ابيع هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال ولا يشترط ذكره في نفس العقد مشروطا بخلاف
خيار الشرط فان ذكره في العقد مشروط وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لفات
المقصود منه وهو اعتقاد الناس التصرف جدا وشرط الخيار لدفع الغبن ومنع الحكم
بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا قال رحمه الله والتلجئة
هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب شيء من الاحكام ولا عذرا
في وضع الخطاب بحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم في حق
الرضا والاختيار فيجب تخريجها على الحد وذلك على وجوه • اما ان يدخل التلجئة والهزل
فيما لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا وجه ووجه اخر ان يدخل على الاقرار بما يحتمل او لا •
ووجه اخر ان يدخل فيما يبتني على الاعتقاد وذلك وجهان الايمان والردة • كلام الشيخ
ظاهر في الترادف بين الهزل والتلجئة ومن الناس من فرق بينهما فجعل الهزل اعم من التلجئة
بناء على ما ذكر في المغرب ان التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وهي انما يكون عن
اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل قد يكون مضطرا اليه وقد لا يكون وقد يكون سابقا
ومقارنا والاظهر انهما سواء في المبسوط صورته الجئ الشيء اي الجاء ذلك اي معناه حمل غيره
لا يمكن مجاهدته من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجاؤه الى كذا والمراد هذا
المعنى وقيل الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه مثل ان
يقول لاخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ونشهد على ذلك ثم
نبيع في الظاهر واذا كان كذلك اي اذا كان التلجئة في معنى الهزل والهزل لا ينافي
الرضا بالمباشرة واختيارها لم يكن منافيا للاهلية ولا لوجوب شيء من الاحكام ولا
عذرا في وضع الخطاب لصدوره عن الرضا بالمباشرة واختيارها عن اهلية مطلقا الى الحد
لكن لما كان اثره ما قلنا انه ينافي اختيار الحكم والرضا به وجب النظر في الاحكام مع الهزل
كيف ينقسم في حق الرضا والاختيار فيجب تخريجها على هذا الحد اي على انعدامهما في حكم
الرضا والاختيار وضابطه ان كل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا
والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجها على هذا الحد على
وجوه استقرائية وذلك لان التلجئة والهزل اما ان يدخلا فيما لا يحتمل النقض كالطلاق
والعتاق او فيما يحتمله كالبيع والاجارة وجعلهن قسما واحدا تقليلا للاقسام ولهذا

ج

ووجه

وجه ووجه اخر ان يدخلا على الاقرار بما ينفسخ كالبيع والاجارة وبما لا ينفسخ كالطلاق
والعتاق ووجه اخر ان يدخلا فيما يبتني على الاعتقاد وذلك وجهان لانه اما ان يكون
اعتقادا حقا او باطلا كالايمان والردة فصار الجميع اربعة قال رحمه الله فاما
اذا دخل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصله
او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا
على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل
باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع ينعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة
السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه فكان بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فانعقد العقد
فاسدا غير موجب للملك كخيار الشرط بعينه مؤبدا على احتمال الجواز لرجل باع عبدا على انه
بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه جاز
وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون مقدرا بالثلث ولهذا لم يقع الملك بهذا البيع
وان اتصل به القبض • لما فرغ من بيان الوجوه اجمالا فصلها فقال فاما اذا دخل يعني
الهزل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وحذف جواب اما وتقديره فلذلك كثير
ثم قسم ذلك الكثير على ثلثة اوجه هذا على تقدير ان يكون وذلك بالواو كما وقع في
اكثر النسخ فاما اذا كان بالفاء فلا حاجة الى تقدير وبين الوجوه بقوله اما ان يهزلا باصله
او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا بالهزل ثم يتفقا
على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل
باصله اي تواضعا عليه ثم اتفقا على البناء اي على انهما لم يرفعا ذلك ولم يرجعا عنه ان
البيع ينعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض
بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل
القبض بخلاف ما لو كان الفساد في البيع بوجه اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان
الهزل الحق بخيار الشرط وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى لان يمنع
لخيار المتبايعين بعينهما اي البائع والمشتري فانه لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع
زوال ملكه عما في يده فكذا الهزل لاتفاقهما عليه صار بمنزلة اشتراط الخيار لهما وقوله
على احتمال الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا لرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا وعلى انهما
بالخيار ابدا فان نقض العقد في الهزل احدهما انتقض لان لكل واحد ولاية النقض
منفردا به وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يفد الملك لعدم اختيارهما الحكم وقد ارتفع
ذلك المانع بالاجازة وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لانه لما كان كخيار
الشرط لهما كان المجيز مسقطا لخياره وبقي خيار الاخر فمنع الجواز فان اجاز بعده جاز
البيع لارتفاع المانع وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث
حتى لو اجاز بعده لم يصح كما في شرط الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لم يصح لتقرر
الفساد بمضي المدة ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة خيارهما لم يقع الملك بهذا البيع يعني البيع
هازلا وان اتصل به القبض حتى لو اعتقه المشتري بعده لا ينفذ عتقه بخلاف المشتري
من المكره فان عتقه بعد القبض صحيح لانه مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام
وانما اكره على الجد واجاب بذلك حتى لو اكره على البيع تلجئة فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه
ايضا قال رحمه الله ودلالة هذه الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به
انه لا ينافي الايجاب وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح وقد

بطل الهزل بإعراضهما عن المواضعة لأن حقيقة العقد يحتمل الفسخ فالمواضعة التي دونه
أولى وإن بنيا على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لأنهما قصدا الفساد فتحقق البناء
عليه وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والإعراض فإن العقد صحيح عند
أبي حنيفة في الحالين فجعل أبو حنيفة رحمه الله صحة الإيجاب أولى إذا سكتا ولذلك إذا
اختلفا. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا سكتا واتفقا على أنه لم يحضرهما
شيء فإن العقد باطل فإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة وأوجبا
العمل بها إلا أن يوجد النص على ما ينقضها كذلك حكى محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة
رحمهم الله قوله في كتاب الإقرار لكن قال وقال أبو حنيفة رحمه الله فيما أعلم وقول أبي
يوسف فيما أعلم للشك في الرواية لأن من مذهب أبي يوسف رحمه الله أن من قال
لفلان علي درهم فيما أعلم أنه لا يلزمه شيء ومن اعتبر هذا القول الشاهد عند القاضي أشهد
أن لهذا على هذا ألف درهم فيما أعلم أنه باطل فلم يثبت الاختلاف والصحيح هو الأول
وقوله فيما أعلم ملحق برواية أبي يوسف رحمه الله لا بفتوى أبي حنيفة رحمه الله أي الدليل
على أن الهزل لا أثر له في الأهلية ولا الاختيار والرضا بمباشرة السبب أن الهزل لا يؤثر
في النكاح بالسنة وهي قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والعتاق واليمين فعلم بعدم تأثيره فيه أنه لا ينافي السبب إذ لو كان منافيا لذلك لما صح
النكاح وإنما أثره في الحكم كما مر وأما إذا اتفقا على الإعراض عن المواضعة فالبيع صحيح
لازم لأن المواضعة السابقة ملازمة فترتفع بما قصد من الجد وذلك لأن حقيقة العقد لما
احتمل الفسخ فإن العقد بعد العقد ناسخ للأول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها
أولى فقد بطل الهزل بإعراضهما عن المواضعة وإن اتفقا على البناء على المواضعة
فسد العقد بالاتفاق ولأنهما قصدا الفساد فتحقق البناء عليه وإن اتفقا على أنه
لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والإعراض اختلف علماؤنا رحمهم الله في ذلك فأبو حنيفة
رحمه الله صحح العقد في الحالين وجعل صحة الإيجاب أولى إذا سكتا وكذلك إذا اختلفا وأبو
يوسف رحمه الله قال إذا سكتا أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء فإن العقد باطل أي فاسد
وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة وجعلا العمل بها واجبا
إلا إذا وجد النص على ما ينقض المواضعة وهو اتفاقهما على الإعراض لذلك أي كما
ذكرنا من صحة العقد في الحالين حكى محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله قوله
في كتاب الإقرار لكن أبا يوسف قال وقال أبو حنيفة رحمهما الله فيما أعلم
وليس لفظ فيما أعلم في رواية أبي يوسف رحمه الله شكا منه في الرواية لأن مذهبه
أن من قال لفلان علي ألف درهم فيما أعلم أنه لا يلزمه فكان فيما أعلم تمام قوله فيما أشهد
فكان محترزا عن نفسه موكدا للإقرار لا مبطلا له وكذلك ههنا يكون قوله فيما أعلم
تأكيدا للرواية لا تشكيكا فكان الاختلاف ثابتا في المسألتين ومن المشايخ من اعتبر
قول أبي يوسف رحمه الله فيما أعلم بقول الشاهد عند القاضي أشهد أن لهذا على هذا
ألف درهم فيما أعلم فإنه باطل بالاتفاق لأنه بيان لشكه فقوله فيما أعلم أوجب أو أظهر الشك في
الرواية عن الغير كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه لأن ما روي
لما لم يثبت بالشك والأصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون فاسدا في المسألتين
بالاتفاق والصحيح أنه للتحقيق لا للتشكيك حتى يكون الاختلاف ثابتا لأن القدوري
روى عن أبي حنيفة رحمه الله مطلقا أن البيع جائز ولما قبل اعتبار قوله فيما أعلم عند

الإقرار

الإقرار أولى من اعتباره بمسألة الشهادة لأن الإقرار إخبار محض ولم يشترط لصحته زيادة
تأكيد والرواية مثله فيلحق به. وأما الشهادة ففيها معنى الإلزام واشترط فيها زيادة
تأكيد فكان قول الشاهد فيما أعلم موهما للشك فترد الشهادة به. ولقائل أن يقول
لما احتاج الشهادة إلى زيادة تأكيد وقد وجد ما يصلح لذلك وهو قوله فيما أعلم أي
أستيقن حمل عليه. والإقرار لما لم يحتج إلى ذلك كان للشك ويمكن أن يجاب عنه بأن
هذا في جانب الشهادة مشكل في المشهود عليه فلا يكون مسموعا وإذا كان في الشهادة
كذلك لا يكون في الإقرار كذلك قياسا للإقرار على غيره وقول الشيخ وقوله فيما أعلم ملحق
برواية أبي يوسف رحمه الله لا بفتوى أبي حنيفة رحمه الله رد لما زعم بعض المشايخ أنه
ملحق بجواب أبي حنيفة رحمه الله لا بكلام أبي يوسف ومن مذهب أبي حنيفة أن قوله فيما
أعلم يوجب الشك في جميع المواضع فلا يثبت الاختلاف وعلى الشيخ إثباته فقال
إنه ملحق برواية أبي يوسف ومن أن هذا اللفظ لا يوجب الشك في الرواية فيكون
الاختلاف ثابتا قال رحمه الله قال أبو حنيفة رحمه الله العقد المشروع
لإيجاب حكمه في الظاهر جد لأن الهزل غير متصل به نصا فهو أولى بالتحقيق من المواضعة
وهي اعتبار العادة وهو يحقق المواضعة ما أمكن الأولى إنها أسبق الأمرين وقال
أبو حنيفة رحمه الله الآخر ناسخ وأما إذا اتفقا على الهزل في العقد لكنهما تواضعا على
البيع بالثمن على أن أحدهما هزل [illegible] فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن [illegible] وإن اتفقا
على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند أبي حنيفة رحمه الله وعند
العمل بالمواضعة واجب والألف الزائد هزل لأنه باطل المبادلة من الأصل وأما إذا اتفقا
على البناء على المواضعة فإن الثمن ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله لأنهما جدا في العقد
والعمل بالمواضعة يجعله مشروطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالأصل عند التعارض
أولى من العمل بالوصف أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد
خلاف تلك المواضعة وقد ذكر أبو يوسف رحمه الله في هذا الفصل في روايته فيما
أعلم كما في الفصل الأول. وأما إذا تواضعا على البيع بما يعد [illegible] وأما
الثمن [illegible] فإن البيع جائز على كل حال عندهما فرق أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
بين هذا وبين الهزل في القدر فقالا إن العمل بالمواضعتين ممكن به لأن البيع يصح بإحدى
الألفين والهزل بالألف الأخرى بشرط لا طالب له فلا يفسد البيع فأما ههنا فإن العمل
بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لأن البيع لا يصح بغير الثمن فصار العمل
بالمواضعة في العقد أولى. لما فرغ من بيان الاختلاف شرع في بيان دليل كل من الفريقين
قال أبو حنيفة رحمه الله العقد المشروع لإيجاب حكمه في الظاهر جد والجد أولى
بالتحقيق من المواضعة فالعقد المشروع لإيجاب حكمه في الظاهر أولى من المواضعة. أما
الأولى فلأن الهزل غير متصل بالعقد نصا فإنه لم يذكر في العقد. وأما الثانية
فلأن حكم الأصل والمواضعة على وصله أما أصالة الجد فظاهرة فلأن الأصل في العقود
الصحة واللزوم والنقض بعارض وأما عروض المواضعة فظاهر وهي غير لازمة فإن أحدهما
ينفرد بنقضها فاعتراض أحدهما كاعتراضهما فبطل الهزل وبقي أصل العقد صحيحا وأبو
يوسف ومحمد رحمهما الله اعتبرا العادة فإن العادة جرت على أن التواضع إنما هو للبناء
عليه صونا للمال عن المتغلب ولو لم يحمل بناء عليها كان اشتغالهما بالمواضعة اشتغالا
بما لا يفيد فكان الظاهر شاهدا للمدعي البناء فلو سلم أن الظاهر في العقود الصحة

عارضه هذا الظاهر والترجيح للسابق فإن السبق من أسبابه والجواب لأبي حنيفة رحمه الله
فإن الآخر ناسخ للأول يعني أن الأول إذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لأن الأول يحتمل الإبطال
والعمل بالثاني عمل بمقتضى الشرع والعقل ولم يصرح بالعمل فيكون مبطلا للأول
بخلاف ما إذا اتفقا على البناء لوجود التصريح بالعمل على خلاف مقتضى الشرع والعقل
فلا يمكن حمله على الصحة مع وجود المغير هذا إذا هزلا في أصل العقد فأما إذا اتفقا على الجد
فيه لكنهما تواضعا على البيع بألفين على أن أحدهما هزل والجد فإن اتفقا على الإعراض
كان الثمن ألفين وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة
عند أبي حنيفة رحمه الله فيكون البيع منعقدا بألفين وفي مواضع الروايتين عنه وفي
رواية ينعقد البيع بينهما بالألف والألف الذي هزلا به باطل وهو قولهما فإنهما
جعلا العمل بالمواضعة واجبا والألف الذي هزلا به باطلا إذ لا بد من الأصل من
الجانبين وهو أن عنده الأصل هو الجد وعندهما المواضعة • وأما إذا اتفقا على
البناء على المواضعة فإن الثمن ألفان عنده في أصح الروايتين عنه وعندهما ينعقد
البيع بألف وهو رواية محمد رحمه الله في الأصل عن أبي حنيفة رحمه الله لأنهما قصدا
السمعة بذكر أحد الألفين ولا حاجة في تصحيح العقد إلى تسمية الألف الذي هزلا به
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح على ما سيجيء ولأبي حنيفة رحمه الله أنهما
جدا في أصل العقد وتواضعا في البدل فإما أن يعمل بالجد في أصل العقد فيصح
أو بالمواضعة في البدل فيفسد لأن قبول الألف الذي لم يريداه في العقد شرط
فاسد على ما سيجيء وعند تعارضهما فالعمل بالأصل أولى من العمل بالوصف وهو
الثمن عند التعارض يعني المواضعة على الهزل في البدل والمواضعة على صحة أصل العقد
بخلاف تلك المواضعة أي المواضعة في أصل العقد إذا اتفقا على البناء فإن العمل
بها واجب بالاتفاق ولأنه ليس ثمة معارض يمنع عن العمل بها كالجد في أصل العقد
هاهنا • فإن قيل قبول الألف الزائد شرط لا مطالب له فلا يكون مفسدا أجيب
بأنه شرط على خلاف مقتضى العقد الشرعي فإنه يوجب تفريق الصفقة لأنه يمنعها
عن تفريق أحد البدلين للعقد والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وعن
تفريق الصفقة وفيه نظر لأن الشرط المخالف للعقد الشرعي هو ما فيه نفع لأحد
المتعاقدين أو المعقود عليه وليس شيء من ذلك موجودا ولأن تفريق أحد البدلين
مفسد والألف الزائد ليس من البدل في شيء وقد ذكر أبو يوسف رحمه الله في
هذا الفصل أعني الهزل في قدر البدل في روايته فيما أعلم كما في الفصل الأول
وهو الهزل بأصل العقد لكن المعلى روى عن أبي حنيفة رحمه الله مطلقا بلا
قيد فيحمل قوله فيما أعلم على التحقيق دون التشكيك • وأما إذا تواضعا على البيع
بمائة دينار وأن ذلك للتلجئة وأما الثمن ألف درهم مثلا فإن البيع جائز بالمسمى بالاتفاق
على كل حال يعني سواء اتفقا على البناء أو على الإعراض أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا
في البناء والإعراض لأن البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد في أصل العقد هاهنا فلا
بد من تصحيحه وذلك بأن ينعقد بما سمياه من البدل لأنه موجود مذكور والمعدوم
لا يعارضه واحتاج أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إلى الفرق بين هذا أي الهزل في جنس
البدل وبين الهزل في القدر حيث جوزا العقد هاهنا بالمسمى وثمة بالمواضعة فقالا إن العمل
بالمواضعتين هاهنا المواضعة على صحة أصل العقد والمواضعة على الهزل في المقدار

ممكن

ممكن ثمة بأن يجعل العقد منعقدا بالألف وإن كان المسمى ألفين لاشتماله على الألف والهزل بالألف
الأخرى شرط لا طالب له لأنهما وإن ذكراه لا يطالب أحدهما به لاتفاقهما على أنه هزل وليس للغير
ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد العقد به كما لو اشترى فرسا
على أن يعلفه كل يوم كذا أمنا من الشعير وهذا جواب عن كلام أبي حنيفة رحمه الله ثمة فأما
هاهنا يعني في الهزل في الجنس فإن العمل بالمواضعة في صحة العقد مع المواضعة في الهزل
غير ممكن لأن البيع يبقى بلا ثمن والبيع بدون الثمن لا يصح أما الثانية فظاهرة وأما
الأولى فلأن الدنانير لم يتعرضا لها لكونهما هازلين بها والدراهم غير مذكورة عند
العقد فيبقى البيع بلا ثمن بخلاف القدر لأنهما ذكرا عند العقد الألفين ثمنا والألف
هاهنا ولأنهما في ذكر الألفين ذكر الألف فيبقى العقد بالألف وإذا لم يصح العمل بالمواضعتين
جميعا فلا بد من إعمال إحداهما والعمل بالمواضعة في العقد بأن يقع العقد صحيحا أولى
لأن العقد أصل والثمن تبع والعمل بالمواضعة في العقد بدون التسمية لا يصح
فينعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قال رحمه الله وأما ما لا يحتمل
النقض فثلاثة أنواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا
أما الذي لا مال فيه فهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وذلك
كله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد والتراخي ألا
يرى أنه لا يحتمل خيار الشرط • ما لا يحتمل الفسخ والإقالة لعدم ثبوته تلك أنواع ما لا مال
فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا والحصر استقرائي • أما الذي
لا مال فيه أي لا يثبت فيه بلا ذكر وشرط فهو الطلاق وصورته أن يتواضع الزوج
والزوجة على أن يطلقها علانية ولا يكون في ذلك وقوع طلاق وكذلك صورة العتاق
أن يتواضع المولى وعبده وكذا العفو عن القصاص وفي اليمين فذلك بأن يتواضع الرجل
مع امرأته أو عبده أن يعلق الطلاق أو العتاق بدخول الدار ولا يكون في ذلك حلف ولا
وكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين • فإن قيل هذا الحديث ثبت على خلاف القياس بالنص
والمنصوص أمور معدودة فالزيادة على ذلك قياس في غير معقول المعنى وهو باطل فالجواب
أن المنصوص عليه هو المذكور في الكتاب وفي بعض الروايات الحديث العتاق في
موضع اليمين فالحكم المنصوص عليه على الروايتين ثابت بالنص لا محالة وما عداه من العفو
عن القصاص والنذر ملحق به بالدلالة لا بالقياس ووجهه أن النذر ملحق باليمين لقوله
عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالإعتاق لأنه
إحياء كالإعتاق وقيل لأنه يشبه الطلاق من حيث إنه إذا عفي عن بعض الدم سقط كله
كما أنه إذا طلق بعض تطليقة تقع كاملة وقيل لأنه يشبه النذر من حيث إنه تبرع ابتداء ثم
والنذر نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه وهذا ضعيف لانتقاضه بالهبة
من حيث إنها تبرع ابتداء فتشبه النذر إلى آخره • قوله ولأن الهازل مختار للسبب استدلال
بالمعقول ووجهه أن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه لما تقدم فيكون السبب موجودا
في هذه الأسباب المذكورة دون الحكم لكن حكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد بالفسخ والإقالة ولا التراخي
بشرط الخيار فعند تحقق السبب تحقق الحكم فبطل الهزل ونوقض بأن الطلاق المضاف
سبب للحال وقد تراخى حكمه • وأجيب بأن المراد بالأسباب العلل والطلاق المضاف

لتس كذلك بل هو سبب ولهذا الاسن تحكمه الا وقت الايجاب ولو كان بعد لا يستند كما في البيع
بالشرط قال رحمه الله ولما الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم واما الهزل
بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالهزل العاري فان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف
مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لانه بالشرط الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فان محمدا ذكر عن ابي حنيفة رحمهما الله ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المهر الفان وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي
ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذا
هذا وهذا اصح فاما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع
لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا فعلى رواية محمد يجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عن ابي
حنيفة رحمهم الله يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل. النوع
الثاني وهو الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى ثلثة اوجه لانه اما ان يهزل باصله
او بقدر البدل او بجنسه والهزل باصله باطل والعقد صحيح لما روينا واما الهزل بقدر
البدل فيه بان يقول الرجل لها اني اريد ان اتزوجك بالف ولكني اريد ان اتزوج فلانه بالف
واظهر في العلانية الفين فاجبت الى ذلك فعلى الاوجه الاربعة المذكورة فان اتفقا على
الاعراض فالمهر الفان فان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي
حنيفة رحمه الله لان البيع بالشرط الفاسد وهو ذا احد الا لعين على وجه الهزل يفسد
والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا اختلفت روايته هنا
الصاحبين عن ابي حنيفة رحمهم الله فروى محمد عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع في هذه
الصورة فانه يفسد بالفين عنده وهذا لان المهر تابع في النكاح مشروع لاظهار خطر
المحل لا مقصودا ولهذا يصح بلا ذكره ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره واما المقصود
الاصلي منه فثبوت الحل لتحصيل التناسل فلا يجعل مقصودا بصحة التسمية بان يرجح جانب
الجد على الهزل فيه الا لو كان يكون ما ليس بمقصود مقصودا هذا خلف وبيان ذلك ان
اصل النكاح صحيح بلا تسمية لعدم تاثير الهزل فيه ولعدم افتقاره الى ذكر المهر فلو اعتبرت
صحة التسمية وجعل المهر الفين لكان ذلك لاجل المهر لصحة اصل العقد بدونه فصار ذلك
مقصودا والغرض خلافه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود بالصحة لانه احد ركنيه لم
ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون
ذكره واما اذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد اذا امكن فان قيل هذا يناقض
لما تقدم ان الثمن وصف والوصف تابع اجيب بان تبعيته بالنسبة الى المبيع في محليه
البيع ولذا مقصود بالنسبة الى البايع وفي الوثيقة. فان قيل المهر مقصود بالنسبة
الى المراة فالجواب ان المقصودية وعدمها انما هي باعتبار الشرع والشرع مشرع
البيع للاسترباح ولم يكن ذلك الا بالبدلين واما النكاح فانما شرع لاجل التوالد
والتناسل والاحتياج له الى المال وانما المال لاجل خطر المحل كما روى ابو يوسف عنه ان
المهر الفان وان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت

الا قصدا او نصا ولذلك الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما في البيع والهزل يؤثر فيه كما يؤثر في
ابتداء البيع وفي ابتداء البيع يعني بما هزلا باصل البيع واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة ترجيحا للصحة
على الفساد فكذا هذا يعني المهر وهذا اصح لان في هذا الهزل في اعتبار الجد الذي هو
اصل في الكلام فاما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا
على الاعراض فالمهر هو المسمى وان اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا
الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على كونه صداقا لم يذكر
في العقد والمسمى لا يثبت بلا تسمية فلم يثبت واحد منهما وصار كالتزوج بلا مهر وفي
ذلك يجب مهر المثل بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة
واعتبار التسمية ضرورة فاما النكاح فانه يصح بلا تسمية فامكن اعتبار المواضعة ويؤثر
في فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد يجب مهر المثل
بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة ولا حاجة للنكاح
الى صحته كما مر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي
يوسف عن ابي حنيفة يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل
ابتداء البيع الى اخر ما مر وعندهما يجب مهر المثل كما روى في رواية محمد رحمه الله عنه
قال رحمه الله واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال
والصلح عن دم العمد فان ذلك على هذه الاوجه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على البناء فقد
ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف
ومحمد رحمهم الله فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد
نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع
ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال لما عرف وعندهما الطلاق
الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكن عن عذر بالبناء في هذا
خلاف البيع. القسم الثالث وهو الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على
مال والصلح عن دم العمد فهو ايضا على هذه الوجوه لما كان المال في هذا القسم مقصودا
لانه لا يجب فيه بلا ذكر فلما شرطاه فيه علم انه فيه مقصود في الطلاق والعتاق
والصلح عن دم العمد لم يذكرها المال كما في القسم الاول واذا ذكر وشرط صار من
القسم الثالث فان هزلا باصل العقد بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او
اعتق عبده على مال هازلا او صالح عن دم العمد هازلا فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع
ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف. قال الشيخ وهذا الجواب عندنا ينبغي
نفسه قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمهم الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة
خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان
الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال قال في الجامع الصغير
لو قال لامراته انت طالق ثلثا على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت
الطلاق في الثلث بطل الطلاق وان اجازت الطلاق في الثلث او لم ترد حتى مضت المدة
فالطلاق واقع والالف لازم وعندهما الطلاق واقع والالف لازم والخيار باطل فهذا
لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين من جانب الزوج
كانه قال لها ان قبلت هذا المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول لوقوعها

شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل فلا يختلف الحال
بالبناء والاعراض او الاختلاف او السكوت ولابي حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه
البيع لانه تمليك مال بعوض ولهذا لو بدأت ورجعت قبل قبول الزوج صح الرجوع ولو
قامت عن مجلسها قبل قبوله بطل كما في البيع وانما جعلناه شرطا في حق الزوج واما في
نفسه فتمليك مال جعل شرطا لهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد
بكذا فعبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمعاوضة فلم يمنع كونه معاوضة من ان يكون شرطا
لليمين فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار ثم لما بطل القبول بالرد على
الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا لهذا الوصف وهو انه تمليك مال واذا
عمل الخيار يعمل فيه الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل كذا في جامع
الشيخ وهو المراد من قوله لما عرف ثمه اي في الموضع الذي يختص به قوله فلذلك
هذا اي مثل الخيار الهزل لانه غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عنده بخلاف
البيع لان الشرط في الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق اسقاط وتعليق الاسقاطات
بالشروط جائز اما في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات كذا ثبت فيه
مقدرا بالثلث نصا فيجب اعتبارها وهذه المدة فيبطل اشتراط الخيار فيها وراء الثلث
كالثلث فكان لها ولانه التعيين والاثبات مبني ثبات عند ابي حنيفة رحمه الله
وقيل ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من عليه
المال باعتبار المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق فيكون مقدرا بالثلث كما في البيع
واجيب عنه بان المال وان كان مقصودا بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت
للطلاق الذي هو مقصود العقد كالثمن تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقيد
بالثلث قال رحمه الله وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق
ووجب المال بالاجماع وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة
رحمه الله لانه جعل ذلك موثرا في اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يفيد الاختلاف
وان اختلفا ولم يحضرهما شيء فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل
في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم لانهما
جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق
باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البدل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الا
لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال
كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما
كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا يعني اذا هزلا باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما
اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل
لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما
على الاعراض فان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله فيلزم التصرف
ويجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع في باب الخلع كما
في البيع ثم عند اختلافهما في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض عنده ترجيحا للجد الذي هو
اصل الكلام فكذا ههنا وعندهما التصرف جائز لازم ولكن المراد بالجواز الجواز الاصطلاحي
والمال لازم ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في الاعراض والبناء لان الهزل عندهما لا يؤثر
في اصل التصرف ولا في المال على تقدير اتفاقهما على البناء فعلى الاختلاف اولى وان

سكتا

سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز اي ماض لازم حتى يقع الطلاق ويلزم المال بالاجماع لبطلان
الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا
على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يؤثر فيه مع انهما جادان في اصل التصرف
والمال كله لازم لان الهزل وان كان يؤثر في المال لكنه ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه ايضا
اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن ولهذا يجب تمام المسمى فان قيل
هذا مناقض لصدر الكلام فان الكلام فيما يكون المال فيه مقصودا فكيف يمكن ان يجعل
تبعا ولئن سلم انه تبع فلا نسلم عدم تأثير الهزل فيه فان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل
فيه اجيب بانه مقصود بالنظر الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق لانه
بمنزلة الشرط والشروط اتباع ولهذا يضاف العقد اليه يقال الطلاق على مال والخلع
على بدل والعتق على بدل فيوجد حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل اما المال في النكاح
وان كان غير مقصود لكنه بدل لازم حتى لا يكمل بنفيه ويثبت بدون الشرط ومع النفي
صريحا فكان اقوى من سائر الابدال فاخذ جهة الاصالة من هذا الوجه فيؤثر الهزل
فيه كما في سائر الاموال وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرنا له في خيار
الشرط ان يتعلق الطلاق باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق
يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد تعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق
يتعلق باختيارها لكنه لا يتبعض فيتعلق الكل اما الاولى فلانه يتعلق بما علق به الزوج
لكونه المالك وقد علقه بجميع البدل حتى ذكر الالفين وقد عرف ان الهزل لا يؤثر في
جانبه كخيار الشرط لكونه يمينا في جانبه وهما لا يؤثران في اليمين فكان الجد والهزل
فيه سواء واما الثانية فلان المرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين
والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فيثبت قبولها احد الالفين في الحال وتعلق قبول
الالف الآخر باعراضهما عن الهزل واختيارها اياها فيتعلق الطلاق باختيارها
البعض حتى يتم البدل المعلق به فان اختارت وقعت والا فلا كما لو قال لها انت طالق
على الفين فقبلت احداهما ولم تقبل الاخرى وفيه اعوان كلية الكبرى فان قيل
لما الحق جانبها بالبيع وجب وقوع الطلاق في الحال بجميع البدل فانه ينعقد بجميع المسمى
اجيب بان انعقاد البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة على ما بينا واما الخلع
فلا يفسد بالشروط الفاسدة فيمكن العمل بالمواضعة والعمل بها يوجب ان يتعلق الطلاق
بجميع البدل ولا يقع في الحال كما مر وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله
وذلك ظاهر وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما كذلك
لما قلنا ان الهزل لا يؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك وقع الطلاق ووجب المال
كله عندهما لما ذكرنا انه من الاختلاف لا يفيد عندهما والقول لمن يدعي الاعراض
قال رحمه الله واما اذا هزلا باصل المال بذكر الدنانير جدية وغرضهما الدراهم
فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا كله خلافا لما كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا واما عند
ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من
يدعي الاعراض وكذلك هذا في نظائره واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان
ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه من

جنس ما يبطله خيار الشرط وكذلك ابرا الغريم. يعني اذا هزلا بحل المال الا في تسميته فكذلك
الدنانير حجة وعرضها الدراهم بعد هذا المسمى هو الواجب سوا اتفقا على البنا او على
الاعراض او على انه لم يحضرهما شي او اختلفا لان الهزل لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال
عندهما فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ تبعا للاصل. واما عند ابي حنيفة رحمه الله فهو
ما لم ينفصل فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى فان اتفقا على البنا توقف الطلاق على قبوله
المسمى في العقد فصار كانه علقه بقبول المرأة ولم تقبل فهي تتوقف على القبول كما في
شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا
فالقول لمن يدعي الاعراض اعتبارا للجد كما مر وذكر في المبسوط ان الطلاق واقع ويجب
المسمى بكل حال من غير خلاف ولذلك اي ولاجل ما بينا من ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم
والتفريع في نظايره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله واما تسليم الشفعة
اعلم ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو طلبها كما علم بالبيع حتى لو سكت ولم
يطلب على الفور سقطت الشفعة وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع
او على المشتري ان كان المبيع في يده او عند العقار على طلبها وبه تستقر حتى لا تبطل بالتاخير
في ظاهر الرواية وطلب التمليك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت لان
التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا وانها تبطل بالسكوت بعد العلم بالبيع فكذا
بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد تسليم الشفعة باطل لانه من جنس ما يبطل
بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الاشهاد والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم
لان تسليمها في معنى التجارة لانه استيفا احد العوضين على ملكه ولهذا يملكه الاب
والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة رحمه الله كما يملكان البيع والشرا له فيبطل
التسليم والشرا له فيبطل التسليم بالخيار فكذا بالهزل وتبقى الشفعة وكذلك اي
ومثل تسليم الشفعة ابرا الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراها هازلا لا يصح ويبقى
الدين لانه لو ابرا بالخيار لم يسقط الدين لان في الابرا معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد
فيوثر فيه الهزل كما اثر الخيار وهذا لان الخيار انما يثبت في العقود اللازمة ولهذا لا
يثبت في المضاربات والوكالات والشركات ولم يشرع ها هنا عقد. قال رحمه الله
واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سوا كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل
لانه يعتمد صحة المخبر به فصار ذلك كله من جنس ما يحتمل النقض الا ترى ان الاقرار بالطلاق
والعتاق يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة. القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في هذا الاصل هو الاقرار سوا كان بما يحتمل الفسخ او
بما لا يحتمله مثل ان يتواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن
بينهما بيع حقيقة ثم قال البائع بعتك هذا العبد امس بالف وقال الاخر صدقت فليس ذلك
ببيع وكذلك لو فعلا الاسناد ذلك فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق لان الاقرار يعتمد صحة
المخبر به ولا صحة له ها هنا لان الهزل يدل على عدمه فصار الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله
من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الخبر يعتمد وجود المخبر به فيوثر الهزل في الكل واستوضح
التسوية بين الكل من جنس ما يحتمل النقض بقوله الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق
يبطل بالكره اصلا حتى لو اقر بهما مكرها لم يثبت شي منهما وكانت المراة زوجته والعبد
عبده لان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل على الكذب فكذا فيما نحن
بالهزل لانه دليل على كونه كاذبا فيبطل بطلانا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تلحق شيئا منعقدا

يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشي اصلا لكونه كاذبا وبالاجازة لا يصير
صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجارة هازلا لانه انشا يعتمد انعقاده اهلية المتكلم
وصحة عبارته وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فينعقد موقوفا على الاجازة والله اعلم
قال رحمه الله واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين
الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق
فصار مرتدا بعينه لا بما هزل به الا ان اثرهما سوا بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره
عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا لا يجب
ان يحكم بايمانه كالمكره لانه انشا لا يحتمل حكمه الرد والتراخي. القسم الثالث ما يرجع الى
الاعتقاد وهو وجهان كما مر الهزل بالردة والهزل بالاسلام اما الاول فكقوله القسم
الله فانه كفر لا بما هزل به وهو هذا القول لكن بعين الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار
للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والهزل بكلمة
الكفر استخفاف بالدين الحق وهو كفر. قال الله تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن
لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لا بالاعتقاد لما هزل
به وانما صاروا الى هذا الاستخراج وان كان اثرهما في ازالة الايمان واثبات الكفر سوا
لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم وذلك
يقتضي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة الاكراه والسكر فعدلوا الى نفس الهزل لانه
راض به مختار وهو استخفاف بالدين وهو كفر بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره
عليه فانه يجري على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير راض بالسبب والحكم
جميعا فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا لا يجب ان يحكم بايمانه في احكام
الدنيا كالمكره لان كلمة الاسلام من الانشا لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل
ان يكون حكمه متراخيا عنه ولا ان يرتد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار عيب او رؤية
فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل حتى لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود
اليه والله اعلم. قال رحمه الله والقسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل
بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وان كان اصله
مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان مشروع الا ان الاسراف
حرام كالاسراف في الطعام والشراب وذلك لا يوجب خلاف الاهلية ولا يمنع شيئا
من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع ماله في اول ما يبلغ
بالنص قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وعلق الايتاء بايناس الرشد فقال
فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال
البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة حدث ضرب
من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه انما عقوبة واما حكم لا يعقل
معناه متعلق بعين النص فاذا دخله شبهة او صار الشرط في حكم الوجود بوجه وجب
جزاوه. القسم الرابع من العوارض المكتسبة هو السفه وهو في اللغة عبارة عن الخفة يقال
تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقها هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل مع قيامه فقوله هو العمل
بخلاف موجب الشرع يتناول ارتكاب جميع المحظورات فقوله من وجه لاخراج ما سواه
وتخصيص المعرف به وهو تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى الشرع وذلك لما

ع

ذكر ان اصل هذا العمل فيه هو السرف والتبذير مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع
الا ان الاسراف كانه يريد به مجاوزة قدر الحاجة حرام فصار على خلاف موجب الشرع
من وجه **وقوله** واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل كل واحد يجوز ان يكون بيانا للسبب
السفه فان متابعة الهوى يوجب العمل على خلاف مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل
كذلك فان العقل يقتضي ان لا يضيع الرجل ما ينفعه فيما يضره ويجوز ان يكون كل واحد
منهما تعريفا اخر للسفه عند مجوزه بالمعرف فان اتباع الهوى هو العمل على خلاف مقتضى
الشرع وخلاف دلالة العقل ايضا هو العمل على خلاف مقتضى الشرع فيما نحن فيه وهو
تبذير المال لا مطلقا ثم السرف والاسراف اسمان لشيء واحد وهو التبذير كما في بعض
الشروح وفي كلام الشيخ رحمه الله فانه جعله مشروعا ثم جعله حراما وان كانا متغايرين فلم نعهد
الاسراف في كتب اللغة بغير التبذير والشيخ قد جعل التبذير كالتفسير للسرف بعطفه
عليه فان الامر الى اتحاد المعنى ويحل هذه الشبهة بان يقال الشيخ اراد من السرف والتبذير
اصل المعنى وهو ان يكون على مقدار الحاجة ولا نزاع في مشروعيته ولا في الاصطلاحات
ومن الاسراف المجاوزة وفسره بقوله كالاسراف من الطعام والشراب والسفه
لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله فلا يمنع
شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال بقي اهلا لتحمل امانة الله وحقوقه ولحقوق
العباد ايضا لان حقوق الله اعظم فانه لا يتحمل الاعلى من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهلا
للتصرفات التي هي حقوق العباد وليس باهل لايجاب حقوق الله واذا تحمل الاعظم فلان
يتحمل الاضعف اولى ثم هو يمنع منه المال او الحجر عليه او لا ثم العلماء اجمعوا على ان السفيه
يمنع منه ماله في اول بلوغه وسند اجماعهم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي
اموال المبذرين الذين ينفقون اموالهم فيما يضرهم في الدنيا والاخرة واضاف الاموال
الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة
والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم على ما نحن
فيه فكذا ملزومه وفيه تنبيه على انها ليست لهم الاموال فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق
الايتاء بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي وجدتم ثم امر بدفعها اليه عند
وجوده بقوله فادفعوا اليهم اموالهم فالدفع عند وجود الرشد واجب فاما عدمه عند
عدمه فمختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله عدم الدفع عند عدمه كاملا مقدر بخمسة
وعشرين سنة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد دفع اليه المال وقالا
هو ممنوع لا يدفع اليه ما لم يؤنس منه رشد لان الله تعالى علق الايتاء بايناس الرشد والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده فانه اذا لم يؤنس منه رشد عند البلوغ لا يدفع اليه
المال بهذا النص فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين لان السفه يستحكم بطول المدة ولابي حنيفة
رحمه الله مشيرا الى بطلان القياس ان اول البلوغ قد لا يفارقه السفه وهذا ظاهر
فاما اذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة فلا نسلم ان السفه يستحكم بل يحدث
ضرب من الرشد بالتجربة لا محالة واذا حصل ذلك حصل الشرط لان الشرط رشد
نكرة والرشد النكرة يتحقق بادنى ما يطلق عليه كما في الشروط المنكرة واذا حصل الشرط
سقط المنع فان قيل هذا انما يصح على تقدير ان يكون التنوين للتحقير والتقليل لم لا يجوز
ان يكون للتهويل والتعظيم لانه مطلوب كما في قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله قلنا اجاب
الشيخ بقوله لانه عقوبة يعني لا يصح ان يكون لخلاف التحقير والتقليل لان منع المال لا يخلو

اما ان يكون بطريق العقوبة واما ان يكون حكما لا يعقل معناه فان كان الاول كان مما يسقط
بالشبهات فاذا احتمله شبهة حصول الشرط من وجه وهو اصابة ضرب من الرشد بالتجربة
سقط وان كان الثاني تعلق بالمنصوص عليه ولا يصح تعديته الى غيره لكونه غير معقول المعنى
والمنصوص عليه رشد منكر فاذا اصاب الحكم الوجود يوجه لوجود دليله وهو استيفاء
مدة التجربة يجب حمله على ما هو الدفع لان اعتبار الكمال فيه مع التفاوت الفاحش
يفضي الى الحرج وبعد ما لم يعتبر تقدير بعض يعتبر الادنى كما في اعتبار العقل للخطاب
فان قيل هذا التقسيم غير حاصر لجواز ان يكون المنع بطريق النظر له فالجواب ان السفه
لا يجوز ان يكون سببا للنظر كما سيجيء وعدم الشرط ليس علة لعدم المشروط غاية ما في
الباب ان الحكم عند عدمه يبقى على عدمه الاصلي ما لم يثبت دليل الوجود وقد ثبت ذلك
قال الله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مخافة ان يكبروا فيلزمكم
الدفع اليهم فيه اشارة الى ان المنع لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في المنع واثره
يبقى الى مضي زمان يصير بمثله جدا فحينئذ ينقطع عنهم رجاء التاديب فاذا بلغ خمسا وعشرين
ولم يؤنس منه رشد انقطع منه الرجاء لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة لان ادنى مدة
الاحتلام اثنا عشر سنة ثم يولد له في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشر سنة ويولد
له في ستة اشهر فيصير جدا في خمسة وعشرين سنة وذلك اعتدال الامر فيدفع اليه
المال **قال** رحمه الله واختلفوا في وجوب النظر للسفيه فقال ابو حنيفة
لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر
الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب نظرا له
كان مؤاخذا بالاثم وتجلس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل في ذلك عباداته
ولا يبطل عنه اسباب الحدود والعقوبات **وقال** ابو يوسف ومحمد النظر
واجب حقا للمسلم وحقا له لدينه لا لسفهه الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن
في الدنيا والاخرة وان اصر عليها وقياسه بمنع المال وقال ابو حنيفة رحمه الله النظر
من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما
يتضمن ضررا فوقه وهو رفض اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف
منع المال لما قلنا انه غير معقول ولانه عقوبة لا تحتمل المقابلة ولان اليد للادمي نعمة
زائدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فيبطل القياس لابطال الاعلى بالمعنى باعتبار
ادناهما اختلف العلماء في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات
الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة بعدم
جوازه فضلا عن الوجوب لان السفه لما كان مكابرة وتركا لما هو الواجب من مقتضى الشرع
عن علم بكونه الامور المحرمة شرعا وعن معرفة بخساسة التصرفات العبثية لم يجز ان
يكون سببا للنظر لو جاز كونه سببا لذلك لكان في غير ذلك مما هو احق بالنظر اولى
واللازم باطل فالملزوم مثله الا يرى ان من قصر في حقوق الله سبحانه لم يوضع عنه الخطاب
نظرا بل كان مؤاخذا بالاثم حتى عوقب على تركها ومن يجلس عقوبة في حقوق العباد ولا يوضع
عنه ولا يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عباداته حتى صح طلاقه
وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه وصح اقراره باسباب الحدود ولا يبطل عنه اسباب
الحدود والعقوبات حتى لو سرق او زنى او شرب الخمر او قتل عمدا يقام عليه الحدود ويجب
عليه القصاص والحدود والقصاص يندرئ بالشبهات فلو كان السفه بعد البلوغ سببا

للنظر كان اعتباره فيما يتردد بين الشبهات ولو كان السفه بعد البلوغ اولى الا النظر في هذا
لحقه بنفسه والمال يتبع للنفس واذا لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه نعم دفع الضرر عن ماله
اولى فان عورض بان الحجر يوجب كف المسلم عن المعصية وما اوجب ذلك فهو حسن فالحجر حسن
واجيب بانه حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن ذلك فلا كالامر بالمعروف حسن
اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن بان خيف على المسلم الوقوع في القتل والاصرار على
المعصية لا يكون حسنا والحجر قد تضمن ذلك وهو ابطال قوله الذي به كان الادمي ولا
يكون حسنا واذا لم يحجر عليه صح تصرفه فانه لصدوره عن اهله مضافا الى محله من غير
مانع عن ذلك • وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وجب الحجر عليه بالسفه عن التصرفات
المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل كالبيع والاجارة لان الحجر نظر والنظر واجب • اما الاول
فلانه يحصل به النفع في الدنيا والاخرة واما الثانية فلما قال الشيخ حقا للمسلمين •
وحقا له لدينه لا لسفهه اما الاول فلان ضرر السفيه يعود الى عامة المسلمين فانه لما
افنى ماله صار عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والدفع الضرر عن العامة
مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس واما الثاني فلانه
وان كان عاصيا يستحق النظر باعتبار اصل دينه وليس مستوعبا الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر الا باعتبار النظر لدين المسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال
ابو حنيفة رحمه الله انه جناية منه فلا يصلح سببا للنظر وعما قال الشافعي رحمه الله انه
انه جان فيستحق الحجر بطريق العقوبة فقال لم يكن ذلك باعتبار جنايته وسفهه بل باعتبار
ان المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفه يظهر له الحاجة الى وجوب النظر ويوضح
ذلك بقوله الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص
مستحبا • قال الله تعالى فمن عفى واصلح فاجره على الله وفي الاخرة وان مات مصرا
على الكبيرة جاز ان يدخله الله الجنة بفضله بلا عقوبة عند اهل السنة قيل ويؤيد هذا
قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها الى قوله فليملل وليه بالعدل فانه نص على اثبات
الولاية عليه ولا يتصور ذلك الا بالحجر واثبت ذلك ايضا بالقياس على منع المال فانه
منصوص عليه بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم والجامع النظر فان منع المال انما هو
بطريق النظر صونا لماله عن التلف فكذا الحجر لان المنع غير مقصود لعينه بل لابقاء
ملكه ولا يحصل الابقاء ما لم يقطع لسانه عن التصرف في المال فانه لو اطلق له التصرف
لا يفيد منع المال شيئا بل فيه زيادة كلفة على الولي بحفظ ما بيده الى ان يتلفه بتصرفه وان
اختص بالمال ولم يثبت في النكاح والطلاق لان الحجر عليه بالسفه في التصرفات فانما
يكون تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وذلك لان الهازل يخرج كلامه لا على
نهج كلام العقلاء لقصده اللعب لا لنقصان في عقله فكذا السفيه يخرج كلامه في التصرفات
على غير نهج كلام العقلاء باتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله • واجاب
ابو حنيفة رحمه الله عن ذلك بعدم المطابقة بين الدليل والمدلول فان المدلول وجوب
الحجر والدليل يدل على جوازه فان العفو عن صاحب الكبيرة في الدنيا والاخرة جائز ولئن
سلمنا ان النظر واجب لكن انما يحسن مراعاته اذا لم يتضمن ضررا فوقه وقد تضمن ضررا فوق
ذلك وهو اهدار اهليته والحاقه بالصبيان والمجانين والبهائم بخلاف منع المال فانه
ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يمكن تعديته الى الحجر ولئن سلمنا ان المنع معقول المعنى فلا
نسلم جواز المقايسة لانه ثابت بطريق العقوبة والثابت بطريق العقوبة لا يمكن تعديته

الحجر

فمنع المال لا يمكن تعديته الى منع اللسان • اما الاول فهو مذهب بعض مشايخنا فلان سببه الجناية
وهي مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح جزاء كحرمان الميراث للقاتل فيصلح جزاء اي
عقوبة لا يقال لو كان منع المال عقوبة لفوض الى الامام واللازم باطل فان الاولياء هم المخاطبون
بذلك لا الائمة لانه عقوبة بتعزير وتاديب فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء
واما الثانية فلان القياس لا يجري في العقوبات ولئن سلم ان منع المال معلول بالنظر لا بالعقوبة
فلا نسلم ايضا جواز الحجر عليه والحاقه بالدلالة اما الثاني فلعدم المساواة واما الاول
فلان شرط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نسلم
وجود هذا الشرط فيما نحن فيه لان اليد للادمي نعمة زائدة وابطالها ابطال نعمة زائدة واللسان
والاهلية نعمة اصلية فابطالها ابطالها والحاق الانسان بالبهائم لان الانسان ممتاز
عن البهائم بالبيان فالقياس يفضي الى ابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناهما ولا يخفى ان الاعلى
لا يكون نظير الادنى ولا مساواة بينهما ايضا فيكون باطلا • والجواب عن الاية
ان المراد بالسفيه على ما قيل هو الصبي العاقل ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي
لا يستطيع ان يمل المجنون وعلى تقدير ان يكون المراد ما ذكرتم فالمراد من الولي صاحب الحق
لا ولي السفيه وعن قولهم لا فائدة في المنع مع اطلاق التصرف انه ممنوع فان السفيه
يتلف ماله عادة في تصرفات لا تتم الا بالقبض كالضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت
يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بالمنع
بدون الحجر عليه • قال رحمه الله وقال الا هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا
به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين حق في عين
المال وهذا قياس ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جاره
انه يمنع عنه ما قال الشيخ الى قوله واجاب عما قال ابو حنيفة رحمه الله بقوله وقال الا هذه
الامور يعني اليد واللسان والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به اسعادا له فاذا ادى
الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وقد وقع في بعض النسخ بالواو ولدفع الضرر
عن المسلمين فان كانت النسخة بغير واو فالكلام واضح لاحتياج الجواب لان المحذور انما هو
لزوم الخلف فانه قال هذه الامور صارت حقا للعبد رفقا به فاذا ادى الى الضرر وجب
الرد لئلا يكون ما فرض رفقا غير رفق وان كانت بالواو وكان قوله ولدفع الضرر دليلا اخر
وكان الكلام مستقيما وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة
الى الجواب عما يقال لا نسلم ان في تصرفه الضرر للمسلمين لانه يتصرف في خالص ملكه لا حق
لاحد فيه فلا يجب الحجر فانه رد ذلك وجعله قياس ما روي عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف
في خالص ملكه بما يضر جاره كاتخاذه طاحونا للاجرة ونصبه منوالا لاخراج الابريسم فان للجار
ان يمنعوا اذا تضرروا بذلك • والجواب عن الخلف ان هذه الامور صارت حقا للعبد
رفقا به في ابقاء اهليته وتمييزه عن البهائم فاذا حجر صارت غير رفق فلزم الخلف وعن الثاني
بان ضرره ان كان لكونه عيالا على بيت المال او باستحقاق النفقة فان ذلك ليس بموجب
للحجر الا يرى ان تصدق العاقل الرشيد وهبته لجميع ماله جائز بالخلاف مع لزوم ما ذكرتم
وان كان بغير ذلك فلا بد من البيان لينظر في صحته وسقمه قال رحمه الله وصار الحجر
عندهما مشروعا بطريق النظر وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا فالحق بالصبي خاصة
ولا بالمريض ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر باصل اعتباره على ما هو مذكور في
المبسوط • هذا بيان حاصل ما ذكر قبله وتمهيد لما ياتي بعده فان الحجر عندهما

قياس ح

ن بوسف

لما صار مستوعبا بطول النظر وجب ان ينظر الى ما فيه توفير النظر في حقه والحق باصل خاص كالمريض
وكالمكره بل يجب اثبات النظر بأي اصل امكن اعتباره فنادره يلحق بالمريض كما اذا اعتق عبده فانه
يسعى في قيمته كالهزل الا امر ولذا يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر بمعنى المرض
يكون كحجر المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية لغرمائه في كل القيمة وللورثة
في ثلثيها اذا لم يكن عليه دين من ذا العتق بقدر الامكان فلذا هذا ولو اشترى ابنه المعروف
وقيمته كان شراؤه فاسدا ويعتق الابن حين قبضه ويجعل في هذا الحكم من اشترى المكره فيثبت
له الملك بالقبض ويعتق عليه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال المشتري شيء
من ذلك لانه وان ملكه بالقبض ما التزم الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر
عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وله نظائر غير هذه مذكورة في المبسوط **قال**
رحمه الله وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله
بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ او بلغ كذلك • وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد
من حكم القاضي لان باب النظر الى القاضي • والنوع الثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله
لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك ضرب
حجر • والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح
تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما
النظر للمسلمين واما ان يكون السفه من باب النظر فلانه بمنزلة العضل من الاولياء •
الحجر بسبب النظر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما انواع • الاول الحجر بسبب السفه مطلقا
يعني سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ فهذا الحجر يثبت
عند محمد رحمه الله بنفس السفه اصليا كان او عارضا ولا يحتاج الى حجر القاضي لان الدليل
الدال على ثبوت الحجر لم يفصل بينهما ولانه لا اثر لعلة السفه في ثبوت الحجر كما لا اثر للجنون
والعته والصغر والرق في الحجر يثبت بها بنفسها بلا قضاء فكذا في السفه • وقال
ابو يوسف رحمه الله لا بد لثبوت الحجر في الوجهين من حكم القاضي لانه لمعنى النظر وباب
النظر الى القاضي اما الاول فلانه متردد بين الضرر والنظر ففي ابقاء الملك له نظر
وفي هدره ضرر فلا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء بخلاف الجنون والصغر
والرق • واما الثاني فظاهر فعلى هذا لو ادرك سفيها ولم يرفع امره الى القاضي
حتى باع شيئا او ابرأ او تصدق او وهب صح الجميع عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد
رحمه الله • والثاني اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله
والعروض والعقار في ذلك سواء عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع الا احد
النقدين بالاخر استحسانا وذلك ضرب حجر لهما حديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته
ديون فباع النبي صلى الله عليه وسلم ماله وقسم بين غرمائه بالحصص ولان بيع ماله لقضاء
الدين مستحق عليه بدليل انه يحبس لاجله اذا امتنع عنه وهو مما يجري فيه النيابة والاصل
ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق يجري فيه النيابة فان القاضي ينوب عنه فيه كالذمي اذا اسلم
عبده فابى ان يبيعه باعه القاضي والعنين بعد مضي المدة ولابي حنيفة رحمه الله قوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وبيع ماله بغير اذنه
ليس كذلك وان المستحق عليه قضاء الدين وبيع ماله غير متعين لذلك لانه لو تعين ذلك
لما جاز حبسه واللازم باطل فانه يجوز حبسه بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان في حبسه اضرارا بالمديون والغرماء بتاخير حقهم فلا معنى للمصير اليه بلا حاجة بخلاف

عبد الذمي

عبد الذمي اذا اسلم فان اخراجه عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضي منابه وكذلك
في حق العنين لانه يعجز عن الاخر ولذا استحسن الجواز لكونهما جنسا واحدا معنى ولهذا يضم احدهما
الى الاخر في الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضي قضاء دينه فكذا اذا كان
من جنسه معنى • فان قيل لو كانت المجانسة المعنوية كالمجانسة الصورية لكان لرب الدين
ولاية الاخذ للاقتضاء كما لو ظفر بجنس حقه • **فالجواب** ان اعمال الجنسين اولى من اهمال
احدهما فبالنظر الى عدم المجانسة صورة لم نعمل باخذه وبالنظر الى المجانسة معنى للقاضي
ان يقضي به دينه ونوقض القلب دوران لا يلتفت اليه ولا يكون العدم دليل العدم والوجود
دليل الوجود وتاويل حديث معاذ رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم باع ماله بسؤاله
نيل البركة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لانهما يقولان يامر القاضي المديون ببيع ماله فان
ابى يبيع القاضي ولا نظن بمعاذ ان يامره النبي صلى الله عليه وسلم فيابى حتى يبيع عليه بغير
رضاه • والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع او اقرار فطلب الغرماء حجره
يحجر عليه عندهما على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء الغرماء وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحجر
عليه وهذا الحجر لا يثبت عندهما الا بالقضاء والفرق لهما ان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر للسفيه للنظر له وهو غير موقوف على طلب
احد فيثبت حكمه بلا قضاء **قوله** والرجل غير سفيه متعلق بالنوعين الاخرين **وقوله** فان
ذلك واجب اي كون الرجل فيهما غير سفيه واجب ليعلم ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين
لا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان الحجر جائز عندهما في هاتين
الصورتين مع فرض عدم السفه لكن اي لان السفه بمنزلة العضل اي المنع من الاولياء في انه
يوجب الحجر نظرا للعضل فان الولي اذا امتنع عن تزويج المرأة عند خطبة الكفؤ وجب تزويجها
القاضي فيصير الولي محجورا اسقاط الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا
لها لا ان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر والجواب عن ذلك قد مر **قال**
رحمه الله السبب الخامس وهو السفر السفر لغة الخروج المديد وادناه ثلثة ايام ولياليها
على ما عرف وانه لا ينافي شيئا من الاهلية ولا يمنع شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا وجعلوا
في اثره في الصلوة هو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر الصبا في حقه سواء الا انه لا
عليه • **قال** الشافعي رحمه الله هو سبب الرخصة فلا يبطل العزيمة كما في حق
الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان اما الاول فما روي
ان الفرض اصله في الكمال ركعتان كما قالت عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص فالثاني انا وجدنا
الفضل على ركعتين ان اداه او اثيب عليه وان تركه لا يعاقب عليه فهو كحد النوافل واما
الوجهان الخفيان احدهما ان الاصل ان حصة الاسقاط الاولى ان يكون موضعا مثل وضع الاصول
والاعلال وان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي عليه
السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وحق الصلاة عليهما كما لا يحتمل
التمليك والا يالتزم فما يقبل صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل الرد اذا كان عفو الله تعالى
عن الاثام وهبة الطلوق من العباد لا يحتمل الرد وهذا امر يعرف ببداية العقول بخلاف الصوم
لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه فيتوقف على ان ادى او لم يثبت انه رخصة تاخير
وفي الصلاة رخصة اسقاط ونسخ الى نذر اداؤه • والثاني ان العبودية تنافي المشيئة

ان قال

المطلقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله واما للعبد اختيار ما يتحقق
به ولله تعالى الاختيار المطلق بفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حرج يلزمه الا يرى ان الحالف
اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفارة لرفق يعود اليه وفي مسئلتنا لو ثبت له الاختيار
بين القصر والاكمال لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له في الرفق والشر متعين
في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية وهذا غلط
ظاهر بين قال القسم الخامس من العوارض المكتسبة السفر وهو في اللغة عبارة عن
قطع المسافة وفي الشرع عن الخروج المديد على قصد المسير ثلاثة ايام ولياليها فما
فوقها بسير الابل ومشي الاقدام على ما عرف في كتب الفقه وانه لا ينافي شيئا من
الاهلية اي لا يخل بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء
من الاحكام كالصلوة وغيرها لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء
حصل به مشقة بالفعل او لا لانه من اسباب المشقة غالبا لا محالة حتى لو ترفه بتخص
من موضع الى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سببا للترخص واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا
يضره فلهذا تعلق الترخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض وقد تقدم ذلك
واختلف في اثره في حق الصلوات بعدما هو سبب للوضع اي اسقاط الشطر من ذوات
الاربع حتى لا يبقى الاتمام مشروعا اصلا حتى لو ظهر المسافر [illegible] سوى لا يحتمل الزيادة عليه
وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصائم
وقد ذكرنا ما يكفي في بيان تحقيق هذا المقام في باب الشرط ولكنا نحتاج الى ما نعيد
الشيخ قال ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران يعني من النصوص والمعقول ودليلان
خفيان في المعنى منها ايضا اما الاولان فمعنى الظاهرين احدهما ان القصر اصل والاكمال
زيادة والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص اما الاول فلما قالت عائشة رضي الله عنها
فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما الثاني
فلان المقادير الشرعية لا تحتمل الزيادة الا بالنص والنص في حالة الاقامة لا السفر
والثاني انا وجدنا القضاء على ركعتين اداء المسافر واثبت عليه وان لم يلحقه الا بحاق
عليه وهذا احد النوافل الشفع يقوم مقام ركعتي الظهر او العشاء اذا صلى اختلف
فيها الرواية والظاهر انه مكروه عرف ذلك في الفقه ولقائل ان يقول هذان
الوجهان يدلان على ان الركعتين عزيمة والمتقدم خلافه واما الوجهان الخفيان فاحدهما
انه رخصة اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال ومثله لو
اسقاط فهذه رخصة اسقاط اما الاول فلما قال عمر رضي الله عنه يا رسول
الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تصدق عليكم
بصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم سماه صدقة
والصدقة بما لا يحتمل التمليك ولا امام له فيه اسقاط محض لا يحتمل الرد انما تسمى
صدقة ظاهرة واما انه حق لا يحتمل التمليك ولا الامام فيه فكذلك واما ان التصدق
بمثله اسقاط محض لا يحتمل الرد فلما يثبت قوله ان الله عفو الله تعالى عنا الاثام وهو
العفو لا يحتمل الرد فيه يقوله هذا امر يعرف بين العقول فان
ثبت ذلك اذا كان ممن لا يعترض طاعة ابتعاها كالعفو عن القصاص ممن هو مفترض
الطاعة اولى قال فان قيل هذا الكلام مشترك الالزام لانه سماه صدقة فكما يمر

بالقبول فيتوقف الترخص على القبول فالتمسك به لا يفيد شيئا فالجواب ان الشيخ
قد اشار الى ذلك بقوله اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول الا يرى ان اسقاط
حق يحتمل التمليك من الله كالارث لا يحتمل الرد فاسقاط حق لا يحتمله اولى ان لا يحتمله بخلاف
الصوم لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا نصا اداؤه وثبت انه حظ
تاخير وترفيه وفي الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فالعدم اداؤه والثاني ان العبودية
تنافي المشيئة المطلقة والاختيار الكامل فلو ثبت الاختيار بين القصر والاكمال
لكان اختيارا في وضع الشرع وهو الاختيار الكامل اما الاول فلما ذكره الشيخ بقوله
وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله واما للعبد اختيار ما يرتفق به ولله الاختيار
المطلق اي الكامل بفعل ما يشاء بلا رفق يعود اليه ولا حرج يلزمه واستوضح الشيخ ذلك
بقوله الا يرى ان الحالف اذا حنث في اليمين خير بين انواع الكفارة لرفق يختاره واما
الثانية فلما بين بقوله لانه لا رفق له في الرفق والشر متعين في القصر من كل وجه فاذا
لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية والحاصل ان التخيير بين القصر والاكمال
ربوبية ولا شيء من الربوبية لعبودية فلا شيء من التخيير بينهما بعبودية وهذا اي اثبات
الخيار على وجه يؤدي الى جعل العبودية ربوبية غلط ظاهر وخطا بين قال
رحمه الله الا يرى ان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين
الدية وهي عشرة آلاف درهم ولذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته
اذا كانت دون الارش من غير خيار ولذلك المكاتب لو جنى جناية واذا كان كذلك علم ان
الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الاكثر على القليل والجنس واحد ونحو في جناية العبد
من امساك رقبته وقيمته الف درهم ومن الفداء بعشرة آلاف لان ذلك قد يفيد
رفقا وفي مسئلتنا الاولى في اختيار الكثير فيبقى اختياره مطلقا ومشيئة وهي ربوبية
وذلك باطل قالوا فيه فضل ثواب بلا شك كذلك فان الثواب الا في حسن
الطاعة لا في الطول والقصر الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد
لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح شاهدا
على حكم الاخرة هذا ايضا بيان لقوله واما للعبد اختيار ما يرتفق فان المدبر اذا جنى
جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهو الف درهم مثلا وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم
لاتحاد الجنس فان المقصود في المدبر هو المالية ولذلك في المسئلتين الباقيتين فانه
يلزم في الاولى القيمة وفي الثانية الاقل من الارش ومن القيمة واذا كان الامر متعينا
علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل في الحال ان الجنس واحد وهو
احترازا عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون بانهما متغايران قوله ونحو
معطوف على قوله لم يخير مولاه فانه مما يدل ايضا على ان الاختيار للرفق بان تخيير المولى في
جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة آلاف
لافادته رفقا لان المقصود من العبد قد لا يكون المالية واما في مسئلتنا فلا رفق في
اختيار الكثير على القليل فيبقى اختياره مطلقا ومشيئة وذلك ربوبية قال فان قيل
لا نسلم عدم الرفق فان في الكثير فضل ثواب اجاب الشيخ بان لا فضل في
الثواب فان الثواب ليس الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر وفي الترتيب ضعف
فان الوصف بالاجماع ما ولا على ما عرف واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان ظهر المقيم
لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذا هنا اي قصر المسافر

واكماله ولئن سلم بفضل الثواب لكن لا يصح بناء حكم الاخرة وهو حكم الدنيا على حكم الاخرة ثم
بل انما يجب بناؤه على ما يتعلق به في الدنيا من لزوم او براءة بلا اداء كما في الاختيار في انواع
الكفارة فانه مبني على اليسر الحاصل في الدنيا لا على الثواب قال رحمه الله وهذا
بخلاف الصوم في السفر لانه تخيير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه
وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسر موافقة المسلمين وذلك يسر بلا شبهة
ويتضمن عسرا بحكم السفر والتاخير الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر
الانفراد ويسرا من وجه وهو الاستمتاع بحال الاقامة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين
مختلفين فكان ذلك عبودية لا ربوبية واما تنبيه هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب
الوجوب حتى ظهر اثره في اصل وهو الاداء فظهر في قضائه واما لم يتصل به فلانما كان
السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل له ان المسافر اذا نوى الصيام
في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر حل له
لانه سبب ضروري للمشقة وهذا موضوع لها ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح
عذرا او شبهة في الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة
بخلاف المريض لما قلنا ان السفر مختار وهذا تساوي اي التخيير في الصلوة على خلاف
التخيير في الصوم فانه تخيير بين وجهين يتضمن كل واحد منهما يسرا من وجه وعسرا من وجه
كما تقدم في باب العزيمة والرخصة فصلح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين فكان ذلك
عبودية لا ربوبية وهذا الحكم وهو قصر الصلوة في السفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو المتصل بالاداء والجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثر السفر في اصل الوجوب وهو
الاداء ظهر في قضائه لانه خلفه ولهذا لو فاتته صلوة في السفر قضاها في السفر والحضر
ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر والحضر اربعا واما اذا لم يتصل بسبب
الوجوب فلا يثبت القصر وهذا لان مقارنة المانع للمثبت شرط ابطاله عن العمل
فاذا تاخرت ثبت الحكم وتقرر ولا يرتفع لان السفر مانع لا رافع ولما كان السفر من الامور التي
تتعلق باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع
عن السفر وقيل معناه انه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار حيث
لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم بالاطعمة والحوق اقة قيل المسافر اي افتى له بان
المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر وقيد بقوله وشرع
فيه لانه اذا نوى ليلة قبل الفجر يباح له الافطار لكن عزم على صوم الغد ثم اصبح قبل
الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء بخلاف المريض اذا تكلف الصوم لتحمل زيادة ثم
المرض ثم بدا له ان يفطر حل له الافطار لان المرض سبب ضروري يوجب مشقة لازمة
اذا لم يوجب مشقة لما صلح سببا للرخص ولو لم يكن لازمة لامكن دفعه وليس يمكن كونه
امرا سماويا وبناء هذا اي السفر ليس سببا ضروريا يوجب مشقة وانما هو موضوع للمشقة
اي يقام مقامها فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا فلا يؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع
فيه فان المحقق حقيقة المشقة فهو قادر على ازالتها بالامتناع عن السفر لكونه من الامور
المختارة ولكنه اذا افطر يعني لم يحل له الفطر لكنه اذا افطر لم يلزمه الكفارة لانها تندرئ
بالشبهات والسفر مبيح له في الجملة فصورته تورث شبهة وان لم يوجب اباحة واذا اصبح
الرجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا عزم على الصوم صحيحا ثم مرض
فانه يحل له الافطار واذا افطر هذا المسافر لم يلزمه الكفارة لقيام الشبهة المسقطة

لها

لها واما اذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا افطر ثم مرض فانه يسقط عنه
الكفارة وهذا كله يبنى على ما قلنا ان السفر مكتسب من الامور المختارة والمرض سماوي لا اختيار
له فيه فاذا وجد في اخر النهار زال الاستحقاق للصوم لاباحة الافطار وزوال الاستحقاق لا يتجزى
فصار كالزائل من اوله كالحيض فانه يعدم الصوم من اوله ويصير شبهة في سقوط الكفارة
بخلاف السفر فانه اذا وجد في اخر النهار لا يبيح له الافطار فلا يزيل الاستحقاق فيبقى السبب
المبيح كيف يعمل في المعدوم واجيب بان الصوم لو كان باقيا اوجب المرض اباحة حقيقة من
اول النهار واذا كان معدوما اوجب شبهة ويجوز ان يقال ازالة الاستحقاق عن بعض
ما لا يتجزى ازالة عن كله فصار كان الصوم كله لم يكن مستحقا عليه فلا يجب الكفارة بفطره
قال رحمه الله واحكام السنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم
يتم السفر علة بعد تحققها للرخصة الا ترى انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان كان في غير موضع
الاقامة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار
ثلاثا ثم نوى المقام في غير موضع اقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله واذا
اتصل بهذا السفر عصيان كسفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب الرخص عندنا
وقال الشافعي رحمه الله ليس ذلك من اسباب الرخص قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد ولانه عاص في هذا السبب فلا يصلح سبب رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا
كما في السكر وقلنا ان سبب وجوب الرخص موجود وهو السفر واما العصيان
فليس فيه بل في امر منفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي
عليهم بقطع الطريق الا ترى ان ذلك ينفصل عنه فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية
وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من النفس والمال والسفر
فعل يقع على محل اخر الا ترى ان الرجل قد يخرج غازيا ثم قد يستقبله عير فيبدو له فيقطع عليهم
فصار النهي عن هذه الجملة لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل
سببا للرخصة لان صفة الحل في السفر دون صفة القربة في المشروع بخلاف السكر لانه
عصيان بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة باثره وتبين ان قوله غير باغ ولا عاد في
نفس الفعل وذلك ان يتعدى المضطر عن الذي به يتماسك مهجته وصيغة الكلام ادل على هذا
مما قاله واحكام السفر التي تختص الرخصة المتعلقة بالسفر تثبت بنفس الخروج
وكان القياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر لان الحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن تركنا القياس
بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص حين يخرج وعن علي رضي الله
عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا هذا
الخص صلينا ركعتين وفي هذا تحقيق الرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام
السفر لما ترخص الا من قصد مسيرة الزمان من السفر واللازم باطل لعموم الحاجة الى الجميع
واستوضح عدم اشتراط تمام السفر بقوله الا ترى انه لو نوى رفضه اي ترك السفر بان بدا له
ان يرجع قبل تمام ثلاثة ايام صار مقيما وجب عليه الاتمام ولم يشترط لذلك محل الاقامة لان السفر
لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة للاقامة فصار كان
السفر لم يكن ثم كان مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة واذا سار ثلاثة ايام حتى تمت علة السفر
ثم نوى المقام في غير موضع اقامة لم يصح لان هذا اي نية المقام على تاويل القصد ابتداء ايجاب
اي اثبات اقامة بعد تمام السفر لا نقضه فلا يصلح الا في محله وهو المفازة واذا اتصل
بهذا السفر عصيان كسفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب الرخص عندنا وقال

السفر يثبت بنفس الخروج

الشافعي رحمه الله ليس ذلك من اسباب الرخص واستدل بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه فان الله تعالى اثبت الرخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اي خارج
على الامام الحق ولا عاد على المسلمين بقطع الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي واذا
ثبت هذا في الرخص باكل الميتة ثبت في الرخص بقصر الصلوة والافطار وسائر الرخص بالقياس
وبالقياس او بعدم القائل بالفصل ولان الباغي ومن في معناه عاص في هذا السبب بمباشرته
وما كان عصيانا لا يصلح سببا للنعمة فهذا السبب لم يصلح سببا للرخصة لانها نعمة اما انه
عاص فيه فلان هذا السفر بعينه لا يشتمل على المحرم فيه عصيان فمباشر العصيان
عاص واما ان العصيان لا يصلح سببا للنعمة فلما مر في باب النهي ان المناسبة بين
السبب والمسبب لا بد منها واذا كان عصيانا كان جانيا وما ذكرنا جزاء ونكالا وعقوبة
كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام ولنا ان سبب وجود الرخص شرعا وهو
السفر موجود واذا وجد السبب وجد الحكم اذا لم يمنع مانع ولا مانع ههنا فان العصيان
ليس في نفس السفر الذي جعلناه سببا بل هو في امر منفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه
طاعته والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق ولا شك في انفصالها عن السفر
فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق فصار ذلك نظير
لوقوع الجناية على محل العصمة من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل آخر وهو الفعل
المباح وقد ينفصل السفر عنه فان الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيبدو له فيقطع
عليهم الطريق وقد يكون بالعكس فصار النهي عن هذه الجملة وهو سفر البغي وسفر الاباق
وسفر قطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه ومثل ذلك النهي لا يمنع تحقق
الفعل مشروعا كما مر في باب النهي ولا يمنع جعل الفعل سببا للرخصة وقيد بقوله من
كل وجه احترازا عن المنهي لمعنى في غير المنهي عنه اذا كان متصلا به وصفا كالصوم يوم العيد
وقد تقدم ذلك وبين كون ما لا يمنع مشروعية الفعل لا يمنع سببية الفعل للرخصة بقوله
لان صفة الحل في السفر وفي بعض النسخ في السبب دون صفة القربة في المشروع ومثل ذلك
المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة في المشروع فلان لا يمنع الادنى وهو صفة الحل
في السبب بطريق الاولى اما ان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع فلانه مقصود
لانه مشروع للقربة واما ان مثل ذلك المنهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة فلان الصلوة
في الارض المغصوبة جائزة قربة ولم يزل صفة القربة بالنهي عنه وهذا لان منافاة النهي
للقربة اقوى من منافاته للحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والحل يثبت بنفس
الاباحة فكان النهي الذي هو طلب المنع منافيا للطلب من منافاته للحل وهذا الجواب
في الحقيقة قول بموجب العلة وتقريره سلمنا ان المعصية لا تصلح ان يكون سببا للنعمة
ولكنا ما جعلناها سببا لها بل ما جعلناها سببا لها هو غير معصية وما هو معصية لا
غير سبب ثم اجاب الشيخ عما تعلقوا به من السكر بقوله بخلاف السكر لانه عصيان
بعينه فلا يصلح ان يتعلق الرخصة بانه. واجاب عن الاية بقوله وبه اي بما ذكرنا
من ان السفر بعينه هو السبب وان صفة العصيان امر منفصل عنه ليس بمانع عن السببية
تبين ان المراد من قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذلك اي البغي والعدوان
ان يتعدى المضطر فيما يستباح بالحاجة ويؤيد ذلك التاويلات المنقولة عن اهل
التفسير فانه قيل المراد من البغي والعدوان هو تجاوزه قدر الحاجة وكذلك
وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عادي متجاوز لما يقع به دفع

فلان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة وصفة القربة في المشروع صح

الهلاك عن نفسه وقيل هما تفسير قوله تعالى فمن اضطر اي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا
عاد في الاكل كقوله تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير
المحصنات وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وقيل غير باغ على مضطر آخر بالاستئثار
عليه ولا عاد سد الجوعة وكل هذه التاويلات تدل على ان البغي والعدوان في نفس الفعل
وهو الاكل وصيغة الكلام تدل على رجوعهما الى الاكل اولا لما قاله الشافعي من رجوعهما الى
الاضطرار الا انه سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرفهما الى الفعل الذي
هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى غير مقصود وقيل هذا منه بيانا فقهيا في ذلك
في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر لم يرخص له بالمسح والمسح كما هو رخصة في حق المقيم
رخصة في الخف ايضا كما انه حرم اخذ الخف من الاخرى مع وجود البغي في حكم السفر
الذي لا يختص. قال رحمه الله الفصل السادس وهو الخطأ هذا النوع يعني
جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل
ان الخاطئ لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزية الافعال فيعتمد على العمد
ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطئ لانه ضمان مال لا جزاء
فعل ووجبت به الدية لكن الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالعقل فيما هو صلة
لانها لما لم تجب الا وجبت عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير فصلح سببا لما
يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه عندنا. وقال الشافعي رحمه
الله لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح
طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا والجواب عنه
ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فيقام السبب
والبلوغ اصل العقل بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي اصل العقل والاختيار ولا حرج في معرفته
فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي اثره الى الظاهر ولهذا كان
الرضا والغضب من المتشابه في صفات الله تعالى فلم يكن اقامة غيره مقامه فان اداوم العقل
بالعقل بالانتهاء والاعتدال امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال
العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا لقول امته الا انه صالحا
للجزاء ولهذا قولنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم بنص كالاكل وجعل الناسي ناسيا في حقه
فلم يجعله الخاطئ فاذا جرى الشيء على لسانه من غير قصد وصدقه على حفظه يجب ان يعتقد
ويكون كلمه المكره ملحوظة لاحصل وصفا في الحالة الرضا. الخطأ بدليل انه قد يراد به
ضد الصواب فان المنطق قال ان قتلهم كان خطأ كبيرا وقد يراد به ضد العمد قال
الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان
قال ابو القسم السمرقندي الخطأ هو ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى
الى شخص على ظن انه صيد فاصاب آدميا لا الى الرمي الذي فيه نظر لان قوله رمى الى شخص يدل
على قصد المفعول غير انه ظنه كونه صيدا ولانه قاصدا ليس بمقصود مطلقا الرمي بل
الى شيء خاص هو صيد ولانه لا يتناول من اخطأ في القصد حتى يتناول الماء في جوفه والظاهر
ان مراده به ما يقابل العمد والخطأ نوع نفعل من افعال العباد المكتسبة جعل عذرا صالحا
لسقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد واختلف العلماء في جواز المؤاخذة على الخطأ عقلا فابى
المعتزلة لان الخاطئ غير قاصد والجناية لا تتحقق بدون القصد وجوزها اهل السنة لان الله سبحانه
امرنا ان نسأل ذلك بعدم المؤاخذة بالخطأ في قوله تعالى اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد

ربنا لا تؤاخذنا الآية ولو كانت المؤاخذة ممتنعة عقلا لكانت جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا
لا تجر علينا اللهم سقطت مع جوازها عقلا بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه وهذا معنى قوله جعل عذرا صالحا
يعني وان كان جائز المؤاخذة لعدم خلوه عن تقصير جعل عذرا لسقوط حق الله اذا حصل عن
اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلوته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى
بعد الاجتهاد لا يأثم او يستحق اجرا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يؤاخذ
بالقصاص ولا يأثم اثم القتل العمد وانما يأثم لترك التثبت وصار شبهة في العقوبة حتى
لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يؤاخذ بالحد لان الحد والقصاص من جزاء
كامل من اجزية الافعال والجزاء الكامل لا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد
حتى لو رمى الى شاة او بعير على ظن انها صيد فاتلفه او اكل ماله على ظن انه ماله يجب
عليه الضمان لانه ضمان مال وضمان المال بعوض عن المحل لا جزاء الفعل ان المتلف اذا تعدد
وجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص
وجزاء الصيد ووجبت بالخطأ الدية لانها لسبب من حقوق الله فيجب بدلا للمحل ولا يمتنع
وجوبها بعذر الخطأ فان قيل اذا كان بدل المحل وجبت ان يكون في مال القاتل حالا كضمان
الاموال اجاب الشيخ بقوله لكن الخطأ لما كان عذرا صلح ان يكون سببا للتخفيف
بالعقل يعني بحمل الاداء فيما هو صلة لا يقابل مالا لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف
فالحق الدية في ماله بل على عاقلته في ثلث سنين هو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ووجبت الكفارة على الخاطئ ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطئ لا يسلك عن ضرب تقصير
وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح لما لسببه العبادة والعقوبة يعني الكفارة لا يتجزأ
قاصر ومثله يستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة وصح طلاق الخاطئ عندنا بان اراد
ان يسبح فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لانه يعتمد الاختيار
ولا اختيار للخاطئ وصار كالنائم اما الاول فلان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما
يصدر عن قصد صحيح فان ما يصدر من الاشياء من الالفاظ لا يسمى كلاما لا يقال ان القصد
امر مستبطن لا يوقف عليه ولا يتعلق الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر دال عليه وهو اهلية
القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة لانا نقول لو كان قيام البلوغ
مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمده
الرضا كالبيع والاجارة واللازم باطل بالاتفاق وكذا الملزوم بيان الملازمة ان
اعتدال العقل بالبلوغ موجود في النائم فلو صلح لان يقام مقام القصد لصح طلاقه ويقيد مستبطن
مقام البلوغ مقام قصده وكما ان القصد امر مستبطن اقيم البلوغ مقامه فالرضا
كذلك فيقام اعتداله مقامه وحيث لم يقم دل على ان المعتبر حقيقة القصد لحقيقة
الرضا واجاب الشيخ عن هذا السؤال بقوله ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح
دليلا وحقيقته ان اقامة الشيء مقام غيره في مثل ذلك يستدعي شيئين احدهما صلاح
كون القائم مقام غيره دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج ليكتفي بما هو
سبيل تيسيرا ودفعا للحرج وقد انتفى الامر الثاني عن النائم لانه لا حرج في الوقوف
على النوم باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيه بالبديهة وبالضرورة يعلم ان
النوم ينافي القصد لانه مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة
بيقين ولا حرج في دركه لضرورة العلم بانتفاء القصد فلا يجعل انتهاء البلوغ عن

٥١٥

عقل يقام مقام القصد والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار يعني بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره
الى الظاهر كما يفضي اثر الغضب الى ذلك بسبب غليان الدم وما هو كذلك ليس بامر باطن
اما ان الرضا عبارة عن ذلك فلانا لا نحكم بكون الشخص راضيا الا اذا ظهر البشاشة في
بشرته كما انا لا نحكم بكونه غضبانا الا اذا ظهر اثره من تغير الوجه وغير ذلك ولهذا اي
ولكونهما عبارة عما ذكرنا كان الرضا والغضب في صفات الله من المتشابه لانه لا يمكن
القول بثبوتهما بالمعنى المذكور في حقه تعالى وتقدس لتعاليه عن امتلاء الاختيار وتنزهه
عن غليان الدم واما انه ليس بامر باطن فلان الحكم يتعلق بذلك السبب الظاهر وهو ليس
بباطن لا يسلم عن اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر
لا يوقف عليه فان من قال انت طالق مثلا وادعى انه يخطئ وانما اراد ان يقول سبحان الله
لا يطلع على صحته الا الله فهو امر لا يوقف عليه وله سبب ظاهر وهو اهلية القصد
بالبلوغ عند قيام كمال العقل وقد ترتب عليه حكم شرعي وهو وقوع الطلاق فيقام
السبب الظاهر مقامه ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير ترك التثبت لم يصلح
سببا للكرامة الاخرى انه صلح سببا للجزاء القاصر ولهذا فرقنا بينه وبين النسيان
فقلنا ان الناسي اذا اكل لا يستوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة ثبتت شرعا
حيث جعل الناسي عاملا في حقه والخاطئ وهو الذي اراد المضمضة فسبق الماء في حلقه لم
يلحق به في استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه لتمكن التقصير في حقه واذا جرى البيع
على لسان الخاطئ بلا قصد بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا او قال
الآخر قبلت وصدقه على الخطأ يجب ان ينعقد البيع ويكون كبيع المكره فاسدا لوجود
الاختيار وضعا فان قيل ان هذا الكلام في اصل وضعه امر اختياري ليس بطبعي كجريان
الماء فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ولا ينفذ لفوات الرضا وقيل معناه ينعقد البيع
لان الاختيار موجود تقديرا لوجود البلوغ عن عقل يقام مقام القصد ولكن الرضا فائت
لعدم القصد الحقيقي فينعقد فاسدا وانما قال يجب ان ينعقد اشارة الى عدم الرواية فيه
عن اصحابنا رحمهم الله قال رحمه الله واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو
ثلثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهم بحبس ابيه او ولده وما
يجري مجراه الفصل الآخر يعني القسم السابع من العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير
على امر يكرهه ولا يرضاه ما تركنا لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وشرطه اما من جهة
المكره فهو ايقاع ما هدده به لا بعدم تمكنه من ذلك بحمله اياه هذيانا واما من
جهة المكره فهو ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا
لانه لا يصير ملجئا محمولا عليه الا بذلك واما من جهة ما اكره به فهو ان يكون
متلفا نفسا او عضوا او متلفا عضوا او موجبا ما يعدم الرضا باعتباره واما من
جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او لحق الشرع وبحسب
هذه الاختلافات يختلف الحكم واقسامه ثلثة نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو
الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد
الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان الرضا
يستلزم صحة الاختيار لما مر ان كان عندك كذلك وتأمل فهو ان القسم الرابع من الاقسام
العقلية وهو فساد الاختيار دون اعدام الرضا اما الاول فكالاكراه بما يخاف به تلف المكره

على نفسه او عضو الهلاك فان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعاً لها والاختيار هو القصد
الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر
وهو ينقسم الى صحيح وفاسد فالاول ان يكون الفاعل مستقلاً في قصده والثاني هو ان
يكون مبنياً على اختيار آخر وفي هذا النوع اذا اضطر الى المباشرة كان القصد فيها
دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسداً لابتنائه على اختيار المكره • واما
الثاني فكالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف منه تلف
النفس او العضو وانما لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من الصبر
على ما هدده به • واما الثالث فهو ان يهم المكره بحبس ابيه او ولده فان المكره يغتم
بحبسهما وما يجري مجراه كحبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم محرم لان القرابة
المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فاذا اكره الشخص على ان يبيع عبده بهذه الاشياء فقيل
لا ينفذ بيعه لهذه الاشياء في الاستحسان لان حبس هؤلاء يلحق به حزناً وهماً مثل ما يلحق
بحبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان باراً يسعى في تخليص ابيه وان كان يعلم انه يحبس
وربما يدخل السجن مختاراً ويحبس مكان ابيه فكان التهديد في حقه بعدم تمام الرضا
فلذا التهديد بحبس ابيه وفي القياس جاز البيع لان هذا ليس باكراه فان حبس ابيه او
ابنه لا يلحقه ضرراً فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته **قال** رحمه
الله والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى
والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك انه
يأثم مرة ويوجر اخرى • الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي اهلية لا اهلية الوجوب ولا
اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء من ذلك ولانه
لا يوجب وضع الخطاب بحال اي سواء كان ملجئاً او لا لان المكره مبتلى يكون الاكراه
ابتلاء والابتلاء يحقق الخطاب اما ان المكره مبتلى فلانه متردد في الاتيان بما اكره عليه
بين فرض وحظر واباحة ورخصة اما الفرض فكما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر او
نحوه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه فلو صبر حتى قتل يعاقب
عليه لثبوت اباحة هذه الاشياء في حقه في هذه الحالة بقوله الا ما اضطررتم اليه
والمكره على المباح يفترض عليه الاقدام عليه • واما الحظر فكالاكراه على
الزنا والقتل فان الاقدام عليهما حرام محظور كما سيأتي واما الاباحة فكالاكراه على
افساد الصوم فانه يباح له الافطار • واما الرخصة فكالاكراه على الكفر فانه يرخص له
اجراء كلمة الكفر على لسانه واما ان الابتلاء يحقق الخطاب فلان هذه الاشياء التي تردد
فيها المكره لا تثبت الا بالخطاب ولانه يأثم مرة كما اذا اقدم على الزنا ويوجر اخرى كما
في الاكراه على الكفر اذا امتنع والاثم والاجر يتعلقان بالخطاب فان قيل ذكر الاباحة ههنا
مستدرك لدخولها اما في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بالاباحة اباحة الاقدام
على الفعل فان صبر حتى قتل لم يأثم فهو داخل في الرخصة فان اجراء كلمة الكفر يباح له الاقدام
عليه وان صبر حتى قتل لا يأثم وان اراد به انه يباح له وان تركه يأثم فهو داخل في الفرض
فان شرب الخمر يباح له وان تركه يأثم ولم يوجد ههنا ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه فثبت انه مستدرك • والجواب ان التقسيم غير حاصر فان المباح هو ما لا يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه والافطار بالاكراه كذلك فان المكره اذا فعل ما اكره عليه
وهو الافطار لا يثاب عليه واذا ترك الافطار لا يعاقب عليه فكان مباحاً واما الفرق

بين

بين المحظور والرخصة مع ان المحظور ايضاً كالاكراه على القتل والزنا من باب الرخصة كما سيذكره
في آخر هذا الكتاب ان ما كان اعلى فهو محظور وما كان دونه فهو رخصة وسمي اجراء كلمة
الكفر مع اطمئنان القلب دون القتل فان في القتل الهلاك صورة ومعنى وفي الاجراء
الهلاك معنى لا صورة فلهذا سمي احدهما بالمحظور والآخر بالرخصة **قال** رحمه الله
ولا ينافي الاختيار ايضاً لانه لو سقط لبطل الاكراه الا ترى انه حمل على الاختيار الاوفق
الحامل فكيف لا يكون مختاراً ولذلك كان مخاطباً في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان
الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء من الافعال والاقوال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع
الاكراه كما انه لا ينافي الاهلية لا ينافي الاختيار ايضاً لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما ذكره الشيخ بقوله الا ترى يعني ان المكره حمل
المكره على اختيار الفعل وقد وافقه المكره في ذلك والموافق للحامل للشيء مختار له فيكون
المكره مختاراً ولذلك كان مخاطباً في عين ما اكره عليه فان الخطاب يعتمد القدرة وهي بدون
الاختيار لا تتحقق واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون ما فرضناه مكرهاً غير مكره هذا
خلف فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي
الاختيار ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاحكام كالقتل والاتلاف وافساد الصوم
والاقوال كالطلاق والعتاق والبيع فيثبت موجب هذه الجملة لصدوره عن الاهل الحال
مضافاً الى المحل الا بدليل يغير الحكم بعدما صح الفعل في نفسه كما يغير فعل الطائع بدليل
يوجب تغيير موجبه فان موجب فعله لشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال
الا اذا لحقه مانع كان تحققت هذه الافعال منه في دار الحرب او تحققت فيه شبهة وكذلك
موجب قوله انت طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتق عقيب التكلم الا اذا لحقه تغيير
من تعليق او استثناء فكذلك في افعال المكره واقواله **قال** رحمه الله واما اثر الكره
اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فاما في الاهدار فلا وهذا
اصل هذه الجملة خلافاً للشافعي ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة والجملة عند الشافعي
ان الاكراه الباطل متى جعل عذراً في الشريعة كان مبطلاً للحكم عن المكره اصلاً فعلاً كان او
قولاً لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة
عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده الا ترى انه يعدم
الرضا ويحقق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا ويبطل البيع والاقارير كلها
واذا وقع الاكراه على الفعل فان كان الاكراه يبطل حكم الفعل عن الفاعل في تمامه بان يجعل عذراً
يبيح الفعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا يبطل حكمه اصلاً ولهذا قال
في الاكراه على اتلاف المال ان الضمان على المكره وقال في الاول اجمع انه يبطل وقال في
اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار انه لا شيء على الفاعل ولا الجزاء على المكره وقال
في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل به الفعل ولذلك قال في المكره
على القتل انه يقتل الفاعل واما المكره فانما يقتل بالتسبيب وقال في الاكراه على الاسلام
ان المكره اذا كان ذمياً لم يصح اسلامه وان كان حربياً يصح لان اكراه الذمي باطل واكراه الحربي جائز فعد
الاختيار رقيقاً ولذلك القاضي اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذا
المولى اذا اكره فطلق صح لما قلنا وذلك بعد المدة عنده فكان هذا جواب عما يقال اذا لم يؤثر
الاكراه في الافعال والاقوال فما اذا عدم العوارض والعارض لا بد له من اثر فقال
واما اثر الكره اذا تكامل يعني الاكراه على نوعين كامل وقاصر لانه لا يخلو اما ان يكون ملجئاً

اولا والاول هو الكامل والثاني هو القاصر فان كان الاول كالاكراه بالقتل وما اشبهه فاثره
في تبديل النسبة اذا احتمل ذلك ولم يمنع عنه مانع لتبدل محل الجناية حتى يصير منسوبا
الى المكره وان كان الثاني كالاكراه بالحبس فاثره في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة فما
في هذا من فعل او قول فلا اثر للاكراه فيه حتى لو اكره على الاتلاف لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل
البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فهذا اي ما ذكرنا اثره في تبديل النسبة وتفويت
الرضا اصل هذه الجملة اي جملة انواع الاكراه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم الحاجة
الى التفصيل في ترتيب هذه الجملة على ما نذكره والجملة اي الاصل الجامع عند الشافعي
رحمه الله ان الاكراه عنده ايضا على نوعين حق وباطل لانه لا يخلو اما ان يحرم الاقدام عليه
اولا والاول هو الباطل والثاني هو الحق والاول اي الباطل جعل عذرا في الشريعة بقوله صلى الله
عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه كان مبطلا للحكم عن المكره
اصلا حتى يسقط الاثم عنه في بعض الصور فعلا كان او قولا واستدل له بقوله ان الاكراه
يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار فالاكراه يبطل صحة القول اما الاول
فلما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يفسد الاختيار واما الثانية فلان صحة القول
انما هي باعتبار الترجمة عما في الضمير وذلك لا يكون الا بالقصد المعبر عنه فيبطل عند
عدم القصد الا يرى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم
القصد والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر عن نفسه لا للترجمة عما في قلبه فصار
في الافساد فوق الذي لا قصد له والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول
والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضا كما ان الاكراه بالقتل يعدم الرضا
وبطلان القول والفعل في الاكراه بالقتل يتحقق عصمة حقوق المكره لئلا تفوت حقوقه بلا
اختياره وتحقق العصمة ههنا انما هو في دفع الضرر عنه عند عدم الرضا به والحقه وذلك
ببطلان القول والفعل فبطلان جميعا فيبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه
على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمام الاكراه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل
كالاكراه بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار فان الاكراه
يبيح له فعل هذه الاشياء عنده وهو احتراز عن الاكراه على الزنا فانه لا يباح به وجعل
الاباحة دليلا على تمامه لانها تدل على تمام العذر في حق الكامل والقاصر فاذا بطل حكم الفعل
عن الفاعل في الاكراه التام فلا يخلو اما ان يمكن ان ينسب الى المكره او لا فان امكن نسب اليه
والا فبطل عن المكره كبطلانه عن الفاعل ولهذا اي ولما ذكرنا من الاصل له قال في الاكراه
على اتلاف مال الغير ان الضمان على المكره لا على الفاعل لان الاكراه قد تم وامكن ان ينسب الى
المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب اليه الفعل ويجعل الضمان عليه • وقال
في الاقوال اجمع انها تبطل اصلا عن الفاعل لتمام الاكراه واما عن المكره فلامتناع النسبة
اليه لان التكلم لا يتعدى ان يتكلم بلسان غيره ليصير آلة له • وقال في اتلاف صيد الحرم
والاحرام وفي الافطار انه لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه على المكره لانه ضمان يشبه
فاشبه ضمان الشاة ويمكن ان ينسب قتل الصيد اليه بجعله آلة • وقال في الاكراه على الزنا
انه يوجب الحد على الفاعل وقال في الاكراه على القتل يجب القصاص على القاتل لعدم تمام
الاكراه فان الفعل لم يحل فيهما فان قيل لما اقتصر الفعل في القتل على الفاعل حتى اقتص منه
وجب ان لا يقتل المكره • اجاب بان المكره انما قتل بالسبب لا بالمباشرة فان التسبب
اذا تعين للقتل صار بمعنى المباشرة لان القصاص شرع احيا لسد باب القتل عدوانا والقتل

اما

٥١٧

بالاكراه باب مفتوح للتعدي فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب فيقتل المباشرة ثم انه سبب
تعين للقتل لان الفاعل لا يمكنه الخلاص الا بالقتل فصار كالمسبب له بخلاف حفر البئر ووضع الحجر
على الطريق لانه لم يتعين للقتل • وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم
يصح اسلامه لان اكراه الذمي باطل وما يثبت بالاكراه الباطل لا يصح اما الاول فلانا امرنا
ان نتركهم وما يدينون واما الثانية فلان الباطل لا يكون باذن الشرع وما لا يكون باذنه
لا يصح وان كان المكره حربيا صح اسلامه لان اكراه الحربي صحيح بعد الاختيار فاما ان اكراهه
صحيح فلان الشرع امر بقتاله حتى اله على الاسلام واما ان الاختيار عدم فلانه في حقه فلا علاء
الاسلام كالعدم فانه في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته • وقال في المديون اذا
اكرهه القاضي على بيع ماله فباع صح لان الاكراه حق • وقال في المولى اذا اكره على الطلاق
فطلق صح لما قلنا ان الاكراه حق وذلك اي وقوع الطلاق بالاكراه يتصور بعد مضي مدة
الايلاء على اصله لان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنه يستحق التفريق عليه كامراة العنين
بعد الحول فاذا امتنع فاكره عليه كان الاكراه حقا فلا يمنع وقوع الطلاق فاما قبل مضي
المدة فالاكراه باطل فيمتنع وقوع الطلاق قال رحمه الله وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم
الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا في الحكم دون الاختيار فكان بمنزلة الهزل
وشرط الخيار ودون الخطا لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح
الصحيح على الفاسد ان امكن جعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما
صار بمنزلة عدم الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمله لا يستقيم نسبته
الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح
لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت
التصرفات كلها منقسمة على هذين القسمين الاقوال قسم واحد ان التكلم فيها لا يصلح آلة لغيره
فاقتصرت عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل
الفسخ ولا يتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد
الاختيار فيوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات انواع حرمة
لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بحال وحرمة تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط
لكنها تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة
ايضا • لما فرغ من بيان اصل الشافعي وترتيب الاحكام عليه شرع في بيان ما هو الاصل
عندنا ثم في ترتيب الاحكام عليه فقال وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب
والحكم جميعا لان المكره طلب من المكره احد الامرين فلما لم يكن مختارا لكنه يعدم
الرضا في السبب والحكم وعدم الرضا لا يستلزم عدم الاختيار لكون الرضا اخص من
الاختيار على ما مر واذا كان كذلك كان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون
الخطا لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان كان الرضا
بالسبب موجودا وفي الخطا الاختيار موجود تقديرا لا حقيقة لما مر من اقامة الاهلية مقامه
فاما في الاكراه فالاختيار موجود في السبب والحكم حقيقة وان كان فاسدا فكان فوق
تلك الاشياء في المنع واقرب الى الفعل الطائع فكان تصرفه اولى بالاعتبار من تصرف الهازل
والخاطي لا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل والشرط دون الاكراه والاختيار بالحكم
موجود في الاكراه دونهما فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لان الحكم هو المقصود

لا السبب فالتعابد الرضا فيهما اختيار الحكم في الاكراه فلا يثبت المساواة بل كان الاكراه دونهما
فان قيل اذا كان الاكراه دون هذه الاسباب في المنع مع وجود الاختيار فيه وجب ان يقتصر
الحكم على الفاعل كما في الهزل والخطا بل اولى • اجاب الشيخ بقوله لذلك اي لكن الاكراه يفسد
الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن
باحتمال جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل اليه على ما سيجي بيانه فينعدم الاختيار الفاسد
في مقابلة الصحيح ويصير بمنزلة عدم الاختيار واما اذا لم يحتمل ذلك فلا يستقيم نسبة الفعل
اليه فيبقى الاختيار الفاسد عن معارضة الصحيح اياه في استحقاق الحكم فيبقى منسوبا اليه
لصلاحيته لذلك اذا لم يسقط بالترجيح والدليل على ان هذا القدر من الاختيار صالح للنسبة
الحكم اليه ولم يحتج الى اختيار صحيح صلاحيته للخطاب لما بينا من تردد المكره بين فرض وحظر
وغير ذلك فاذا علم هذا الاصل صار التصرفات اي الصادرة من المكره منقسمة الى
هذين القسمين يعني ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه
فيقتصر الحكم على الفاعل واما ما كان من الاقوال فهو بنفسه قسم واحد ليس الا وهو ان التكلم
فيها لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيما يحتمل فيه سوا كان مما يحتمل الفسخ او يتوقف على الرضا او مما
لا يحتمله ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا كما يذكرهما والاكراه الذي له اثر
في الاحكام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجا وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب
الالجا كالعدم والحرمات انواع حرمة لا تنكشف اي لا تزول ولا يدخلها رخصة بل هي
محكمة كحرمة الزنا والقتل فان القتل لا يحل بضرورة وكذا بهذه الضرورة فان حرمة نفس
غيره كحرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم
القتل فان ولد الزنا في حكم الميت لعدم من يقوم بما يحتاج اليه وحرمة تحتمل السقوط اصلا
كحرمة الميتة والخمر لما مر وحرمة لا تحتمل السقوط كاجرا كلمة الكفر لكنها تحتمل الرخصة
فان المواخذة بالمباشرة تسقط مع قيام الحرمة وحرمة تحتمل السقوط لكن لا يعذر بالاكراه
كاتلاف مال الغير فانه حرام لحق الغير وحقه باق حالة الاكراه والاضطرار لكن رخص
له الاتلاف حالة الاكراه والمخمصة مع بقاء الحرمة **قال** رحمه الله وجملة الفقه
فيه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب تبديل
النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل
ولا وجه لنقل الفعل لانه لا يصح الا بهذا الطريق فان امكن والا وجب الاقتصار على الاول كلها
لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم ثم نظر ان كان من جملة ما لا ينفسخ ولا
يتوقف على وجود الرضا والاختيار لم يبطل بالاكراه مثل الطلاق والعتاق والنكاح لان
ذلك لا يبطل بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي
الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى • لما ذكر انواع الاكراه المتعدي اثره
الى المكره والمقتصر على الفاعل فذكر محل الاكراه وهو الحرمات اراد ان يبين ما هو مناط
تاثيره في الاحكام فقال وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام في الاكراه ما قلنا ان
الاكراه لا يوجب تبديل الحكم اي تغيير حكم السبب من الاقوال والافعال جملة لان
بدليل عدم تغير ما قبل الطائع وقوله لصدوره عن عاقل مميز واهلية خطاب
لصدوره عن الطائع • فان قيل لا نسلم ذلك فان الاكراه على اجراء كلمة الكفر يوجب تغيير الحكم
حيث لا يحكم بكفر المكره وابانة امرأته ولو صدر عن الطائع لحكم بهما قلنا الجواب
ان شرط عليه التكلم بكلمة الكفر لكونه دليلا على تبدل الاعتقاد ولا يسلم وجوده في المكره

لان قيام الاكراه مانع عن ذلك كما في الاكراه على الاقرار وكذا لا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديله
تبديل محل الحكم وذلك يفضي الى الخلف على ما يعرف في مسئلة الاكراه المحرم على قتل الصيد ولا
يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره ومعنى جعله آلة له ان
المكره يمكنه ايجاد المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كانه فعله بنفسه وقد
عرفت ان ذلك ليس باعتبار ان الاكراه يفوت الاختيار اصلا بل لانه يفسد اختياره والفاسد
في مقابلة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتدا بهذا الطريق لا بطريق
النقل ومعنى قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى
مقصورا عليه وهذا لان نقل الحكم بدون نقل الفعل غير متوجه لاستلزامه وجود المعلول
بدون علته ونقل الفعل ذاته لذلك لان الفعل الموجود من شخص لا يتصور ان ينقل الى
شخص آخر لان الاعراض لا تقبل النقل من محل الى محل آخر الا بالطريق الذي ذكرناه من جعله
آلة له فان امكن يقال والا وجب القصر على الفاعل يعني الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل
بلسان غيره فاقتصر على المتكلم كلامه ولا يجعل كان المكره طلق امرأته او اعتق عبده فان قيل
ان التكلم يصلح ان يكون آلة لغيره فان من وكل رجلا بالطلاق والعتاق يصح ويقع طلاق الوكيل
كان عاملا له حتى لو حلف لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بهما حنث فصار الوكيل آلة له فكذلك
في المكره ولهذا رجع المكره بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول بنصف المهر
ولم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة له صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده
والجواب ان هذا الكلام فاسد لما ذكرنا من معنى كونه آلة له فان معناه ان المكره
يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه وهذا لا يمكنه ذلك لان طلاق امراة غيره واعتاق
عبد غيره لا يمكن ثم اذا اقتصر على المتكلم نظر ان كان من جملة ما لا ينفسخ ولا يتوقف على
وجود الرضا والاختيار الصحيح لم يبطل بالاكراه كالطلاق والعتاق والنكاح وهذه
الامور لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار
والشرط ينافي اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا تبطل بما يفسد الاختيار اولى لان
ما لا يبطل بالاعلى لا يبطل بالادنى بالطريق الاولى • فان قيل الاكراه على الطلاق والعتاق عدوان
محض والمكره غير راض بالتلفظ به وبالحكم ايضا فكيف يثبت به حكم شرعي وفي الهزل يشترط
الخيار الشخص راض بالتلفظ لكنه غير راض بالحكم فلا يلزم من عدم البطلان بهما عدم الاكراه
اجيب بان الاكراه لو لم يكن عدوانا محضا لما افسد الاختيار كالامر بالطلاق والعتاق
او التماسهما ممن يملك ذلك والرضا والاختيار ليس بشرط فيهما بل يكتفي بمحض التلفظ
الصادر عن الاهل وقد وجد ذلك رحمه الله واذا اتصل الاكراه بقبول
المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان المال
لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا ولا الاختيار في
السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه لشرط الاختيار فانه
لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على المال لذا هب واما عندهما
فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا فلم يصح ايجاب
المال لعدم الرضا بلزوم المال وجعل كان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل لانه
يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب

لا يؤثر في بدل الخلع اصلاً كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لا يجب
الا بشرط فكان في الايجاب مثل الثمن في البيع وبعد صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود
اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب قيل انما تعرض لجانب
المراة لان الرجل لو اكره على الخلع بعد الوطء وهي غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الرجل
طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه والمال لازم عليها لانها التزمته طائعة اما وقوع الطلاق
سواء كان الاكراه بوعيد متلف او حبس فلان وقوعه يعتمد وجود القبول لا المقبول والاكراه
لا يعدم القبول لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا والطلاق مما
لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على القصد والاختيار دون الرضا واما عدم وجوب المال فلان
وجوبه يعتمد وجود الرضا والاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال
مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فيعدم عند عدمه فلو كان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه بل وقع اذا قبلت ولا يجب المال كالصغيرة اذا طلقت على مال فان الطلاق
يتوقف على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب المال واحتاج اصحابنا جميعا رحمهم الله
الى الفرق بين الاكراه والهزل فانه يؤثر في اصل الطلاق بالمنع ما لم ترض المراة بالتزام
المال عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاكراه فاشار الشيخ بقوله بخلاف الهزل الى ذلك
لانه اي الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يعدم الرضا ولا الاختيار في السبب
واذا كان كذلك صح ايجاب المال بالهزل موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضا به فيتوقف
الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا
بالسبب لا الحكم فيتوقف الحكم وهو الطلاق على الرضا بلزوم المال واما الاكراه فانه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب
والحكم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا
هذا قول ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا
ولا يمنع الاختيار فيهما كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم
المال فكانه لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال فيه عندهما
على ما مر لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب والاصل عندهما ان ما يدخل
على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب اي
الاكراه يؤثر في المال دون الطلاق وهذا لان المال في الخلع في الايجاب كالثمن في البيع
لان كل واحد منهما لا يجب الا بشرط ذكره فما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في البيع
والخلع فكما لا يجب الثمن لا يجب بدل الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع
فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع لان
المقصود في الخلع الطلاق والمال تابع فبعد صحة الايجاب يتبع المال الطلاق الذي
هو المقصود فلا يمنع لزوم التابع كما لم يمنع لزوم المتبوع وفيه بحث فان الداخل على السبب
لما منع صحة الايجاب وجب ان لا يقع الطلاق ايضا لان وقوعه بلا ايجاب او ما قام مقامه غير
مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان عدم لزوم المال باعتبار ما دخل على السبب لاحتياجه
الى الرضا ولم يوجد بخلاف الطلاق فانه لم يحتج اليه وبطلان التابع لا يستلزم بطلان
المتبوع وعلى هذا ايراد هذه المسئلة في القسم الذي يليه كان اولى لان الخلع اذا كان من جانب
المراة فهو معاوضة على قول ابي حنيفة رحمه الله وهي مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
لا يقبل الا وردها في هذا القسم على قولهما فانه يمين عندهما وهي مما لا يحتمل الفسخ لانه مما يتوقف

على الرضا

على الرضا بالاتفاق فلو كان ايرادها على قولهما لشمل الاقسام الثلث رحمه الله واما
الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا
الا انه يفسد لعدم الرضا ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة
عدمه ولا نسلم للخصم قوله ان الضرر يتوقف على الرضا بل على الاختيار الا ترى ان الانسان
قد يختار الضرر كما في الاعراض كالفصد وشرب الدواء وانما الرضا للزوم فيما يحتمل الفسخ
لا غير وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح
دلالة على عدم المخبر بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين
وجعل السكر دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة
فلم تثبت وما تعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل من الاكراه والقاصر في
هذا سواء اما التصرف الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة
فانه يقتصر على المباشر ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ بناء على ما قلنا ان الاقوال كلها تقتصر
على المتكلم لكنه ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاد التصرف لصدوره عن اهله في محله
لكن يمنع نفاذه لعدم الرضا الذي هو النفاذ فينعقد فاسدا فلو اجازه بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لتمام رضاه والفساد كان لحق غيره لما تم به العقد فزوال المعنى المفسد
بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار قبل تقرره والاكراه يمنع صحة
الاقارير كلها سواء كانت مما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والرجعة والعفو عن دم العمد او يحتمله
كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحة الاقارير تعتمد قيام المخبر به والاكراه ليس بقائم
اما الاول فلانه خبر والخبر يستدعي ذلك واما الثانية فلقيام دلالة عدمه وهو
قيام السيف على راسه فان اقراره لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به ولهذا اذا كان
هدده بحبس او قيد لفوات الرضا به لما يلحقه من الهم والغم بها وعدم الرضا يمنع
ترجح صدقه والاقرار انما يوجب الحق لرجحان جانب صدقه بدلالة اهلية فان قيل
لو كان وجوب الحق في الاقرار لرجحان جانب صدقه لما عتق العبد اذا قال مولاه هذا ابني
وهو اكبر سنا منه واللازم باطل على قول ابي حنيفة رحمه الله كما مر فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان النفس تكذبه ههنا فوق النفس بالكذب في الاقرار مكرها واذا تعذر
العتق به وجب ان يعتد الاقرار ههنا بالطريق الاولى والجواب ان ابا حنيفة رحمه الله
جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق وباعتبار المجاز لا يظهر انتفاء ترجح جانب الصدق
في اقراره فاما في الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة
وقد ترجح جهة كذبه فيبطل فهذا هو اقرار المكره بخلاف اقارير السكران فانها تصح على
ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا اذا كان معصية لم يصح دلالة على عدم المخبر به بل جعل
دلالة على الرجوع فيما صح فيه من صريح الرجوع يمكن ان يجعل السكر دليلا عليه وما لا فلا كما تقدم
فان قيل السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين منه وجعل السكر فيه دلالة على عدم المخبر
به وذلك تناقض اجاب الشيخ بقوله لان الردة تعتمد محض الاعتقاد او اعتقاد الكفر
وقد وقع فيه الشك والشبهة اما اعتمادها على ذلك فلان القلب اذا كان مطمئنا واجرى
كلمة الكفر على لسانه لا يخرج عن الاسلام واما وقوع الشك والشبهة فيه فلان كلامه بالنظر
الى عقله يصح دليلا على الاعتقاد ككلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور العقل بالسكر لا يصلح
دليلا فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البينونة واما ما تعتمد العبارة
كالطلاق والعتاق فانه لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية يوجب

ونفوذها وصحة سائر التصرفات الا ان تمام الشكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل هو الاكراه بالقتل والقطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس والقيد في هذا القسم الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها سواء لان القاصر منه كالكامل يعدم الرضا وعدمه مع انعقاد ويدل على عدم الخيرية والحد في حبس هو الاكراه ما يجيء منه الاغتمام البين وفي الضرب ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب المقادير بالرأي لا يجوز ولكن ذلك على حسب ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما رأى انه اكراه افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فوجب وجيه يأنف من الحبس والقيد في حقه يوما فوق ما هو حبس شهر في حق غيره فلذا لم يقدر فيه بشيء وجعل مفوضا الى رأي الحاكم ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط رحمه الله

والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره فيتبدل الاتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما وجرحه وجب به العوض في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا ولذلك جعل آلة له واذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره قد مر ان الافعال على نوعين نوع كالاقوال لا يصلح ان يكون الفاعل آلة للمكره وسيأتي ونوع يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وهو ما يحل فيه كاتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذ المكره الفاعل فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه اي على المكره ما يوجب جرح المقتول وجب بهذا الاكراه العوض في النفس بالاجماع وانما اتى بكلمة على اشارة الى لزوم ذلك عليه باكراهه بان اوعده بقوله اقتله بالسيف او السكين والا قتلتك فقتله به وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة القتل بالمثقل وذا لا يوجب العوض عند ابي حنيفة رحمه الله ذكر الشيخ الاجماع في هذه المسئلة وقال في الاسرار والمبسوط والهداية وغيرها يجب القود عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف رحمهم الله لا يجب القود على احد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره لا المكره قيل لعل الشيخ وجد رواية عن كل واحد منهما على موافقة رواية ابي حنيفة رحمه الله فاطلق الاجماع بناء على ذلك وهو ضعيف وانما وجب القود لصلاحيته لكونه آلة ولوجود المقتضي وعدم المانع اما الصلاحية فلما ذكرنا واما وجود المقتضي فلان الفاعل ملجأ الى الفعل بالكلية لتهديده بالقتل واذا كان ملجأ ولم يجد مخلصا الا بالاقدام عليه وان كان حراما طلب الخلاص فيفسد اختياره ويصير مجبولا على هذا الفعل بمقتضى الطبع لان الانسان مجبول على حب الحيوة واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها كسيف في يد المكره فيصير الفعل منسوبا اليه واما عدم المانع فلانه ليس في جعله آلة تبديل محل الجناية لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جنايته على المقتول موجبة للعوض وبجعل الفاعل آلة ونسبة الفعل الى المكره لم يتغير ذلك بل محل الجناية هو نفس المقتول كما كانت فلذلك جعل الفاعل آلة للمكره واذا جعل آلة بالطريق الذي قلنا انفا وهو ان يأخذه مع الجوارح فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه وكأنه احتراز عن اختيار البعض مسامحا من نقل الفعل الى المكره فان الشيخ لم يختره وجعله غير موجه فيما تقدم صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل فهو العوض ابتداء وخرج المكره من الوسط حتى لا يلزمه شيء من

العوض

العوض والدية والكفارة وكيف لا يخرج ولم يحصل له شيء من المقاصد بل قد يكون المقتول من احب اصدقائه فليس الا انه بمنزلة الآلة وكان المكره باشر القتل بنفسه فلذلك وجب القصاص عليه لا يقال لو كان كذلك لما بقي الفاعل آثما واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الانسان لا يأثم بفعل غيره لان الفاعل مع فساد اختياره مخاطب فلبقاء الخطاب كان آثما ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولزوم الاثم لا يستلزم الا يرى انه لو قال اقطع يدي فقطع اثم ولا شيء عليه والاصل في ذلك قوله تعالى يذبح ابناءهم نسب الفعل الى فرعون ولم يكن باشر صورة القتل ولكن كان مطاعا بامره وامره كان اكراها رحمه الله ولذلك قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا لان وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة تثبت شرعا لما قلنا اي ولان الفعل منسوب الى المكره كانه باشره بنفسه قلنا فيمن اكره على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب اليه فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل وهو الانسان ايضا كما ان الدية ضمانه واتلاف المحل منسوب الى المكره فيجب عليه الكفارة بخلاف كفارة صيد المحرم فانها وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى في المحل فيقتصر على الفاعل والالزم تبديل محل الجناية وسيجيء لهذا زيادة بيان ولذلك اي وكقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء فلا يكون على الفاعل شيء من حكم الاتلاف بالاجماع وما ثبت بالاجماع لا يقبل التشكيك ومعلوم ان المباشر والمسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر لا المسبب وقد وجب الضمان على المسبب فعلم ان الاتلاف منسوب اليه شرعا ولا طريق لذلك سوى ما قلنا من جعل المكره آلة له قيل لا نسلم ان المكره آلة بل هو متلف حقيقة والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه الورطة فكذا القاتل هو المباشر يجب عليه القصاص لكن الرجوع بالقصاص لا يتصور واجاب البرغري عنه بانه لا يمكن ايجاب الضمان على المكره لانه لو وجب عليه لما رجع على المكره لان الامر في غير الملك فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره باعتبار انه متلف لا بحكم الامر وقيل فيه نظر لاحتمال ان وجه الرجوع لم ينحصر في كونه مستعملا اياه لم لا يجوز ان يكون الاكراه على ذلك مما يوجب الرجوع والصواب ان يقال قد ثبت بالدليل ان القاتل لفساد اختياره بمنزلة سيف في يد المكره ولا نعني بكونه آلة الا ذلك وحينئذ صار المكره متلفا شرعا فوجب القصاص والضمان عليه والله اعلم رحمه الله وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده ان يحفر بئرا في فنائه وذلك موضع اشكال قد خفي على الناس انه ملكه او حق المسلم فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر ولذلك اذا استأجر حرا او استعان به وذلك موضع اشكال ولم يتبين فان ضمان ما يعطب به على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر واقتصرت الجناية على المباشر ولذلك من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى بنص القاتل جرح حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر فان الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذي اكرهه واما الاكراه لا يوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشيئة فلذلك لم يجعل آلة

الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة كالامر فان الامر متى صح بصدوره عمن له ولاية على المأمور
شرعا استقام نقل الجناية به من المأمور الى الآمر ايضا كالاكراه كمن امر عبده ان يحفر بئرا في
فنائه وهي سعة امام ابواب البيت يختص صاحب البيت بالانتفاع به من كسر حطب وايقاف
دابة والقاء كناسة والفناء موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين وقيد
بذلك احترازا عن القسم الآتي ذكره لحفر فوقع فيها انسان ومات ان المولى هو القاتل لما
قلنا من صحة وكذلك الحر العبد ما اذا استأجرا او استعان به على الحفر وذلك موضع
اشكال ولم يبين لهما انه ملكه او لا فعطب به انسان فالضمان على الآمر استحسانا وفي
القياس يجب الضمان على الاجير والمعين لانه باشر احداثه فيه وصاحب الدار ممنوع من ذلك
وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان صحة امره والاجير والمعين
معذور من جهته حين لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس ملكه فلدفع ضرر الغرور ينقل فعله
اليه فصار كان الآمر حفر بنفسه واذا كان الفناء او الحفر في جادة الطريق لا يشكل امره
يعلم الناس انه ليس في ولايته بطل الامر لانه غير مالك للحفر فيه بنفسه وانما يعتبر امره لاثبات
صفة الجناية ولدفع الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط اعتبار امره
فيجب الضمان على المباشر فان كان عبدا فالضمان في رقبته يدفع به او يفدى وان كان حرا
ففي ذمته ومثل من استأجر للحفر من قتل عبد غيره بامر المولى اي مولى العبد المقتول
في انتقال الجناية الى المولى حتى جعل كان المولى باشره بنفسه فلا يجب ضمان ولا قود لان
قتل العبد بامر مولاه موضع اشتباه لان العبد وان كان كالحر في الحياة هو
والدم ولا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ولكن مال لمولاه فيصح امره باتلافه من هذا
الوجه كما يصح الامر بقتل شاته فيصير بهذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان
ولكن الاثم لا ينتقل اليه بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر فان الضمان على المباشر لان هذا
الامر لا يصير شبهة في سقوط القود والضمان لعدم ولاية الآمر وهذا اذا لم يكن الآمر
ذا سلطنة فان كان فامره كالاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه او عضوه لان العادة
المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يأمرون ثم يقتلون من خالف امرهم فباعتبار
هذه العادة كان الامر من مثله كالتهديد بالقتل فيثبت بما ذكرنا في المسائل ان
الامر اذا كان صحيحا انتسب الفعل الى الآمر واذا لم يكن صحيحا اقتصر على الفاعل واما
الاكراه فصحيح بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او قتل حر آخر وسواء اكره على الحفر في موضع
الاشتباه او في غيره لان الاكراه متحقق في الوجوه كلها ولا يمكن دفعه فيوجب نسبة
الفعل الى المكره وهذا فيما يوجب الالجاء واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او قيد او ضرب لا يخاف منه على نفسه ولا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر
الضمان والقود على المباشر لان هذا الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمثبت
وما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة اما انه يعدم الرضا فظاهر وليس له مدخل
في الدليل واما انه لا يفسد الاختيار فلان فساد الاختيار انما هو باعتبار خوف التلف
بكونه مجبولا على حب حياته وليس في هذا الاكراه معنى خوف التلف واما ان ما لا يفسد
الاختيار لا يجعل الفاعل آلة له فظاهر مما تقدم فيقتصر الفعل على الفاعل   رحمه الله
واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطء والزنا
لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك الزنا   اما احد قسمي الافعال وهو ما وقع في الكتاب
اولا فهو القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل والزنا فان الاكل بفم غيره

غير متصور فلا يحتمل النسبة الى المكره من حيث انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على
الاكل صائما يفسد صومه لا صوم المكره بالاتفاق فاما في نسبته الى المكره من حيث
كونه اتلافا فقد اختلفت الروايات في ذلك ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل
مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له لا المكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم
يجب الحد على المكره ووجب العقوبة على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطء حصلت
له بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة
لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع
بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل له وفي الثاني لم يحصل ولو اكره على
اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الآكل وان كان جائعا وحصل له المنفعة
لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لعدم امكان الاكل بلا قبض
في الغالب ولما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له
بالاكل لا يضمن الآكل لانه اكل طعام الغاصب باذنه فكذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر
آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا قبل الاكل لان ضمان الغصب
لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فلا يصير
الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار كالاطعام بنفسه وكذا الوطء بآلة
غيره غير متصور ولو اتفق بذلك لا يكون زنا غيره لان الوطء كان جيدا الا ان الوطء الذي يكره عليه
انما هو الزنا   رحمه الله وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون
الفاعل آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك
يتبدل بان يجعل آلة يبطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبديله
بطلان المكره ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحل وفي تبديل المحل خلاف المكره
وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى الحال
الاول وبطل التبديل وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد واكراه الحلال على قتل
صيد الحرم ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه
او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير
محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث
انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره فصار محل الجناية
دين المكره ولو جعل آلة لصار في حق المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا
فقيل له لا تفعل فصار المكره آثما لانه آثر حياته ومؤنته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم
والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل اي ومثل القسم الذي لا يصلح
ان يكون آلة في اقتصار الفعل على الفاعل ما اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون
الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان محل
الفاعل آلة يتبدل فان جعله آلة يكون باطلا فيقتصر الفعل على المكره لان المحل
اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه والغرض وجوده هذا خلف وهذا لان في تبدل
المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه   اما الاول فلان المكره اكرهه على ايقاع
فعل في محل بعينه فكان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة واما الثانية فلان الفاعل

اذا خالف المكره لم يوافقه في اختياره والاكراه لموافقة الفاعل لرايه فاذا لم يوافقه بطل
الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل لعدم فساد رايه وعاد الامر الى الحال الاول
فبطل التبدل والفرض وجوده هذا ايضا خلف فقوله ولان الاكراه ان كان يعرو او فهو
بيان الدليل الاول وان كان يواو فالاول دليل خلف وبظهر بيانه بالدليل الثاني
والثاني دليل اخر مشتمل على ذلك الخلف وخلف اخر والظاهر ان قوله لان الحال الى قوله
بطلان الكره دليل وقوله ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحل دليل اخر وبيانه بما سبق
من قوله فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاحكام والاقوال جملة واذا لم
يكن له اثر في ذلك والابوشو عرم فلا تبدل وقوله وفي تبديل المحل خلاف المكره دليل ثابت
وبيانه بما ذكرنا ومثال لهذا الفصل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم
ان ذلك يقتصر على الفاعل واستدل الشيخ عليه بقوله لان المكره انما حمله على ان يجني
على احرام نفسه يعني في صورة المحرم او على دين نفسه يعني في صورة الحلال والفاعل في ذلك
اي في الجناية على الاحرام او الدين لا يصلح آلة لغيره لان المكره لا يمكن له ان يجني على احرام الغير
فكذا بالاكراه ولو جعل آلة على طريق الفرض لزم محال اخر وهو تبدل محل الجناية فان محل
الجناية حينئذ يصير احرام المكره ودينه ولهذا اي ولان المكره في ذلك يصلح آلة لغيره ولو
جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية قلنا ان المكره على القتل ياثم لان القتل من حيث انه يوجب
الماثم جناية على دين القاتل والجناية على دين القاتل لا يصلح المكره فيها آلة لغيره فالقتل
من حيث يوجب الماثم لا يصلح المكره فيه آلة لغيره فلو جعل آلة صار محل الجناية دين
المكره ولزم تبدل المحل اما الاول فلانه اختار موت المكره على قتله وحققه بما في
وسعه واستدل لاباحته من غرامته عنه وذلك اطاعة المخلوق في معصية الخالق واما
الثانية فلان الجناية على الدين تحصل بعزائم القلوب عند اتصالها بالفعل ولا يتصور
ان يقصد الشخص بقلب غيره ولعل هذا المعنى قول الشيخ رحمه الله لانه اختار موته
وحققه بما في وسعه فلحقه الماثم والماثم تعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل
فصار المكره في حق الحكم فاعلا بل زمه القصاص وصار المكره في حق الماثم فاعلا واذا
كان فاعلا صح ان يلحقه شرطا فيلحقه الماثم بالمباشرة ولعل هذا معنى قوله فصار
في حق المكره فاعلا وصار المكره في حق الاثم فاعلا فقيل له لا تفعل وصار المكره اثما وقدم الظرف
في الاول دون الثاني لاختصاص القصاص بالمكره عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فيتعديه
اشارة الى ذلك وفي عبارة الشيخ ههنا اغلاق لعل مراده ما ذكرناه فان قيل لا نسلم
انه لو صار المكره آلة لتبدل محل الجناية غاية ما في الباب انه يلزم الجناية على احرام المكره
ايضا بسبب الاكراه ولئن سلم التبدل فلا نسلم انه لا يبقى مكرها اجيب بان
الجناية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يقوم بمحلين واذا تبدل انتفى الاكراه ضرورة لان الاكراه
على الجناية على محل خاص ولم يوجد وقد تقدم كل ذلك واعلم ان وجوب الجزاء على المكره في
اكراه المحرم على قتل الصيد وجه الاستحسان لان القتل من الفاعل جناية على احرام نفسه
لا يصلح المكره فيه آلة لغيره لما مر فيقتصر عليه والا لكان تاثير الاكراه في الاهدار وليس
له فيه تاثير كما مر وفي القياس لا شيء عليه لانه صار بالالجاء التام كالة الفعل لم يوجد من جانبه
رحمه الله ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر
عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما اكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام
وهو فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ

يصير غصبا

الافعال صح

يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب اي ولان تبدل المحل يوجب
اقتصار الفعل على الفاعل اذا اكره على البيع والتسليم فباع مكرها وسلم مكرها ان تسليمه
يقتصر عليه وان كان التسليم فعلا لا قولا لان الاكراه على التسليم والتسليم تصرف في البيع
والاكراه على التصرف في البيع اما الاول فلان المفروض ذلك واما الثانية فلانه انما
اكره ليتصرف في البيع نفسه بالاتمام فان التسليم من البائع متمم سبب الملك ولهذا كان
له نسبه ابتداء العقد كما عرف والمكره في هذا الوجه اعني التصرف في البيع نفسه بالتمام
لا يصلح آلة وما لا يصلح فيه الفاعل آلة اقتصر عليه الفعل فاقتصر عليه التسليم اما الثاني
فظاهر مما تقدم واما الاول فلانه لو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدلت ذات الفعل واللازم
بقسميه باطل اما فرق الملزوم مثله اما الملازمة فلان التسليم اذا نسب الى المكره صار
المكره عليه هو التصرف في المغصوب ولم يكره عليه وخرج عن كونه متمما لعقد الفاسد فصار
غصبا محضا ابتداء وذلك تبدل الفعل فيجعل التسليم من هذا الوجه مقتصرا على البائع
فيثبت الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وينفذ اعتاقه وتدبيره لو استولده فيه
عندنا لكن في هذا التسليم تفويت ليد المالك من وجه ومن هذا الوجه هو غصب
فينسب الى المكره من حيث هو غصب لصلاحيته لكونه فيه آلة لغيره فيرجع بالضمان عليه
والحاصل ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه مفوت للملك من وجه فعملنا بالوجهين
جميعا ونسبنا الى الفاعل من الوجه الاول فلم يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ فيه اعتاق
المشتري ونسبنا الى المكره من الوجه الثاني فلم يجعل اتماما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع
على المكره بالضمان والمكره بعد زوال الاكراه بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم التسليم
وان شاء ضمن المشتري وعلى هذا فالتبدل انما هو لما هو متمم من وجه غصب من وجه
الى كونه غصبا محضا لا من كونه متمما محضا رحمه الله واذا ثبت انه امر
حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجناية
هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل باصله
اي واذا ثبت ان انتقال الفعل ونسبته الى المكره امر حكمي صرنا الى ترجيح الاحتمال
الصحيح على الفاسد فانما يستقيم ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس يعني يجد ذلك
مشروطة بشرطين احدهما ان يتصور ذلك الفعل وجوده من المكره والثاني
ان لا يوجد منه حسا اما الاول فلانه لو لم يتصور منه لا يستقيم النسبة اليه
واما الثاني فلانه لو تصور منه ووجد منه حسا كان ذلك الفعل منسوبا اليه
حقيقة فيكون هو المباشر والمعد وخلافه هذا خلف وعلى هذين الامرين تفرع
فروع المسائل فقلنا ان المكره على الاعتاق باكراه كامل هو المتكلم بما يوجب الاعتاق
اذ التكلم به امر محسوس لا يتصور نقله الى المكره لانه لغيره كما لا والاعتاق من غير
المالك لا يتصور وان امكن ان ينسب اليه واما الاتلاف من هذا الاعتاق يعني
معقول منقول الى المكره ولا يمكن نقله الى المكره فينسب اليه فان قيل التكلم بما يوجب
الاعتاق يستلزم الاتلاف فكيف ينفك احدهما عن الاخر اجاب الشيخ بقوله
لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل باصله يعني ان الاتلاف لا يستلزم ذلك ولا ذلك يستلزم
الاتلاف لان الاتلاف منفصل في الجملة عن التكلم بما يوجب الاعتاق وذلك لان بينهما
عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان كاعتاق العاقل البالغ الصحيح ويوجد الاتلاف
بدون التكلم به كقتل عبد الغير وقد يوجد التكلم به بدون الاتلاف كتكلم الصبي والمجنون

بما يوجب الاعتاق فانه لا يلزم منه الاتلاف واذا كان منفصلا عنه في الجملة صار الاتلاف
محتملا للنقل باصله لتصوره من المكره ابتداء فلهذا يرجع على المكره بقيمة العبد
موسرا كان او معسرا الا ان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان
يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة في العتق فان الشاهد
ضامن والولاء للمشهود عليه بالعتق لان الولاء كالنسب ولشرعه لا يتقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ من جهة مالكه
ولا حق لاحد في ماليته رحمه الله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات فان
القسم الاول هو الزنا بالمراة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص
فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سوا فسقط
الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل
وذلك بمنزلة القتل ايضا حتى ان من قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل له
ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض ويده غيره ونفسه سوا
لما فرغ من انواع الاكراه شرع في تفصيل ما اجمله من الحرمات فقال
اما القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة فهو الزنا بالمراة
وقيد بالمراة ليعلم ان المراد زنا الرجل فان زناها تحتمل الرخصة على ما يجي والقتل
والجرح وكل واحد من هذه الافعال لا يحل بعذر الكره ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة
كاجراء كلمة الكفر لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك
سوا فدليل الرخصة في المكره والمكره عليه سوا واذا استويا في خوف التلف
استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض
فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة
الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما
انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن لها قوة الانفاق على الولد لعجزها
عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا كالقتل حكما فلا يثبت الرخص به
للتعارض حتى ان من قيل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل ذلك لوجود المرجح فان
حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس
والاصل راجح على التابع لان فيه اتلاف البعض لابقاء الكل وهو اولى من اتلاف
الكل لا محالة كمن وقعت في يده اكلة يباح له قطع يده ليدفع الهلاك عن نفسه
فان قيل هذا كلام علقه محمد رحمه الله بالمشية حيث قال في المبسوط وسعه ان
شاء الله اجيب بان نفسه لتشرف معنى الاكل من كل وجه فان حرمة الطرف الصحيح
كحرمة النفس ولذا احترز عن الاثبات وعلقه بالمشية واما اذا قيل لنقتلنك
او لتقطعن يد فلان فلا يحل له ذلك لان يد الغير ونفس المكره سوا فلا ترجيح ووجوب
ان يكون معناه ويد غيره ونفس غيره في استحقاق الصيانة سوا الا يرى انه لا يحل
للمضطر قطع طرف الغير للاكل كما لا يحل له قتله ولو اباح له القطع لا يجوز له ذلك
كما لا يحل له الاقدام على نفس الغير لا يحل له الاقدام على يده لا يقال الاطراف ملحقة
بالاموال فينبغي ان يرخص في قطع يد الغير بالاكراه التام كما في اتلاف الاموال لانا
نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره لان الناس لا يبذلون
اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون اموالهم فان قيل الزنا انما يكون في معنى

القتل اذا لم تكن المراة ذات زوج واما اذا كانت فالولد ينسب الى الفراش وان خلق من
ماء الزنا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فكيف يكون في معنى القتل
اجيب بان الاصل ان ينسب الولد من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما
انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد لا يبغي صاحب الفراش نسب مثل هذا
الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا قيل فيه نظر لانه ان انقطع عن الزاني
فقد الحق الى من هو خير منه فلا يكون اهلاكا وقوله وقد ينفي صاحب الفراش نسب
مثل هذا الولد غير مفيد لانهم جعلوا الزنا في حكم القتل مطلقا والاهلاك اللازم من
هذا الدليل احتمالي يحتمل الوجود والعدم فلا يثبت به الامر الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان
الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك
غالبا فاعتبر اهلاكا اعتبارا للغالب ودفعا للمفسدة رحمه الله والحرمة
التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب
اباحته لان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد وقال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه واذا كان التحريم في الاصل ثبت مقيدا بالاستثناء كان حال الاستثناء خارجه
عن التحريم فيبقى على حال الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى ذلك لجوع او عطش الا
ترى ان دليل التحريم يعود الى المتناول من حيث في الماكول والمشروب قال
الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون وقال ويحرم عليهم
الخبائث واذا ال ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على ما ذكر
قولنا لتقطعن يدك او لنقتلنك ثم فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله
وهو المكره مضيعا لدمه فصار اثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له
التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل اوجب
الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص
لانه لو تم لم يحل له ذلك فلم ينتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة القسم الثاني
من الحرمات وهي التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان
الاكراه الملجي يوجب اباحة كل واحد من هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص
الا عند الاختيار ولا اختيار في حالة الاكراه فلا حرمة في حالته والمراد بالاختيار
ههنا ما يقابل الاضطرار اما الاولى فلقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
اثم عليه وقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثنى الاضطرار
من التحريم والاستثناء من التحريم اباحة فيكون خارجه عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة
كالذي يضطر الى الميتة والخنزير او شرب الخمر لجوع او عطش وانما صح كون تحريمه
في حالة الاختيار لقوله الا يرى ان دليل التحريم يعود الى المتناول من حيث في الماكول
والمشروب بحسب دينه او بدنه فان في شرب الخمر طمس نور العقل وصد عن ذكر الله تعالى
قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وفي اكل الميتة والخنزير
عدو الطبع الى الاكل قال الله تعالى ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم اصرهم الاية
ذكر التحريم في معرض المنة عليهم بوضع الاصر والاغلال وذلك يدل على عود النعمة فان الله
تعالى وتقدس غني العالمين لا يحتاج الى الارتفاق واذا ال التحريم الى فوات كل البدن فابقا
التحريم لا يكون حكمه لعوده على موضوعه بالنقض فيسقط التحريم وان لزم فوت البعض

لان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك او لنقتلنك يحل واذا
سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو المكره مضيعا لدمه فصار اثما يعني اذا
كان عالما بسقوط الحرمة اما من لم يعلم فرجي ان لا يكون اثما لانه قصد حق الشرع في التحرز
عن الحرام في زعمه لان الحرمة عند عدم الضرورة ودليلها الدال عليه خفي فيعذر بالجهل
كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل الشهرة يجعل عذرا في حق من اسلم في دار الحرب فلم
يعلم بوجوب الفرائض ثم ان سقوط الحرمة انما يكون عند تمام الاكراه بكونه
ملجئا فاما اذا اقتصر الاكراه بالحبس مدة او مؤبدا او بالقيد من غير ان يمنع عنه
طعام او شراب لم يحل له التناول لعدم الضرورة لان كل واحد منهما يوجب الهم
والحزن ولا يخاف منه تلف الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا شرب الخمر لم يحد
استحسانا وفي القياس يحد لانه لا اثر للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه
وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل اوجب الحل فاذا اقتصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل
بالحبس اذا فعل فانه يقتص فانه لو تم لم يحل له القتل انتقل عنه في حق الحكم فاذا اقتصر لم
ينتقل الى المكره ولم يؤثر في اباحته فلم يصر شبهة في اسقاط القود عن القاتل قال
رحمه الله واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم في الاصل لكنه رخص فيه بالنص
في قصة عمار بن ياسر ونفي الكف عزيمة لحديث خبيب رضي الله عنه وذلك ان حرمته
لا تحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع اقرار القلب ضرب جناية لكنه دون القتل
لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجب الرخصة ونفي الكف عنه
عزيمة لبقاء الحرمة بنفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى فكان شهيدا
واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى القسم الثالث من الحرمات هو الذي
لا يسقط ويحتمل الرخصة مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان
فان هذا اعني الاجراء ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير محله واللفظ مطلقا
بهذه الصفة قال الله تعالى والكافرون هم الظالمون لكنه رخص فيه
بالنص في قصة عمار بن ياسر ونفي الكف عنه عزيمة لحديث خبيب رضي الله عنهما
وقد ذكرنا قصته وقصة خبيب في باب العزيمة والرخصة وذلك اي المعنى الفقهي
في جعل الاجراء رخصة والكف عزيمة ان حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لكونه
لكونه كفرا صورة والكفر حرام صورة ومعنى وفي هتك الظاهر باجرائها على اللسان
مع اقرار القلب ضرب جناية لفوات صورة التوحيد الواجب لا لحق معناه لبقاء
الاصل فيه وهو اعتقاد القلب لكن هذا الضرب من الجناية دون قتل المكره ويجوز ان يكون
معناه لكن هذا الضرب من الجناية دون الجناية التي تحصل بقتل المكره المكره عليه
حتى احتملت هذه الجناية الرخصة دونها ولعل هذا اوضح لحصول المعنى الفارق
بين هذا القسم والذي قبله في احتمال احدهما الرخصة دون الاخر وان كان الاول
هو المذكور في الشروح وذلك لان اجراء كلمة الكفر هتك صورة والقتل هتك
صورة ومعنى والاول دون الثاني بالضرورة فوجبت الرخصة ونفي الكف عنه عزيمة
لبقاء الحرمة بنفسها وفي توضيحه ان حق الله وحق العبد اذا اجتمعا معنا وبين يرجح حق العبد
لحاجته فليف اذا علم حقه فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا
واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى رحمه الله ولذلك هذا

الاستحسان
صح

في سائر

في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم او في الاحرام
لما قلنا وكذلك استهلاك اموال الناس رخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس
فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة
صاحبه فيه قائمة فيبقى حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة ما يستباح لعذر مع
قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا
اي وكما بينا من الحكم في صورة الاكراه على الكفر الحكم في سائر حقوق الله تعالى
مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا ان حق الله لم
يسقط عنه بالاكراه وفي الصبر اعزاز دين الله باظهار الصلابة فيه فاذا صبر باذلا
نفسه كان شهيدا الا اذا كان المكره على الافطار مسافرا او مريضا فصبر حتى قتل كان اثما
لان الله تعالى اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة ولذلك اي ومثل
افساد حقوق الله استهلاك اموال الناس فانه رخص فيه بالاكراه التام وهو الملجئ لان
حرمة النفس فوق حرمة المال لانها هو فوق في الحرمة جاز ان يوقى بما دونه عادة فاستقام
ان يجعل المال وقاية للنفس فان كان مال الغير لان المال يبتذل في نفسه والحرمة
لحق الغير ولهذا يباح باباحته اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان فيها ترخصا
بالادنى صيانة للاعلى وهو من المسلمات فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز له الصبر
عنه كما في مال نفسه لانه في اصل الخلقة للابتذال اجاب الشيخ بقوله ولكن
لما كان اخذ المال واتلافه ظلما وعصمة صاحبه فيه قائمة لان العصمة لحاجته والحاجة
قائمة في هذه الحالة فالعصمة باقية فيبقى حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل
الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة الاعلى رخصة فان الرخصة ما يستباح لعذر مع
قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار
شهيدا والحق بجد الاستثناء في هذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله
قال شمس الائمة انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد نصا بعينه وانما قاله بالقياس
على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع من الاخذ
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء وفيه نظر اما اولا فلان
المقيس لا يلزم ان يكون في معنى المقيس عليه من كل وجه بل اذا كان دليل القياس
وهو ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده مع شرائط القياس موجودا جاز القياس واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت قائمة بدليلها
فالامتناع عما هو المحرم شرعا اعزاز للدين لا محالة رحمه الله ولذلك
المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع يرخص لها في ذلك لان ذلك لتعرض
لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وليس في ذلك معنى القتل لان نسب الولد منها
لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس لا تحد لان الكامل يوجب
الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل اي ومن هذا القسم المراة اذا اكرهت
على الزنا بالاكراه الملجئ فانه يرخص لها اي لاجل الاكراه او يعود الضمير الى المراة على
تاويل المذكور في التمكين من الزنا حتى يسقط الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت
ماجورة لان تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم في الحال لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه
فكان حراما وانما احتمل الرخصة ولم يكن كزنا الرجل لعدم معنى القتل الذي هو المانع

عن الرخص في تمكينها لان معنى القتل في انقطاع النسب وسبب الولد عنها لا ينقطع وعورض
بان ما ذكرتم وان دل على انتفاء معنى القتل لكن عندنا ما ينفيه وهو ان المرأة ان كانت
ذات زوج ينفي الزوج الولد فيفضي الى الهلاك وان لم تكن لا يمكن من تربية
الولد فيفضي الى الهلاك ايضا فلا فرق بين فعلها وفعله واجيب بان الهلاك
المذكور في الحالين انما هو بفعل الرجل لا بفعلها لان الرجل صاحب البذر والقاء البذر
في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه وهو المفضي الى الهلاك فاما التمكين فما
يتعلق به هو الاضافة الى الام وهي ثابتة فيتحقق العذر في الفعلين ويثبت لها الرخص
بالاكراه الكامل ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس لا تحد لان
الكامل اذا اوجب الرخصة صار القاصر اي الاكراه بالحبس والقيد شبهة في سقوط
الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل منه لما لم يوجب الرخصة في حقه
لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد واما الكامل منه هل يصير شبهة او لا ففي
القياس وهو قول ابي حنيفة رحمه الله اولا لا يصير شبهة وهو قول زفر رحمه الله
لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية وفي
الاستحسان يصير شبهة ويسقط الحد وهو ما رجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو
قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا
وقصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في
درء الحد وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية
في الرجال فان النائم تنتشر آلته طبعا بلا قصد فلا يدل ذلك على الطواعية وعدم
الخوف رحمه الله فصار هذا القسم بتبيين قسم حق الله تعالى في الايمان القائم
لا يحتمل السقوط بحال لانه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل
ودخلت الرخصة في الاداء للضرورة ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان
والاصل فيه الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم اليه فصارت عمدة الشرع واساس الدين
لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحمد الله وصار عزيمة للعوارض وما كان من حقوق
العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كسائر اخواته يحتمل السقوط باصله
لكن دليل السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل به باثبات الرخصة والعمل
وجب باصله بان جعل اصله عزيمة وهذا لمن اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره
رخصة لا اباحة مطلقة حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه
ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم
انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك ههنا والله اعلم يعني اذا علم ما ذكرناه علم ان هذا
القسم الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة صار قسمين قسم حق الله تعالى لا يحتمل السقوط اصلا
بحال وقسم من حقوق الله وحقوق العباد يحتمل السقوط باصله لكن عند الاكراه لم يوجد
فيه فانه معدوم لا يوصف باحتمال سقوطه ولا بعدمه او الثابت في الشرع مكون
صفة نادحة فانه لا يحتمل السقوط اصلا الا يرى ان الركن الذي هو العقيدة لما لم يتصور
فيه الضرورة الداعية الى الرخص وهو التعدي عن الشرع لم يحتمل الرخصة بالتبديل
والاداء لما لم يحتمل الرخصة فلان لا يحتمل السقوط اولى واما الاداء فقد يتحقق الضرورة فيه
فيندفع بالرخصة فلا حاجة الى اسقاط الحرمة وهذا لما سبق ان اصل الشرع التوحيد
والايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن زائد ضم الى الاعتقاد فصارت

العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي من البشر بحمد الله وصار عز
الاعتقاد وهو الاقرار عرضة للعوارض وعلى هذا التقدير يكون قوله ولما سبق
كالتفسير بالواو للتوضيح المذكور بقوله الا يرى ويجوز ان يكون الفاء في فصارت
زائدة وهو معلول لما تقرر ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والا
في الايمان الاعتقاد والاداء فيه ركن ضم الى الاعتقاد فصارت العقيدة عمدة
الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط ولا التعدي من البشر لانه لا يطلع غيره
على تبديله كالاقرار بحمد الله تعالى وعلى هذا يكون ابتداء كلام تمهيدا للتحقيق وعلى كلا
الوجهين فالحمد له يجوز ان يرجع الى عدم احتمال السقوط لان الدين من اعلى النعم والاعتقاد
اصله وعدم احتمال سقوط ما هو اصل الدين نعمة فيجوز بل يجب ان يحمد على ذلك ويجوز
ان يرجع الى عدم التعدي من البشر فان ذلك نعمة عليه عظيمة لعدم اقتدار شخص
على الاطلاع عليه ليقصد تبديله بالجبر ويجوز ان يرجع اليهما وهو اولى واما الثاني
فما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كترك الصلوة
والصوم فانهما يحتمل السقوط في ذاتهما كما سقطت في حالة الحيض وحرمة حقوق العباد
فانها يحتمل السقوط بالاباحة لكن لما لم يوجد دليل السقوط عند الاكراه وعارضه
يعني هذا القسم امر فوقه وهو تلف النفس وجب العمل بذلك الامر باثبات الرخصة
لكن مع وجوب العمل باصل الحق بابقاء الحرمة وجعله عزيمة وهذا اي ابقاء العزيمة
واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا مثل ابقاء العزيمة واثبات الرخص في حالة المخمصة
فان من اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة اذ طعام نفسه
حتى اذا ترك فمات كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه لكونه
معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم
انه يرخص له ويضمن الجزاء فكذلك هنا والله تعالى اعلم بالصواب
تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
ابدا دائما الى يوم الدين وكتبه العبد
الفقير الى الله تعالى محمد بن الحاج
بركات بن يحيى بن احمد
الجربي البدري
حسبلا وحوقلا
ومصليا
ومسلما

وكان الفراغ من نسخه في اليوم المبارك العشرين من ذي القعدة الحرام سنة سبع وسبعين وتسعماية
غفر الله لمن نظر فيه ولمن قرأه فيه ودعا لهم بالمغفرة آمين وصلى الله على سيدنا محمد وسلم والحمد لله